

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 13, No. 26, Julio-Diciembre 2021, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Mónica Lobatón Díaz, Servicios editoriales y de impresión, Enrique Rébsamen 124, colonia Narvarte Poniente, 03020, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir en julio de 2021, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ÍNDICES-CSIC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet, Fuente Académica.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 13 — Número 26

Julio-Diciembre 2021



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Información general

Objetivos científicos

Metafísica y Persona es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

Público al que se dirige

Metafísica y Persona se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

Datos generales (*edición, difusión, identificación y contacto*)

Metafísica y Persona es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

Identificación esencial

Título: Metafísica y Persona

Subtítulo: Filosofía, conocimiento y vida

Carácter: Revista filosófica

Periodicidad: Semestral

Difusión: Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

Lugar de edición, año de edición y entidad editora

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Humanidades, y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

Dirección postal y electrónica

- Departamento de Filosofía
(Tomás Melendo Granados)
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos E-29071 MÁLAGA (España)
contacto@metyper.com

- Departamento de Filosofía
(Livia Bastos Andrade)
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago
72410 PUEBLA (México)
livia.bastos@upaep.mx

Consejo Directivo

Director:	Melendo Granados, Tomás (Universidad de Málaga)
Subdirectores:	Martí Andrés, Gabriel (Universidad de Málaga) Bastos Andrade, Livia (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)
Secretarios:	García Martín, José (Universidad de Granada) Castro Manzano, José Martín (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)
García González, Juan A. (*Universidad de Málaga*)
Jiménez, Pablo (*University, of Notre Dame, Australia*)
Lynch, Sandra (*University, of Notre Dame, Australia*)
Porras Torres, Antonio (*Universidad de Málaga*)
Rojas Jiménez, Alejandro (*Universidad de Málaga*)
Villagrán Mora, Abigail (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, *Universidad de Sevilla, España*
Brock, Stephen L., *Università della Santa Croce, Italia*
Caldera, Rafael T., *Universidad Simón Bolívar, Venezuela*
Casales García, Roberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Clavell, Lluís, *Università della Santa Croce, Italia*
D'Agostino, Francesco, *Università Tor Vergata, Italia*
Donati, Pierpaolo, *Università di Bologna, Italia*
Falgueras Salinas, Ignacio, *Universidad de Málaga, España*
González García, Ángel L. (†), *Universidad de Navarra, España*
Grimaldi, Nicolás, *Université de Paris-Sorbonne, Francia*
Hittinger, Russell, *University of Tulsa, Oklahoma*
Jaulent, Esteve, *Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), Brasil*
Livi, Antonio (†), *Università Lateranense, Italia*
Llano Cifuentes, Carlos (†), *Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México*
Medina Delgadillo, Jorge, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Morán y Castellanos, Jorge (†), *Universidad Panamericana, México*
Pithod, Abelardo, *Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina*
Pizzutti, Giuseppe M., *Università della Basilicata, Italia*
Peña Vial, Jorge, *Universidad de los Andes, Chile*
Ramsey, Hayden, *University of Nostre Dame, Australia*
Redmond, Walter, *University of Texas, E.U.A.*
Reyes Cárdenas, Paniel Osberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Sánchez Muñoz, Rubén, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Sánchez Sorondo, Marcelo, *Pontificia Accademia delle Scienze, Italia*
Vigo, Alejandro, *Universidad de Navarra, España*
Wippel, John F., *University of America, E.U.A.*
Zagal, Héctor, *Universidad Panamericana, México*

Contenido

Artículos

<i>La metafísica ontogónica de Eugen Fink como filosofía meóntica del Absoluto</i> Uriel Delgado Páez	11
<i>Hegel, Naturalism and Transcendental Philosophy</i> Daniel Herbert	23
<i>El Dios de Heschel. Aproximaciones a lo absoluto</i> Héctor Sevilla Godínez	33
<i>La acción pedagógica del Logos-Pedagogo para la formación y edificación del bien común temporal en Clemente de Alejandría</i> Manuel Alejandro Gutiérrez González	53
<i>Vocación, ethos y educación en Ortega y Gasset</i> Rubén Sánchez Muñoz Cintia C. Robles Luján	95
<i>Transhumanismo bioprogresista extropianista, posthumanismo y bioconservadurismo a la luz del concepto de naturaleza de santo Tomás de Aquino</i> Manuel Ocampo Ponce	121

Notas críticas

<i>El carácter relacional del valor según Frondizi</i> Alan de Jesús Bonilla Petlachi Livia Bastos Andrade	151
--	-----

Reseñas

<i>De Regil Vélez, José Rafael, Sin Dios y sin el hombre. Aproximación a la indiferencia religiosa, Puebla, 2020, 72 pp</i> Roberto Casales García	169
<i>Normas editoriales</i>	175

ARTÍCULOS

La metafísica ontogónica de Eugen Fink como filosofía meóntica del Absoluto

*Eugen Fink's ontogenic metaphysics as meontic
philosophy of the Absolute*

URIEL DELGADO PÁEZ¹
UPAEP Universidad, Puebla, México
urieldelgado@hotmail.com

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es profundizar en la noción de metafísica ontogónica de Eugen Fink. Para eso el primer paso será aproximarse al contexto y las condiciones desde las cuales surge esta noción, ya que en Fink encontramos un distanciamiento respecto a los planteamientos intrínsecos a la subjetividad trascendental en Husserl y a la ontología fundamental en Heidegger. Esto derivará en la necesidad de que los análisis de los procesos fundamentales constitutivos deban ser abarcados desde una perspectiva que atienda a su origen, la cual implica poner la naturaleza óntica de la realidad en relación a su no-ser. Es por eso que para Fink todos los conceptos que intenten dar cuenta de la forma en que se dan los procesos de ontificación deberán ser planteados desde una perspectiva meóntica. De esta forma se pone en relieve que la tarea filosófica fundamental está en relación al proceso de meontificación de toda constitución en el interior del mundo. Concluyéndose que para Fink es desde la perspectiva de la inteligibilidad meóntica que propiamente se pueden dar las caracterizaciones de los límites de la originación trascendental; límites que ponen en relieve la naturaleza de la originación meóntica en sí misma como la relación entre Absoluto y Nada.

Palabras clave: metafísica ontogónica, filosofía meóntica, fenomenología meóntica, absoluto, nada.

ABSTRACT

The objective of this paper is to make an approach into Eugen Fink's ontogenic metaphysics notion. The first step will be an approximation to the context and conditions from which this notion arises, that's because in Fink we find a disengage from the intrinsic lines regards to transcendental subjectivity in Husserl and the fundamental ontology in Heidegger. This will result in the need to conduct an analysis of the constitutive fundamental processes in order to realize the perspective that addresses their origin, which implies putting the ontic nature

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7706-3278>

of reality in relation to their non-being. This is why for Fink all the concepts that try to give a description of the way in which the ontification processes are given must be presented from a meontic perspective. This is the way that the fundamental philosophical task is related to the process of meontification of every constitution process within the world. The conclusion is that for Fink the perspective of the of meontic intelligibility is where the characterizations of the limits of transcendental origination can properly addressed; limits that highlight the nature of the meontic origination itself as the relationship between Absolute and Nothing.

Keywords: ontogenic metaphysics, meontic philosophy, meontic phenomenology, absolute, nothing.

1. Fink y la primera verdad de la fenomenología

Antes de abordar los aspectos críticos que Fink desarrolla en su trabajo filosófico, es importante plantear un punto de referencia que dé cuenta del pensamiento de Fink respecto a la fenomenología, y el contexto filosófico en el que se encuentra en relación a Husserl y a Heidegger. La idea es tener un punto de partida respecto a qué es lo que él entiende por fenomenología y, más importante aún, qué es lo que él cree que debe ser y hacia dónde debe tender. La siguiente nota de Fink, revela la forma como él entiende la fenomenología; fue escrita entre 1929 y 1930, cuando estaba concentrado en su trabajo como asistente de Husserl leyendo los Manuscritos Bernau; en ese periodo, además, preparaba su disertación y era alumno permanente de los cursos de Heidegger, desde su llegada a Friburgo, y el cual acababa de dar su conferencia respecto a Kant y el problema de la metafísica.

La “fenomenología” no es una “tendencia” (*Richtung*) sino una substantiva forma de filosofía en sí misma. No es sin embargo, una mera ciencia de la conciencia, esto es, investigación eidética de las estructuras que constituyen la conciencia; en su más interior verdad está una nueva transformación del concepto de filosofía en la medida en que esta última queda definida como ontología, como la cuestión respecto al ser. Esta transformación es: que la filosofía es la *no-nihilidad del Absoluto* (*Entnichtung des Absoluten*) (*un-nihilating of the Absolute*) la libre producción de él, es verdadera teogonía. Con Husserl, la fenomenología es en efecto no especulativa, en esto lo que se desarrolla primero y ante todo es la seriedad necesaria para abordar la problemática final, lo más difícil con lo que comenzar. Husserl da a la fenomenología la dignidad y rango de “el riguroso esfuerzo del concepto”; Heidegger le da el élan crítico-especulativo. En Heidegger la fenomenología llega a su primera verdad.²

² FINK, E., *Phänomenologische Werkstatt Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, editado por Ronald Bruzina, Freiburg/München. Karl Alber, 2008. Z-VII. XIV/4a. En adelante, citado como EFM 2.

Varios aspectos resaltan en esta importante nota, por un lado, Fink habla de que la fenomenología no es una moda o tendencia, más bien, dentro de ella se esconde la verdad más reveladora, y es que en la fenomenología lo que subyace es una transformación del concepto de filosofía, en específico de aquella filosofía que plantea y se pregunta por el ser, esta transformación implica necesariamente que la fenomenología se convierta en la no-nihilidad del Absoluto, la fenomenología como no-nihilidad implica que posee la fuerza proveniente de la rigurosidad conceptual que Husserl le ha proporcionado para sacar de la nada aquello que subyace más allá de la relación sujeto-objeto, volviéndose su libre producción, dando cuenta de su condición de origen en la medida en que conceptualmente extrae de la nada a lo absuelto, a lo que no está sujeto.

Esto da cuenta de su carácter ontogónico, puesto que desde esta perspectiva la fenomenología muestra su capacidad de sacar de la nada no sólo los conceptos fenomenológicos creándolos a partir de los hechos de la experiencia; sino que además esta perspectiva ontogónica pone en relieve la relación entre nada y Absoluto. Fink plantea que mientras la fenomenología con Husserl da cuenta del riguroso esfuerzo del concepto, es con Heidegger que ésta cobra vivacidad, adquiere el impulso vital de lo crítico-especulativo, y en este impulso crítico-especulativo es que la fenomenología deviene en su primera verdad.

Fink entiende que lo que a él le corresponde es un trabajo que implique la integración de dos momentos, ya que el sistema de Husserl podría volverse genuinamente filosófico, podría alcanzar su “primera verdad”; sólo si el momento crítico-especulativo funciona tan fuertemente como el analítico. Fink plantea la oposición de estas dos vías, la analítica de Husserl y la crítico-especulativa de Heidegger de la siguiente forma:

- A) La vía ontológica que temáticamente atiende al ser pero fuera de esta tematización hace uso de relaciones de conocimiento (Heidegger).
- B) El camino de la gnoseología el cual temáticamente sujeta la relación sujeto-objeto como base pero constantemente y atemáticamente presupone “seres” (Husserl).³

Aquí subyacen en gran medida los polos desde donde Fink realiza su trabajo filosófico a lo largo de su estancia en Friburgo y hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial. Su trabajo se abocará, por un lado, a esclarecer la fenomenología de Husserl mediante un análisis crítico que culminará con la *Sexta Meditación Cartesiana* donde, a partir de los resultados, viabiliza una nueva forma de entender la fenomenología.

³ EFM2. OH-I.

Por otro lado, la relación filosófica ente Heidegger y Fink puede ser guiada a partir del papel que ocupa la noción de trascendencia en la ontología fundamental de Heidegger. La conclusión de Fink es que ni la constitución husserliana, que se esclarece a partir de la correlación entre la subjetividad trascendental y las estructuras fenomenológicas dadas a la conciencia intencional; ni la noción de trascendencia primordial heideggeriana que es equiparada con las posibilidades de comprensión del *Dasein* como correlación fáctica de la experiencia del mundo, alcanzan el fondo originario de la experiencia constitutiva del mundo.

Entonces, no serán estas dos vías las que posibiliten un acercamiento más originario al problema que en el fondo subyace en esta problemática, es decir, el problema de la correlación originaria que se plantea en términos de la pregunta filosófica fundamental. La pregunta, más bien, debe centrarse en *aquello que hace posible* la experiencia de ser, la pregunta que atienda a la correlación originaria de aquello que posibilita cualquier tipo de relación entre cosas del mundo. Es decir, la pregunta debe guiarse por el carácter apriorístico de la relación más originaria: la relación entre *aquello que posibilita que las cosas sean sin ser eso mismo las cosas mismas*.

2. La crítica de Fink al esquema conceptual de la experiencia trascendental

Para Fink dos aspectos fundamentales están en la base del marco crítico que –en relación a la fenomenología– operan en el intento de esclarecer la trascendentalidad última de la acción constitutiva: el primer aspecto consiste en reconsiderar si la base epistemológica del esquema de sujeto y objeto es o no es propia para el objetivo analítico de la fenomenología. El segundo es el de captar la vía de acceso a la pregunta respecto al ser desde la perspectiva de la explicación fenomenológica y el sentido originario de la constitución de la subjetividad trascendental.⁴

El impulso crítico de Fink va más allá del esquema conceptual de la fenomenología, que se fundamenta en la relación sujeto-objeto. Esta correlación es problematizada por Fink desde la perspectiva fenomenológica que subyace en la subjetividad que opera bajo el método del proceso intencional y donde todas las preguntas son de antemano preguntas donde subyace esta correlación; esto debido a que para Fink hay un nivel más profundo donde

⁴ BRUZINA, RONALD, *Edmund Husserl & Eugen Fink Beginnings and Ends in Phenomenology*, New Heaven: Yale University Press, 2004, p. 97. En adelante citado como BAE.

las preguntas se ocupan de problematizar esta correlación en sí misma. De ahí la importancia de buscar desenmarañar esta posibilidad propia de la fenomenología yendo más allá de la mirada que se fija únicamente en las cosas.

El planteamiento de Husserl desde *Ideas I* consistía en que la reflexión fenomenológica como momento específico de la conciencia se tome como la descripción más determinante y, sobre todo, como la acción fundamental constitutiva en sí misma, de ahí que lo –trascendental– que pretende ser captado en la investigación fenomenológica regresiva se haya caracterizado en términos propios a la estructura del “sujeto epistemológico”. Aquí la génesis trascendental se presenta como el acto de intención de un sujeto egoico, mientras que lo que es “constituido” por este sujeto, es decir, lo dado a la subjetividad trascendental se concibe simple y fundamentalmente como si tuviera la estructura de la objetividad. Entonces, desde el momento en que el ser se plantea esencialmente como un ser constituido, éste simplemente es equiparado con objetividad. A partir de esto, todos los resultados de lo constituido son viabilizados en términos del esquema propio de un momento dentro de una conciencia fundamentada por las posibilidades conceptuales de la relación sujeto-objeto.

Para Fink la problemática radica en la falla que se origina al no distinguir la interpretación ontológica de la acción cognitiva, sucediendo que en la relación gnoseológicamente estructural de esta acción, el “*ordo essendi*” sea equiparado con el “*ordo cognoscendi*”.⁵ De ahí que Fink plantee que “el carácter que la apodicticidad del ego tiene en el orden de la cognición devenga en una postulación ónticamente absoluta del ego”,⁶ la cual toma mayor fuerza cuando se postula el hecho de que no hay un ser que sea independiente de la conciencia, y que los seres son, por lo tanto, el principio y fundamento del correlato cognitivo; concluyéndose que el ser en sí mismo sea un concepto ficticio y por lo tanto ser simplemente significaría ser-un-objeto.

El problema que tiene la aceptación acrítica de esta correlación como tal y de la interpretación ontológica de la cognición, es que tienden a la indiferenciación de la distinción primordial que instauro todo el proyecto fenomenológico, a saber: la diferencia fundamental entre el orden trascendental en el cual la base última y originaria debe ser encontrada, y, por otro lado, respecto a lo cual este orden se define como “trascendental”, es decir, el orden de la *estructura mundanal*. Fink quiere dejar en claro que la distinción ente el orden gnoseológico y el ontológico es un orden que subyace ya dentro del orden de lo mundano. Por otro lado, tanto la examinación gnoseológica de la cognición

⁵ EFM2. OH-I.

⁶ FINK, E., *Phänomenologische Werkstatt Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die “Krisis”*, Editado por Ronald Bruzina, Freiburg/München: Karl Alber, 2009. OH-VII. En adelante citado como EFM3.

como su explicación ontológica deviene en lo que sería una teoría del conocimiento que tiende al análisis del límite mundanal proveniente del propio fenómeno del límite de lo mundano, es decir, tanto el fenómeno estudiado como el estudio que se realiza de ese fenómeno, se llevan a cabo dentro de las condiciones que resultan de los procesos trascendentales constitutivos.

Por lo tanto, cuando se da la equivocación proveniente de la indiferenciación del orden del conocimiento y el orden del ser, es fácil caer en una segunda equivocación, que es la de tomar a la determinación de la estructura intramundana como la estructura de la constitución trascendental. Fink establece que uno no puede simplemente asumir que la objetividad de un objeto es su ser característico, debido a que su ser característico está en correlación con el proceso intencional de parte del sujeto; además, en el descubrimiento de esta relación ésta se vuelva *ipso facto* el develamiento del estatus trascendental de ambos –sujeto y objeto–, es decir, el error consiste en plantear que a partir de esta correlación, el resultado ontológico sea el objeto proveniente del acto del sujeto intencional que está en relación al objeto y que aparte esa acción sea la constitución trascendental en sí misma.

Más bien, uno debe reconocer que lo que se da es una indeterminación originaria que proviene de la acción de tomar el orden del conocimiento por el orden del ser en relación a la subjetividad, y darse cuenta de que ambos órdenes pertenecen esencialmente dentro del marco de los seres en el mundo; de ahí que la crítica de Fink consista en plantear que lo que se da es una cierta ingenuidad en la transferencia acrítica del esquema mundano del conocimiento hacia el nivel trascendental del ser, como si los dos fueran indiferenciados en sí mismos respecto a la estructura de la constitución y a la naturaleza de la reflexión fenomenológica trascendental. Así lo plantea al comenzar la *Sexta Meditación*: “Ingenuidad que consiste en transferir sin crítica el modo de conocimiento que se relaciona con algo *existente* al conocimiento fenomenológico de la *formación* (constitución) de lo existente”.⁷

A raíz de esto, Fink plantea dos puntos que surgen de esta transferencia acrítica hacia la cognición y que ponen la correlación epistemológica en cuestión; por un lado, que tanto la intencionalidad y la constitución hayan sido hasta ahora concebidas paradigmáticamente como objeto-intencional y como constitución de objeto. Por otro lado, y debido a esto, tanto el objeto concebido por la intencionalidad –su constitución– además del sujeto agente, están insuficientemente explicados, es decir, están explicados sólo de manera preliminar y en un nivel restringido, de ahí que ellos estén por lo tanto,

⁷ FINK, E., *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method; with Textual Notations by Edmund Husserl*, Studies in Continental Thought, trans. Ronald Bruzina, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 2. En adelante citado como VI.CM.

conceptualmente indeterminados. La *Sexta Meditación* significó un ajuste al programa analítico de la fenomenología al desplazarse más allá del acto intencional centrado en el esquema sujeto-objeto *proyectándose hacia el horizonte condicionante y el proceso constitutivo último que subyace y sostiene ese y cualquier acto intencional*; esta es la maniobra fundamental que subyace en la revisión de las meditaciones cartesianas por parte de Fink.

La nueva sexta meditación entendida como “teoría trascendental de los elementos”, como fenomenología regresiva desplaza a la investigación de vuelta a la pregunta respecto a las unidades vivas de la experiencia trascendental del mundo [...] hacia el estrato constitutivo más profundo de la vida trascendental.⁸

Queda claro que el problema de la constitución para Fink no recae sólo ni fundamentalmente en el nivel metodológico, tampoco en el nivel de los actos egológicos, más bien, el análisis del acto intencional de la vida trascendental es un pasaje intermedio, el cual sin embargo, debe ser superado,⁹ de ahí que uno deba enfocarse más bien en la *actividad trascendental*.

3. La vía de acceso a la constitución originaria: Metafísica Ontogónica

Sin perder de vista la cuestión más fundamental, que es la pregunta respecto al origen del fundamento, ya sea en términos de trascendencia o en términos de constitución, se puede decir que la posición de Husserl ase distingue de Heidegger fundamentalmente en su concepción respecto a lo predado. Para Husserl el *a priori* que se investiga se concibe por lo general como algo de lo que se puede hacer experiencia “en el acto de dación que tiene lugar en la intuición de la esencia”.¹⁰ Para Heidegger, por otra parte, el *a priori* –esos elementos estructurales revelados por los análisis de la ontología fundamental– son ya posesiones intrínsecas del ser que realiza la investigación. De ahí que para Fink su análisis sea un acto de “apropiación” que es en realidad “un contra movimiento de constante olvido”, es decir, es una especie de “anamnesis”.¹¹

⁸ VICM, p. 12.

⁹ BAE, p. 111.

¹⁰ FINK, E., *Phänomenologische Werkstatt Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, editado por Ronald Bruzina, Freiburg/München: Karl Alber, 2006. Z-1 150a-b En adelante citado como EFM I.

¹¹ BAE, p. 144.

Fink descubre que lo que pasa como una explicación radical en la ontología fundamental heideggeriana en realidad abona a interpretar *lo que hace posible lo posible* (el factor condicionador) a quedar decantado *en términos de lo ya siendo posible*; es decir, en términos del factor condicionado. De ahí que los lineamientos del factor condicionante sean delineados –por necesidad, de acuerdo y consecuentemente– con las características de lo que es por eso mismo ya condicionado.

Entonces, la pregunta más radical es: “¿la antecedenencia del *a priori* respecto a los hechos de la experiencia *se puede exhibir* y *qué tipo* de exposición podría ser?, ¿cuál sería el *sentido* de su posible verificación?”¹² ¿Cuál es la naturaleza de la constitución originaria constitutiva, y cuál es la manera y el método por el cual debe ser conceptualmente expresado y mostrado en su más radical nivel? Para Fink intentar contestar estas preguntas implica dar un paso más allá de las formulaciones respecto a la constitución y la trascendencia.

4. Origen y Aparecer: Metafísica ontogónica como transición a una meóntica del Origen

Para Fink lo que es necesario es que el entendimiento fenomenológico se plantee estas cuestiones en términos de origen, lo cual apunta hacia la caracterización del *ser trascendental*, dando cuenta este ser del “origen de todos los seres” (*alles Seins*). Fenomenológicamente, Fink plantea esto en términos de que “la reducción fenomenológica es regreso al origen”.¹³ Se puede decir entonces, que si la meta de la fenomenología es volver al factor originador de los seres, entonces el factor originador no es lo mismo que lo originado, *el origen debe estar suelto o libre del resultado originado*, de ahí que lo originativo en cuestión deba ser para Fink, *antecedente al ser, más allá del ser*.¹⁴

La respuesta de Fink es plantear que no hay más opción que abordar al ser como “*meon*”, es decir, abordarlo desde la perspectiva de su no-ser, pero entonces surge la pregunta de cómo es que uno puede aproximarse y *determinar al ser no existente*, al *ser-no* que no está siendo (*nichtseinde Sein*); a este respecto Fink plantea: “El ser Absoluto de ninguna manera es un ser que se cumpliría por sí solo o al margen de lo que está siendo”;¹⁵ más bien, es solamente accesible desde lo óntico como punto de partida, es en cierta forma lo

¹² EFM I. Z-I 150b,

¹³ EFM I. Z-VI 5a.

¹⁴ BAE, p. 171.

¹⁵ BAE, p. 171.

óntico en sí mismo, pero emplazado de manera tan radical que es lo óntico como era antes de su εἶναι.

“La relación entre lo “absoluto” y lo óntico lo llamamos “origen”. “Origen no significa comienzo dentro del mundo, más bien es siempre ya dentro del mundo de acuerdo a eso que es. Origen tampoco significa un comienzo dentro del mundo, ya que aquí éste se plantea como algo dentro del mundo, y según aquello de lo cual es precisamente el origen”.¹⁶

Más bien, Origen dentro del programa fenomenológico y la perspectiva del ser, significa “origen en el ser”, Fink menciona que esto va más allá de la noción de condición de posibilidad generalmente adscrito al fundamento, ya que si la ontología realmente es una investigación del fundamento, entonces la investigación fenomenológica se vuelve “ontogenia”.¹⁷ En su texto de 1935, respecto a la fenomenología de Husserl y Kant, Fink escribe: “con Kant el problema de lo trascendental nos lleva a un nueva fundamentación de la ontología, en fenomenología este problema es transformado en la derivación respecto a lo cual es en ser (lo siendo) es decir, en una metafísica ontogónica”.¹⁸

Esta perspectiva ontogónica guiará a Fink a lo largo de sus investigaciones subsecuentes, en una nota de ese año Fink escribe: “La específica y básica concepción de filosofía que me guía: Filosofar es el intento de la vida para captarse a sí misma. Filosofía no es una ‘ciencia’ no es una ‘cuestión cultural’, sino *saber acerca del creativo poder de la vida*”.¹⁹ El saber o conocimiento al que se refiere Fink no se refiere a la perspectiva epistemológica, sino a la captación propia de ese poder creativo de la vida misma.

Más adelante, en otra nota, Fink escribe: “fenomenología= metafísica ontogónica, es decir, *investigación del origen del ser*”.²⁰ El saber o el conocimiento respecto a la vida no estaría en relación con algo científico o cultural, sino con una perspectiva metafísica-ontogónica de la vida misma. Fink ya había planteado en notas anteriores que origen no significa comienzo en el tiempo y donde “ser” significaría simplemente pasar a través del tiempo, más bien, investigar el origen de los seres significa “investigar más allá de lo que está siendo” y, por lo tanto, esto implica ir más allá de todos los modos ontológicos de originación y paso en el tiempo. Entonces, el enfoque en la actividad fenomenológica como acción dentro de lo fáctico, es decir, como actividad de la vida misma implica la pregunta de ¿cómo se puede llegar a este más allá de lo que está siendo?, y

¹⁶ EFMI Z-IV 112/b.

¹⁷ EFM3 Z-XVII.

¹⁸ EFM3 Z-XVII.

¹⁹ EFM3 Z-XVII 18a.

²⁰ EFM3 Z-XVII 17a.

ante esto Fink contesta que esto es posible: “sólo porque en medio de los seres no hay uno solo que esté en su completud y sin más *en su ser*”, es decir, sólo un ser que es, puede ser el “el puente del ser a la nada”.²¹

Es así que a partir de la caracterización y el énfasis que Fink va desarrollando hacia el proceso de originación última, es decir, en el análisis del proceso de originación de los seres en sí mismos y en su intento de captar temáticamente esta estructura; es que se llega a la confrontación con la paradoja de lo meóntico. De aquí surge el planteamiento que sugiere que esta paradoja no puede tener un fundamento último o resolución final, ya que ella está en constante renovación y resolución; es por eso que la reflexión fenomenológica que atiende el origen debe apuntar hacia “el acto de la dinámica fundamental de la vida en sí misma”,²² y desde donde surgirán todas las consideraciones de sentido respecto a ella misma. De esta forma es que la fenomenología constitutiva devendrá, por lo tanto, en una “metafísica ontogónica”, lo cual significa adentrarse en el origen del ser desde los límites de la ontología filosófica. Fink plantea dos aspectos donde se relacionan la fenomenología como tal con la fenomenología centrada en la dinámica fundamental de la experiencia de la vida misma: “la doble verdad: la cosmológica-fenomenológica antítesis y su unidad; la dialéctica de la filosofía absoluta”.²³

Fink entiende que lo que se debe hacer es abordar los caracteres no mundanos, no ónticos, no ontológicos de la constitución trascendental de lo Absoluto del origen,²⁴ y que estos caracteres deben tener por lo tanto, características mundanas, ónticas y ontológicas. De ahí que la fenomenología debe atender esta doble integración e interpretar las preguntas propias de la vida y del espíritu, de tal forma que éstas permitan constituir desde una perspectiva dialéctica lo que está siendo en el mundo, es decir, *una integración desde lo cosmológico y lo meontológico*. Fink plantea que lo meóntico fenomenológico no “subjetiviza al mundo”,²⁵ sino que, más bien, fundamenta el estatus de lo que está siendo en algo más que lo subjetivo meóntico; además, lo meóntico representa un movimiento que da cuenta de un desarrollo de la fenomenología trascendental, la cual toma fuerza a través de aquellos elementos que hacen de la fenomenología el devenir propio de una reinterpretación integrativa.

El punto de partida es lo óntico en sí mismo, pero llevado a tal radicalidad que lo que se busca es *lo que era antes de su ser*; es por eso que las relaciones intrínsecas a la originación constitutiva no podrían ser, por lo tanto, entre dos

²¹ BAE, p. 357.

²² BAE, p. 364.

²³ EFM2 Z-XIV. II/Ib.

²⁴ BAE, p. 364.

²⁵ EFM2 Z-XV 113a.

cosas –entre un ser y otro ser–, ya que la prioridad está en lo previo (no cronológico) al ser que está siendo, de ahí que la originación como tal tendría que ver –antes que otra cosa– con *la dimensión del ser como aparecer*, por eso la pregunta respecto al origen no debe plantearse en términos de una relación regresiva al fundamento, base, o condición de posibilidad, ya que tales nociones pertenecen al marco del pensamiento ontológico.²⁶ Desde esta perspectiva, se puede apreciar claramente porqué Fink plantea que Origen no es o significa prioridad en el tiempo, sino que, desde la perspectiva de la proto-temporalización, es decir –del devenir de la temporalidad como tal–, es que en el emerger de las estructuras del acaecer se muestra que para seguir al suceder de la originación es necesario aproximarse al borde de cualquier fundamento, al límite del “no fundamento/abismo”²⁷ justo donde se da la confrontación con la Nada.

Ahora bien, en la fenomenología el proceso constitutivo último es conceptualizado a partir de una forma de subjetividad, entendida a la manera de una subjetividad constitutiva trascendental. Esta perspectiva, considerada meónticamente, implicaría que la subjetividad constitutiva trascendental es el *absoluto-nada* que ha sido sacado de su “nada”, como *ontificación*; esto, debido a la acción del análisis fenomenológico reflexivo. Pero darse cuenta del carácter no óntico y no ontológico de los orígenes trascendentales significaría que al mismo tiempo que la describiéramos positivamente como “subjetividad constitutiva” tendríamos que negar la propiedad última de esa designación conceptual, tendríamos que recíprocamente *aniquilarla* de su propia determinación conceptual, es decir, tendríamos que darle su valor real como el *absoluto-nada* en sí mismo. O, para decirlo de otra manera, toda *ontificación* tiene que ser simultáneamente invertida en *meontificación*,²⁸ “ontificar” desde la perspectiva de una explicación reflexiva tiene que ser revertido hacia una *reinterpretación meontificadora*; de esta forma, y bajo estos parámetros es que se puede caracterizar lo que Fink llama “*lógica básica del origen*”,²⁹ es decir, la estructura básica de la inteligibilidad de la fenomenología como meóntica.

Entonces, *origen* en la reinterpretación meóntica significaría una forma de tomar lo que vemos a nuestro alrededor y a nosotros mismos como lo que proyecta su ser inherentemente relacionado con el no-ser, como algo intrínsecamente emergente de la nada, *no en el sentido de una nada temporalmente anterior-que-es-algo, sino de hecho como un absoluto de nada que está inextricablemente dentro de cualquier ser real*. “La filosofía meóntica no es un vuelo en la nada sino más bien fidelidad al mundo en su sentido más profundo: lo finito, ser,

²⁶ EFM1 Z-VI 15b.

²⁷ EFM1 Z-IV 57b.

²⁸ EFM2. Z-V VI/19a-b.

²⁹ DORION, C., *Conversations with Husserl and Fink*, editado por the Husserl-Archives in Louvain, con Prefacio de R.M, Zaner, *Phaenomenologica*, p. 67.

tiempo, no serán abandonados en aras de una búsqueda mística en la Nada, más bien serán *sacados de la Nada*. “Creados”, el filósofo, de esta forma, se convierte en “creador del mundo”.³⁰

Bibliografía

- FINK, EUGEN, *PHÄNOMENOLOGISCHE WERKSTATT TEILBAND 1: DIE DOKTORARBEIT UND ERSTE ASSISTENZJAHRE BEI HUSSERL*. Editado por Ronald Bruzina, Freiburg/München: Karl Alber, 2006.
- FINK, EUGEN, *Phänomenologische Werkstatt Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, editado por Ronald Bruzina, Freiburg/München: Karl Alber, 2008.
- FINK, EUGEN, *PHÄNOMENOLOGISCHE WERKSTATT TEILBAND 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die “Krisis”* Editado por Ronald Bruzina, Freiburg/München: Karl Alber, 2009.
- FINK, EUGEN, *Sein und Endlichkeit Teilband 2: Von Wesen der Menschlichen Freiheit*, editado por Riccardo Lazzari, Freiburg/München: Karl Alber, 2016.
- FINK, EUGEN, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff: Den Haag, Phaenomenologica, 1966.
- FINK, EUGEN, *Sechste Cartesianische Meditation*, traducción de R. Bruzina, en FINK, E., *Sixth Cartesian Meditations. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, Bloomington, 1995.
- FINK, EUGEN, *The phenomenological philosophy of Edmund Husserl and contemporary criticism*, traducción de R.O. Elveton, Selected Critical Readings, Chicago: Quadrangle Books, 1970.
- BRUZINA, RONALD, *Edmund Husserl & Eugen Fink Beginnings and Ends in Phenomenology*, New Heaven: Yale University Press, 2004.
- BRUZINA, RONALD, *The entworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink’s “6th Cartesian Meditation”*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
- BRUZINA, RONALD, *The Transcendental Theory of Method in Phenomenology; the Meontic and Deconstruction*. Husserl Studies 14: 75-94, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- BRUZINA, RONALD, *Die Auseinandersetzung Fink - Heidegger: Das Denken des letzten Ursprungs*, Der Philosophie 22, Kentucky, USA, 1996.
- DORION, CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, editado por the Husserl-Archives in Louvain, con Prefacio de R.M, Zaner, Phaenomenologica, 1976.
- HUSSERL, EDMUND, Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, edición de Stephan Strasser, 1950.

³⁰ EFM2. Z-IX V/3a.

Hegel, Naturalism and Transcendental Philosophy

Hegel, naturalismo y filosofía trascendental

DANIEL HERBERT¹

University of Sheffield, UK
d.r.herbert@sheffield.ac.uk

ABSTRACT

The intention of this presentation is to offer an account of Hegel's philosophical system as conditional upon a synthesis of naturalism and transcendental philosophy, the general features of which shall be elaborated. Despite his long-standing reputation as a critical successor to Kant's idealist project, Hegel's understanding of the dynamic relation between philosophy and empirical science cannot be easily accommodated within the formalistic horizons of Kantian transcendentalism. At the same time, however, Hegel credits philosophical reason with a synthetic function which few contemporary naturalists would recognise. As such, Hegel's methodology combines features of philosophical persuasions often considered fundamentally irreconcilable.

Such a synthesis of naturalism and transcendental philosophy is made possible by Hegel's rejection of any Kantian dichotomy between a heteronomous animal nature and an autonomous rational freedom, and his proposal that mind or Spirit be understood as the 'truth' or self-fulfilment of nature, rather than its antithesis. For Hegel then, nature's conformity to rational principles of synthetic unity need not be explained as necessarily conditional upon a priori criteria of intelligibility originating in a non-natural subject. Rather, Hegel maintains, nature grounds the ontological possibility of a Spirit which grounds the possibility of nature, so that nature and Spirit ground one another.

Keywords: Hegel, Kant, naturalism, transcendental philosophy, synthesis, reason, subjectivity, a priori, absolute idea, absolute idealism.

RESUMEN

La intención de esta presentación es ofrecer una descripción del sistema filosófico de Hegel como condicionado a una síntesis del naturalismo y la filosofía trascendental, cuyas características generales serán elaboradas. A pesar de su reputación de larga data como sucesor crítico del proyecto idealista de Kant, la comprensión de Hegel de la relación dinámica entre filosofía y ciencia empírica no puede acomodarse fácilmente dentro de los horizontes formalistas del trascendentalismo kantiano. Al mismo tiempo, sin embargo,

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7866-6625>

Hegel atribuye a la razón filosófica una función sintética que pocos naturalistas contemporáneos reconocerían. Como tal, la metodología de Hegel combina características de las persuasiones filosóficas a menudo consideradas fundamentalmente irreconciliables.

Tal síntesis de naturalismo y filosofía trascendental es posible gracias al rechazo de Hegel de cualquier dicotomía kantiana entre una naturaleza animal heterónoma y una libertad racional autónoma, y su propuesta de que la mente o el espíritu se entiendan como la 'verdad' o la autorrealización de la naturaleza. en lugar de su antítesis. Para Hegel, entonces, la conformidad de la naturaleza con los principios racionales de unidad sintética no necesita explicarse como necesariamente condicionada a criterios a priori de inteligibilidad que se originan en un sujeto no natural. Más bien, sostiene Hegel, la naturaleza fundamenta la posibilidad ontológica de un Espíritu que fundamenta la posibilidad de la naturaleza, de modo que la naturaleza y el Espíritu se fundamentan mutuamente.

Palabras clave: Hegel, Kant, naturalismo, filosofía trascendental, síntesis, razón, subjetividad, a priori, idea absoluta, idealismo absoluto.

Introduction

Although it is no longer commonplace for Hegel's interpreters to attribute to him a pre-Critical dogmatic metaphysics of almost comical grandiosity, scholars of his thought remain divided over the extent to which he may be understood as a transcendental philosopher. One's opinion on this matter – which is vital to making sense of Hegel's relevance to contemporary philosophical debates – is likely to depend in large part upon how one interprets the relationship between Hegel and the Critical philosophy. To those for whom Hegel's idealism represents a continuation and radicalisation of Kant's Copernican revolution in metaphysics, according to which any residual Kantian commitment to the thing-in-itself is to be jettisoned as inconsistent with the autonomy with which the rational subject legislates to the object, Hegel is a more authentically transcendental philosopher even than Kant. For those, however, who emphasise Hegel's affinities with Schelling and the project of *Naturphilosophie*, which de-centres the constitutive function of the subject with respect to the natural domain, Hegel represents a departure from Kantian transcendentalism and the articulation of a speculative position which attempts to derive subjectivity from objectivity. Any adequate treatment of his relation to the Critical philosophy must, however, offer an account of how Hegel understands the latter to be 'sublated' in his own system of absolute idealism – that is, of how the Hegelian position is supposedly implicit in the Kantian, and may be understood as its organic self-development, or as the self-overcoming of its own incomplete development. As such, it would seem, Hegel must understand his own idealist position *both* as the completion, realisation, or 'truth' of Kant's more 'embryonic' transcendental philosophy, *and* as the refutation of trans-

centualism. For Hegel, then, transcendental philosophy must somehow be something preserved, developed, and, at the same time, overcome.

The already complex matter of Hegel's relation to transcendental philosophy is further complicated, however, by the related issue of his proximity to naturalism – a position which Kant describes in his *Prolegomena to any Future Metaphysics* as holding that “nature is sufficient unto itself”,² without, therefore, needing to rest upon the a priori constitutive activity of the transcendental subject. As a number of scholars, such as Pinkard and DeVries, have remarked, Hegel shares much in common with certain forms of naturalism, particularly in terms of his apparent commitment to the continuity of humanity with the natural domain. However, insofar as naturalism is widely understood to be antithetical to transcendental philosophy, it may seem that the closer Hegel comes to either position, the further he must therefore depart from the other. Whereas transcendentalism is generally associated with a commitment to the project of first philosophy and the a priori grounding of the natural sciences, naturalism is frequently thought to champion the continuity of philosophical and empirical modes of understanding and explanation. Transcendentalists often lean towards a species of idealism and are dubious of the prospects available for a naturalistic understanding of consciousness and representation, whereas naturalists are typically inclined towards forms of realism and are more willing to treat mind and meaning as natural phenomena. In these respects and others, naturalism and transcendental philosophy appear entirely incompatible, and to defy even Hegel's impressive capacity for the synthetic integration of apparently opposed positions.

The following offers an interpretation of how Hegel may be understood to integrate naturalist and transcendentalist themes within his overarching system of absolute idealism. Special emphasis is given to how Hegel proposes to complete Kant's Critical project by showing the alleged efforts of reason to limit its own speculative ambitions to be self-defeating, so that Kant in fact presupposes an Absolute viewpoint which he does not properly make thematic. From the perspective of the Absolute, however, Hegel maintains, the difference between nature and subjectivity is overcome, so that there is no dramatic separation between the naturalist and transcendentalist perspectives. Ultimately, it shall be claimed, Hegel proposes to overcome the limitations of Kant's transcendental project *from within* by showing how the final synthesis to which reason aspires may be achieved and the radical duality of subject and object overcome in the unity of the Absolute Idea.

² KANT, IMMANUEL, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, translated by James W. Ellington, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2001, p. 363.

1. Naturalistic Interpretations of Hegel

In a remarkable reversal of interpretations of his work standard, at least amongst analytically-trained commentators, since the early twentieth century, it is no longer unusual to find Hegel claimed as a 'naturalist' of sorts, who renounces supernatural entities of every description and seeks to accommodate rational norms, processes and ideals entirely within the scope of the natural domain. Whereas Taylor's landmark 1975 study is characteristic of a period during which even those who were sympathetic to Hegel understood his idealism as a speculative metaphysical position which downgrades the ontological status of natural phenomena to mere appearances ancillary to the super-sensible process of an Absolute Mind's self-articulation, such 'spirit monist' interpretations are very much out of favour amongst contemporary Hegelians.³ Far more representative of current trends in Hegel scholarship is Pinkard's account of Hegel's idealism as a naturalistic position concerning the social and historical operations by which agents are able to emerge from within the natural domain and develop a self-conception, all without recourse to super-sensible agencies, whether divine or otherwise.⁴

For Pinkard and other such 'naturalistic' interpreters of his system, Hegel acknowledges no field of entities ontologically independent of that discovered to agents by means of sensible experience, nor does he recognise any demand for noumenal or intelligible characteristics of the subject in order to account for the possibility of freedom and practical reason. Such Kantian manoeuvres, intended to safeguard practical reason and moral agency against intrusions from a deterministic natural domain, are redundant, it is maintained, given a less restrictive conception of nature than Kant is prepared to countenance, at least outside of his *Critique of Judgement*, and it is therefore unnecessary to look elsewhere than to naturally- originating explanatory resources in order to make sense of how freedom and responsibility are possible. According to such naturalistic interpretations, nature need not be understood as a by-product of an Absolute Mind's self-contemplation in order for it to be recognised as accommodating, rather than foreign to, reason and rational norms.

All the same, even the most enthusiastic champion of a naturalistic interpretation of Hegel would acknowledge that Hegel's naturalism is importantly distinct from that which is standardly opposed to transcendental philosophy, at least amongst contemporary analytic philosophers. Certainly, it is very misleading, to say the least, to claim Hegel as an ancestor of Quine, whatever

³ TAYLOR, CHARLES, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

⁴ See, for instance, PINKARD, T., *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

interesting similarities may be identified between these two philosophers. Indeed, where commentators have spoken of Hegel's 'naturalism', they have very often distinguished between 'conservative' or 'exclusive' and 'liberal' or 'inclusive' naturalist positions, identifying Quine with the former and Hegel with the latter.⁵ According to McDowell, for instance, in terms of its anti-nominalistic and anti-scientistic credentials, Hegel's naturalism has far more in common with Aristotle's than with Quine's.⁶

Even assuming that his naturalism is of a more inclusive and reconciliationist variety does not, however, by itself eliminate the aforementioned concern about Hegel's relationship to transcendental philosophy, for there remain several issues upon which the transcendentalist and the liberal naturalist appear to be at odds and to resist the general Hegelian integrationist strategy. One particular point of contention concerns the relation of philosophy to the empirical sciences. As DeVries noted as long ago as 1988:

A fight has been brewing amongst Hegel scholars, one that has been kept quiet because the field is small. It is not quite the old battle between left and right Hegelians, which centred on religious and social issues, but a new (though related) battle centred on the correct Hegelian treatment of the empirical sciences. The disagreement is over whether philosophy itself emerges out of them and depends on them in some real sense (this would be the position of the Hegelian left, I suppose) or comes to the empirical sciences from outside, with a fund of knowledge both independent of and superior to that of the empirical sciences (the position of the right).⁷

After declaring for what he here presents as 'the Hegelian left', DeVries announces that "I read Hegel as a great naturalist, as one who saw man as arising out of and continuous with nature and capable of being understood only in this natural context".⁸ This, presumably, would leave a priori transcendentalist interpretations of Hegel's position with respect to the natural sciences occupying what DeVries indicates to be 'the Hegelian right'. Certainly the disagreement which DeVries identified over thirty years ago has become more high-profile with more recent scholarly interest in Hegel's philosophy of nature and its relation to his philosophy of spirit. Here Stone's 'strong apriorist' interpretation of Hegel's philosophy of nature may be contrasted with Pinkard's a posteriori approach for a helpful indication of the

⁵ See, for instance, DE CARO, M. y MACARTHUR, D., *Naturalism in Question*, Harvard, M.A.: Harvard University Press, 2008, for comparisons between naturalism of 'conservative' and 'liberal' forms.

⁶ See, for instance, McDowell (1994) and McDowell (2009).

⁷ DeVries (1988) xii.

⁸ DeVries (1988) xii.

scope for disagreement in this matter.⁹ Such disagreement might also serve to illustrate the difficulties of reconciling transcendentalism and naturalism even within Hegel's omnivorous system.

2. Hegel and Kant

Hegel's debt to the Critical philosophy is well-captured in Moore's observation that:

Hegel believes, just as Fichte believed, that a bald naturalism cannot do justice to the phenomenon of subjectivity. For subjectivity cannot be understood merely as an epiphenomenon of objectivity, certainly not of the objectivity of the natural world. Rather, as Kant's Copernican revolution has taught us, the objectivity of the natural world must itself be understood as grounded in subjectivity – if only as one half of a mutual grounding of each in the other. The natural world is itself constituted in part, by the concepts that we use in thinking about it. To deny this would in Hegel's view be retrograde.¹⁰

According to Moore (who describes Hegel's metaphysics as 'transcendentalism cum naturalism'), Hegel applauds the object-constitutive function which Kant introduces into rational subjectivity and celebrates this as a monumental advance in the philosophical understanding of humanity's awareness of its own autonomous and self-determining status. What is more, insofar as the concepts in terms of which the natural world is intelligible to the subject are, at least in their general outlines, identifiable a priori by means of a logic which precedes the philosophy of nature in Hegel's system, this too marks a point of continuity between Hegel and transcendentalism. As Stone explains in her 'strong apriorist' approach to Hegel's philosophy of nature, Hegel may be understood therefore as identifying certain a priori conceptual forms to which natural phenomena must conform while remaining at liberty to introduce into such outlines an a posteriori content of their own.

Moore is quick to point out, however, that the subjectivity in which the object is grounded is for Hegel something infinite, rather than something finite, as for Kant. For Hegel, of course, 'infinity' is a term more properly ascribed to that which is not limited by something 'other' to itself than to

⁹ See STONE, A., *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*, Albany, N.Y.: SUNY Press, 2005; and PINKARD, T., *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

¹⁰ MOORE, A.W., *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 167.

a mathematical series to which units may be added indefinitely. Hence, by calling the subjectivity in which the natural domain is grounded 'infinite', Hegel means for it to be understood as 'including' nature within itself, rather than opposing it as some alien 'other' by which it is thereby confined.

Such an understanding of subject and object as non-oppositionally related –so that neither excludes the other– is, moreover, crucial to making sense of how it might be possible for Hegel to integrate features of both naturalism and transcendentalism and how, depending upon the perspective from which Hegel's system is examined, he might be claimed either as a naturalist or as a transcendentalist. More specifically, Hegel can be seen to understand naturalism as the fulfilment of transcendentalism and transcendentalism as the fulfilment of naturalism. That is to say, a properly developed naturalism is, for Hegel, a species of transcendentalism and a properly developed transcendentalism is a species of naturalism. Whether one begins from the perspective of the object or from that of the subject then, one shall, according to Hegel, be naturally led to the other. Hegel's philosophy of nature is intended, of course, to trace the logical process by which object-centred thought becomes subject-centred, and hence of why one cannot properly conceive of nature without giving an account of the subject. For Hegel, however, one can no more give an account of the subject without giving an account of nature than one can give an account of nature without giving an account of the subject. Hence, it is important to make sense of why, according to Hegel, the subject-centric perspective must transform itself into an object-centric perspective, or why naturalism is the 'fulfilment' or 'truth' of transcendental philosophy. This, however, is very close indeed to explaining why Hegel understands Kant's philosophy to be 'sublated' in his own.

3. Hegel's Idealism as the Self-Completion of Kant's

It is a central commitment of the Critical philosophy that human reason assigns itself tasks the solutions to which it is absolutely incapable of providing. For Kant, human reason is permanently condemned to the awkward predicament of seeking to determine the unconditional grounds of empirical phenomena when the scope of its possible knowledge is necessarily restricted to the domain of appearances conditioned by the subject's a priori forms of sensible intuition. What is more, it is not because of any faulty reasoning - which might therefore be corrected - that reason finds itself repeatedly tempted to speculate about matters of which it can know nothing. Rather, it is precisely because of humanity's capacity for reason that it experiences the temptation to explain the ultimate conditions of the synthetic unity of

the system of nature as a whole. Because of the finitude of the human intellect, however – its dependence upon deliverances of sensible content from a source exterior to itself – human reason is therefore left constantly straining against its own boundaries. Reason's only consolation in the unenviable scenario which Kant portrays is that it is entitled to a purely regulative employment of its ideas of the unconditioned, and hence to think of the world 'as if' it were so structured that further scientific investigation would constantly approximate an ideal of complete systematic unity, which must nonetheless remain as a target to be approached but never reached.

For Hegel, of course, such an account of reason's predicament is wholly inadmissible, and reason sets itself no tasks which it cannot accomplish. That he thinks Kant's merely regulative role for reason intolerable is apparent when Hegel remarks, in the *Science of Logic*, that:

In reason, the highest stage of thought, one ought to have expected the Notion to lose the conditionedness in which it still appears at the stage of understanding and to attain to perfect truth. But this expectation is disappointed. For Kant defines the relation of reason to the categories as merely *dialectical*, and indeed takes the result of this dialectic to be the *infinite nothing* – just that and nothing more. Consequently, the infinite unity of reason, too, is still deprived of the synthesis, and with it the beginning [...] of a speculative, truly infinite Notion; reason becomes the familiar, wholly formal, merely regulative *unity of the systematic employment of the understanding*. It is declared to be an abuse when logic, which is supposed to be merely a *canon of judgement*, is regarded as an *organon* for the production of *objective* insights. The notions of reason in which we could not but have an intimation of a higher power and a profounder significance, no longer possess a *constitutive* character as do the categories, they are *mere* Ideas; certainly we are *quite at liberty* to use them, but by these intelligible entities in which all *truth* should be completely revealed, we are to understand nothing more than *hypotheses*, and to ascribe absolute truth to them would be the height of caprice and foolhardiness, for they- *do not occur in any experience*.¹¹

For Hegel, it would seem, to admit for reason no more than a regulative status is to concede the impossibility of completing the task of synthesis which conceptual thought assigns itself in the face of any manifold. The Ideas of pure reason, to which Kant denies any object-constitutive function, are not in his view historically contingent representations but originate a priori in the capacity for rational thought and form a part of the thinking subject's conceptual inventory because they are necessary to complete the work of synthesis

¹¹ HEGEL, G.W.F., *Hegel's Science of Logic*, translated by A.V. Miller, Amherst, N.Y: Humanity Books, 1969, pp. 589-90.

which begins with the faculties of sensibility and understanding. By refusing to allow that human reason can complete its self-assigned tasks, Kant advances a position which is, in Hegel's view self-frustrating and a classic example of the internal tensions which must befall any philosophical outlook short of his own absolute idealism. On the one hand, Kant's self-critique of reason is intended to fix the boundaries of its own legitimate employment. On the other hand, Kant presents reason as incapable of respecting those very limits which it sets for itself. Thankfully, according to Hegel, the key to overcoming such an account of reason as self-frustrating is already implicit in Kant's own position, and needs only to be further developed and elaborated. Once this is done, however, and it is seen how reason is not prevented from completing its self-assigned tasks, transcendental philosophy need no longer be understood as necessarily opposed to naturalism.

The key step to overcoming the finitude of Kant's idealism, according to Hegel, is to recognise that the very project of self-limitation by means of which Kant intends to circumscribe a realm of possible knowledge distinct from a domain of which one can know nothing is itself self-undermining. In Hegel's view, the cognitive capacities by means of which a boundary is drawn between the knowable and the unknowable cannot themselves fall within the boundary in question, so that the very act of drawing such a boundary implies that one must have done so from a perspective external to that boundary. Hence Hegel remarks that "Even if the topic is that of finite thought, it only shows that such finite reason is infinite precisely in determining itself as finite; for the negation is finitude, a lack which only exists for that for which it is the sublatedness, the *infinite* relation to self".¹² With the recognition, however, that reason cannot permanently confine itself to a finite sphere excluded from certain forms of metaphysical understanding there are no grounds to suppose that reason is necessarily incapable of completing its self-assigned task of grounding the synthetic unity of the system of nature in unconditional grounds.

Rather, as Hegel maintains, whatever finite sphere reason happens to operate within at a certain time and place must be the result of reason's not yet having achieved an explicit consciousness of its total autonomy – of its not yet being for-itself what it is in-itself.

With the achievement of such an absolute standpoint, however, and the Ideal of Pure Reason – which Kant presents as the unconditional ground common to subject and object – the subject loses that priority which, for the transcendental philosopher, it enjoys in relation to the object, both being

¹² HEGEL, G.W.F., *Hegel's Philosophy of Nature*, translated by A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 385.

grounded in a deeper source of synthetic unity. Contrary to the allegations of some of his most vocal critics then, Hegel escapes the limitations of Kant's transcendental idealism not by resorting to a pre-critical dogmatic metaphysics but rather by seeing the transcendental project through to completion in such a fashion that reason is finally able to complete its self-assigned tasks.

The outcome of that idealist project which Kant initiates and which is ultimately realised in Hegel's own system is not therefore, according to Hegel, a spirit monism which eliminates the independence of nature. Rather, it is a refined species of naturalism whereby the finitude of the subject is overcome from within and its unity with nature grasped as grounded in the unconditioned Idea. Indeed, according to Hegel, the supposed dichotomy between naturalism and transcendental philosophy is, like that alleged to obtain between liberalism and communitarianism, a mere appearance resulting from the failure to recognise the unconditional grounds of the synthetic unity of two positions which, viewed independently of such grounds must seem incompatible with one another. Far from belonging to an antiquated era of speculative metaphysical excess then, Hegel is directly relevant to on-going debates between naturalists and transcendental philosophers and, it might be hoped, be able to contribute much of value in mediating a viable reconciliation between contemporary forms of naturalism and transcendentalism.

Bibliography

- DE CARO, MARIO y MACARTHUR, DAVID, *Naturalism in Question*, Harvard, M.A.: Harvard University Press, 2008.
- HEGEL, G.W.F., *Hegel's Science of Logic*, translated by A.V. Miller, Amherst, N.Y.: Humanity Books, 1969.
- HEGEL, G.W.F., *Hegel's Philosophy of Nature*, translated by A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1970.
- KANT, IMMANUEL, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, translated by James W. Ellington, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2001.
- MOORE, A.W., *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- PINKARD, TERRY, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- STONE, ALISON, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*, Albany, N.Y.: SUNY Press, 2005.
- TAYLOR, CHARLES, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

El Dios de Heschel. Aproximaciones a lo absoluto

Heschel's God. Approaches to the Absolute

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ¹

Universidad de Guadalajara, Guadalajara
hector.sevilla@academicos.udg.mx

RESUMEN

A partir de las reflexiones de Heschel, el artículo alude a que no hay modo de demostrar a Dios, pero tampoco hay forma de eludir la encrucijada de su existencia y de su posible pasión por el hombre. Se otorga especial atención a mostrar que la noción sobre la perfección o la eternidad de Dios está sujeta a la percepción humana condicionada. En ese sentido, no hay manera de conocer a Dios sino a partir de la admisión de que es Él quien nos busca. La idea de Dios en Heschel, más que una conceptualización, constituye una invitación a trascender la punzante fantasía de controlar lo inefable.

Palabras clave: divinidad, religión, espiritualidad, asombro, misterio.

ABSTRACT

Based on Heschel's reflections, the article alludes that there is no way to demonstrate God, but there is also no way to avoid the crossroads of his existence and his possible passion for man. The text pays special attention to showing that the notion about the perfection or eternity of God is subject to conditioned human perception. In this sense, there is no way to know God, except from the admission that it is He who seeks us. The idea of God in Heschel, more than being a conceptualization, is an invitation to transcend the stinging fantasy of controlling the ineffable.

Keywords: divinity, religion, spirituality, amazement, mystery.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1055-6059>

1. Breves matices de la obra y vida de Abraham Heschel

Heschel nació en Varsovia en 1907 y vivió en una familia de ancestros jasídicos. Estudió filosofía en la Universidad de Berlín y obtuvo su doctorado poco antes de su grado rabínico. La disertación que fue producto de sus estudios doctorales constituyó la base de un texto ampliado que se publicó con el título de *Los profetas*. En 1937 aceptó ser director de la *Mittelstelle für Jüdische Erwachsenen Bildung* "tras aceptar una invitación directa de Martin Buber",² quien gustaba de sus obras y mantuvo una correspondencia teológica con él. Heschel fue reconocido, desde ese momento, por integrar una alta capacidad intelectual y un desarrollado instinto artístico. De acuerdo con Shatzky, quien escribió la introducción de *La tierra es del Señor*, Heschel poseía "una profunda erudición, el ardiente espíritu jasídico y la intuición artística".³

A los pocos días de que diera inicio la Segunda Guerra Mundial, Heschel se trasladó a los Estados Unidos e impartió clases de filosofía y de estudios rabínicos en el *Hebrew Union College*, ubicado en Cincinnati. Luego de cinco años se trasladó al *Jewish Theological Seminary of America*, donde laboró como profesor de ética y misticismo judío a partir de 1945. Bizzell asegura que "Heschel era un maestro amado que inspiró a muchos para incorporar la observancia judía tradicional en la vida moderna".⁴ Durante toda su vida se mantuvo activo y disciplinado, informándose hasta el final de lo que sucedía en su contexto. Se sabe que "el día de su muerte se encontró en su cama un texto jasídico junto a un libro sobre la guerra en Vietnam".⁵ Así, vivencia religiosa y compromiso ciudadano lo acompañaron como actitud constante.

Según Jacob y Noam Neusner, "Heschel fue el más grande pensador religioso sobre el judaísmo del siglo XX, en el este u oeste; ciertamente el más profundo y de mayor peso de entre los teólogos judíos que alguna vez han trabajado en los Estados Unidos".⁶ Lo anterior no es cosa menor si se toman en cuenta las condiciones sociales de ese país en la década de los 70, de modo que Heschel supo adaptarse al ámbito laico para generar un asentamiento reflexivo que resultó propicio. Además, su interés por conectar con las problemáticas sociales lo acercó a Luther King y le permitió lograr el objetivo de "transmitir la esencia de la espiritualidad judía tradicional a lectores que vivían en diferentes situaciones

² CHESTER, M., *Divine pathos and human being*, Birmingham: University of Birmingham, 2000, p. 18.

³ SHATZKY, J., "Introducción", en HESCHEL, A., *La Tierra es del Señor*, Buenos Aires: Candelabro, 1952, p. 5.

⁴ BIZZELL, P., "Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race", en *Voices of democracy*, núm. 1, 2006, p. 5.

⁵ DRESNER, S., *Heschel, Hasidism and Halakha*, New York: Fordham University Press, 2002, p. 3.

⁶ NEUSNER, J. y NEUSNER, N. (eds.), *To Grow in Wisdom: An Anthology of Abraham Joshua Heschel*, Lanham (Maryland): Madison Books, 1990, p. 3.

sociales”.⁷ Por todo lo anterior ha resultado de especial importancia, tal como asegura Merkle,⁸ explorar su vida y pensamiento.

En su veta incluyente, Heschel colaboró para el crecimiento de otros pensamientos y perspectivas religiosas. Por ello, Starkman no duda en plantear que “más que nadie [...] ayudó a los judíos buscadores a ganar visión para coincidir los elementos humanistas y cristianos en el judaísmo y viceversa”.⁹ La importancia de la teología profunda de Heschel ha sido recalcada también por Tucker,¹⁰ quien coloca sus obras al nivel de los libros teológicos más importantes que están dirigidos a los rabinos. A pesar de que Heschel sigue siendo un referente en el ámbito judío y en los Estados Unidos, su figura y pensamiento han sido poco consideradas en las indagaciones religiosas y filosóficas de América Latina.

Levenson adjudica la fama e importancia de los libros de Heschel en las comunidades cristianas en función de la “profunda absorción de los valores protestantes”¹¹ que Heschel precisó durante su etapa formativa doctoral en Berlín. Sus textos no fueron diseminados como si se tratase de una lectura sencilla o superficial, al contrario: eran textos de cabecera para los pensadores e intelectuales del ámbito religioso. De hecho, “durante una famosa entrevista con el Papa [Paulo VI], éste agradeció al Dr. Heschel por sus libros, diciéndole que se consideraba como uno de sus alumnos”.¹²

A propósito de la muerte de Heschel, Meyer aludió con solemnidad y regocijo una cita de Kenneth Woodward publicada en la revista *Newsweek* del 8 de enero de 1973: “Su deceso tuvo dos bendiciones: su fin había sido sereno –señal de que ‘Dios había besado su alma’, como lo expresa una antigua metáfora judía– y se produjo tal como lo desearía cualquier judío piadoso, justo en el *Shabat*”.¹³

2. Sobre Dios

Heschel reconoció que no hay modo de corroborar a Dios. En concreto, “se puede dudar de la revelación o afirmarla; lo que no se puede es negar-

⁷ LEVENSON, J., “The Contradictions of A. J. Heschel”, en *Maj’shavot / Pensamientos*, vol. 37, núm. 1, 1999, p. 27.

⁸ MERKLE, J., *Abraham Joshua Heschel: Exploring His Life and Thought*, New York: Macmillan, 1985.

⁹ STARKMAN, M., “Abraham Joshua Heschel: The Jewish Writer and Thinker”, en *Conservative Judaism*, vol. 28, núm. 1, 1973, p. 75.

¹⁰ TUCKER, G., “Heschel’s Torah min ha-shamayim. Ancient theology and contemporary autobiography”, en *Conservative Judaism*, vol. 50, núms. 2-3, 1998, p. 55.

¹¹ LEVENSON, J., “The Contradictions of A. J. Heschel”, p. 28.

¹² MEYER, M., “In memoriam”, en HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987, p. 11.

¹³ MEYER, M., “In memoriam”, p. 12.

la o demostrarla". No obstante, para el rabino existe una opción definitiva: "si Dios está vivo, la Biblia es Su voz".¹⁴ Es preciso contextualizar esta idea y compararla con otra advertencia hescheliana: "Dios es infinitamente más sublime de lo que los profetas fueron capaces de comprender, y la sabiduría divina es más profunda de lo que la Torá contiene en su forma presente".¹⁵ La aparente contradicción podría referirse de manera más concreta: ¿de qué manera la Biblia es la Voz de Dios si, al mismo tiempo, lo que han dicho los profetas no logra expresarlo? De acuerdo con Heschel, la Biblia habla de Dios y es su Voz proyectada a la comprensión humana, la cual no es capaz de asimilar fidedignamente lo que es Dios; de tal modo, él cree que la Biblia es la Voz de Dios al hombre, pero que no engloba ni agota lo que es Dios.

Es inevitable la discusión respecto de cuál es el libro sagrado en el que Dios manifiesta su Voz, dando por sentado de que hay un Dios que tiene Voz y que nos la quiere compartir. A pesar de que es un lugar común asegurar que tal Voz se encuentra presente en cada uno de los textos, lo cual parece más una estrategia de conciliación que una conclusión teológica, es preciso comprender el mensaje que se desprende de los textos y la influencia que produce en el espectro cultural y personal. A pesar de que cada creyente de las religiones monoteístas asume que la revelación está presente en el libro de su elección (y predilección), conviene una porción de medida, mediante la cual se asuma que Dios no puede ser reducido a lo que pueda decirse de Él. Esa es también la posición de Heschel, con la cual no echa por tierra ni contradice su afirmación respecto a la Biblia. El rabino evadió el fundamentalismo y escapó del fanatismo al enunciar: "De esto estoy seguro: Su esencia [de Dios] es diferente de todo lo que soy capaz de saber o decir. Él no es sólo superior, Él es incomparable".¹⁶

Si bien Dios es más de lo que se dice de Él, Heschel no elude proponer algunas vetas para la comprensión de Dios, de acuerdo con lo que fue su propia vivencia espiritual. En primer lugar, manifiesta que "Dios es el sentido que está más allá de lo absurdo. Vaya adonde vaya, tropiezo con lo absurdo".¹⁷ Visto así, aun en la incongruencia humana y en la discordancia de las conductas de los hombres y sus aspiraciones, a pesar del exilio de la razón o de la supresión injusta de los derechos humanos, Dios sigue presente en la absurdidad, en el caos y en la maleza del sinsabor de cada existencia que respira el maloliente hedor de la violencia y la estulticia.

¹⁴ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984, p. 314.

¹⁵ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 335.

¹⁶ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1982, p. 117.

¹⁷ HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987, p. 362.

Asimismo, Heschel señala que “Dios es uno; sólo Él es real”.¹⁸ De tal modo, reconoce que Él es todo en todas partes. Recurriendo a su diligencia filosófica, el teólogo se defendió de las críticas sobre su panteísmo, al aludir que “Uno en un sentido metafísico significa integridad, indivisibilidad. Dios no está en parte acá y en parte allá; está todo acá y todo allá”.¹⁹ Sin embargo, si bien Dios está en todas partes *no es* como las cosas son; por ello, la idea de que el hombre es como Dios no era admisible en su pensamiento. En ese sentido, precisó que “Dios nunca es humano, y el hombre nunca es divino”.²⁰ En la primera sentencia descalificó tenuemente la posibilidad de la Trinidad católica, en la cual se proyecta la llegada al mundo de Dios hecho hombre.

Persiste una controversia: ¿de qué modo Dios es Uno y es todo, a la vez que no puede decirse que es igual a lo que no es Él? En la idea de Heschel, “Uno significa único, sin par”,²¹ y al mismo tiempo, en función de que no es indivisible, no puede existir a la manera de fracciones de sí. Por el contrario, Dios no es las cosas, pero las cosas lo contienen al ser provenientes de la Fuente.

De lo anterior se desprende otra noción: Dios es la Fuente. La concepción hescheliana de la divinidad incluye la referencia a su esencia dinamizadora de lo existente, su calidad de Origen. Tal idea guarda cierta semejanza con la expuesta por Aristóteles al mencionar la cualidad de Motor en el Ser inmóvil. Cabe apuntar con claridad que la distinción entre el enfoque del nacido en Estagira y el proveniente de Varsovia consiste en que el segundo observó a Dios como una Fuente que no es inmóvil, si bien sí produce la atracción amorosa de los seres hacia Él. En tal óptica, Heschel proclama que “Dios es el centro al cual tienden todas las fuerzas. Él es la fuente, y nosotros somos el fluir de Su fuerza, el flujo y reflujo de Sus mareas”.²² El Dios que contempla Heschel provoca que el hombre vaya hacia afuera de Dios, es decir, lo promueve como hacedor; en cambio, la atracción del Motor Inmóvil aristotélico conduce al hombre (y a las cosas) a su regreso y reintegración con el Motor.

En la esencia de la noción hescheliana existen algunas características notables enunciadas en relación a Dios. Una de ellas es que se Él se encuentra más allá de la realidad. En su cualidad de ser Uno, Dios no puede estar preso en la esfera del mundo o en la dimensión humana, de modo que “la unidad no está dentro de la realidad, sino más allá de ella”.²³ En la óptica transpersonal que acontece en la deidad, la aparente dicotomía se vuelve también unidad.

¹⁸ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 118.

¹⁹ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 122.

²⁰ HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, pp. 226-227.

²¹ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 117.

²² HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 3, Buenos Aires: Paidós, 1973, p. 252.

²³ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 112.

De esto se explica que, “en la oscuridad, Dios se hace más claro y se siente más cercano”.²⁴ El desvelo de Dios es posible en medida que no sea velado por lo dicho de Él. En franca sintonía con lo descrito, el yo de cada individuo no es el yo de Dios, porque Él no puede estar subordinado a una identidad como tal. Así, Heschel asume que “lo que para mí es un ‘yo’ es, en primer lugar y esencialmente, un ‘ello’ para Dios”;²⁵ de modo que el plano se mantiene distinto: el hombre no accede a Dios, sino que es Dios quien está en busca del hombre y se comunica con él.

Dios está necesitado del encuentro con el hombre, es Él quien lo busca y espera su respuesta. En esto Heschel contraviene la postura recurrente que postula la exclusiva responsabilidad del hombre y su obligación de ir a la persecución de Dios, merecerlo, encontrarlo o ganarse su iluminación. Para el rabino polaco,

las teorías de la religión comienzan por definir la situación religiosa como la búsqueda de Dios por parte del hombre y sustentan el axioma de que Dios permanece silencioso y oculto, despreocupado de la búsqueda del hombre. [...] La Biblia no sólo habla de la búsqueda de Dios por parte del hombre sino también de *la búsqueda del hombre por parte de Dios*.²⁶

La gracia ha sido ganada sin nuestra voluntad, la evidencia de ello es la existencia. Lo que cabe lograr es actuar con congruencia ante la gracia adquirida. La gracia se tiene, pero la disciplina permite vivir conforme a ella.

La idea de un Dios que necesita al hombre no es del agrado de quienes perciben o vislumbran un Dios alejado de las vicisitudes humanas, no contaminado por la ignominia y bajeza de los hombres y mujeres. Una postura similar fue planteada por Moshe Idel y otros cabalistas. En la óptica hescheliana, lo transpersonal admite la cercanía a lo humano, la promueve, la busca, la forja, la *desea*. La cuestión es más radical: “Toda la historia humana tal como se la describe en la Biblia puede resumirse en una sola frase: *Dios está en busca del hombre*”.²⁷ De tal modo, Dios no envía a un Hijo a mediar por Él, Dios es Uno, no trino, por ello la búsqueda ha iniciado por Su cuenta y elección, es el hombre a quien corresponde responder al cortejo de Dios.

Desmarcándose de la tradición filosófica occidental, sin volverse antifilosófico por ello, Heschel señala que “Dios no es el Desconocido; es el Padre, el Dios de Abraham; desde el fondo de los tiempos llega a nosotros la com-

²⁴ HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 2, Buenos Aires: Paidós, 1973, p. 65.

²⁵ HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, pp. 46-47.

²⁶ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 173.

²⁷ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 174.

pasión y la guía”.²⁸ Es evidente que la personificación de Dios como Padre, y no como Madre, merece una reflexión particular que podría ser fácilmente agrupada y signada dentro de los estudios socioculturales en torno a la religión, pero al menos en la reflexión hescheliana no conduce a una apropiación particularizada de un género, sino a una forma de evidenciar cualidades de protección, fortaleza y guía que son, usual y sesgadamente, reconocidas en el padre. El mensaje central que aporta Heschel al proclamar la paternidad de Dios es que ninguno está realmente excluido, lo cual trastoca y rompe la idea de exclusividad filial y selectiva que ha provocado tanto rencor antisemítico. En todo caso, “Dios significa: nadie está solo jamás, la esencia de lo temporal es eterno, el momento es una imagen de eternidad en un mosaico infinito”.²⁹

Si Dios es Uno, y es Padre, entonces es un solo Padre para todos. Heschel realiza una clara distinción entre las nociones de Dios enunciadas desde la academia filosófica y las proclamadas desde la vena bíblica:

El Dios de los filósofos es toda indiferencia, demasiado sublime para poseer un corazón o para echar una mirada a nuestro mundo [...], el Dios de los profetas es todo preocupación, demasiado misericordioso como para mantenerse alejado de Su creación. No sólo gobierna el mundo en la majestad de Su poderío, sino que se preocupa personalmente y hasta se conmueve por la conducta y el destino del hombre.³⁰

En este punto podría considerarse que Heschel comete una polarización que parece señalar que no hay manera de que se integre la visión filosófica y la consideración de la profecía, a pesar de que fue exponente vitalicio de lo contrario. Una conjunción de ambas posibilidades, no sólo en relación a la veta bíblica, sino en vinculación con las perspectivas religiosas, daría paso a una filosofía transpersonal.

En los textos de Heschel se recalca la noción de un Dios en constante disposición a encontrarse con el hombre. El profeta es un aliado de Dios en cuanto que transmite un mensaje que favorece el encuentro, no es un igual a Dios, pero, según la tradición, presta su voz para que la Voz sea aún más notable. En tal óptica,

la presencia de Dios en la historia, la manifestación de Su voluntad en los asuntos mundanos, son objeto del anhelo del profeta. Lo que ansía no es una experiencia mística en la noche, sino justicia histórica. La experiencia mística es la iluminación de un individuo; la justicia histórica es la iluminación de

²⁸ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 211.

²⁹ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 109.

³⁰ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 246.

todos los hombres, que hace posible que todos los habitantes del mundo aprendan la rectitud.³¹

Años después, Lévinas realizó denuncias similares, aludiendo a que el misticismo de las buenas conciencias no debe estar en contraposición de la justicia social, sino que el profetismo judío está en sintonía con la ética universal.

Otra idea fundamental en la teología hescheliana consiste en que Dios se hace presente en el tiempo de formas diversas, en consideración de la historia. Una consecuencia de ello es que “el hombre puede elevar su plegaria a Dios del mismo modo en todo lugar, pero Dios no le habla al hombre del mismo modo en todo tiempo”.³² De lo anterior se desprende que Dios está *atento* a lo que sucede con el hombre y que está *vivo*. En esto puede concordarse con Levenson cuando afirma que la intuición de un Dios viviente “continúa siendo tan relevante para la condición moderna –y una afrenta tan vital para la religión antropocéntrica– como lo era en los tiempos que Heschel formuló dicho pensamiento por primera vez”.³³

Por otro lado, el mundo no es distinto al hombre en cuanto a ser un recordatorio de Dios, por el contrario, comunica su grandeza. No obstante, “el mundo *no* es uno con Dios, y por ello Su poder no fluye sin impedimentos a través de todas las etapas del existir”.³⁴ Esto excluye la cruda aseveración de que los grandes desastres naturales son castigo de Dios o están referidos a su voluntad. Además, lo que el mundo manifiesta no agota, según Heschel, lo que Dios significa y de lo que es capaz. En todo caso, “la exterioridad del mundo comunica algo de la grandeza intrínseca de Dios, grandeza radiante que se expresa sin palabras”.³⁵ Podría discutirse sobre qué es lo que nos hace pensar que el mundo sea bello, toda vez que no hemos habitado en otro para poderlo comparar.

Entre las mayores controversias provocadas por la teología propuesta por Heschel se encuentra su aseveración de la emocionalidad de Dios. Es evidente que en su comprensión de las cosas, el rabino advierte que de la condición viva de Dios se desprende su potencial afectación. Naturalmente, si “Dios está vivo y tiene necesidad de amor y culto”,³⁶ se trata de un Ser en cuya existencia repercute y tiene consecuencia afectiva la respuesta del hombre. Que Dios sea afectado por el hombre o que mantenga con él una “relación apa-

³¹ HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 2, pp. 35-36.

³² HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 167.

³³ LEVENSON, J., “The Contradictions of A. J. Heschel”, p. 29.

³⁴ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 112.

³⁵ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, pp. 104-105.

³⁶ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 359.

sionada”,³⁷ lo hace aparecer, desde cierto enfoque, con menor autosuficiencia que los dioses paganos, los cuales no estaban expuestos a la intransigente respuesta humana, ni condicionaban su bienestar a razón de la sinrazón de cada hombre o mujer. No obstante, para Heschel, la necesidad de Dios es sinónimo de su amor y su grandeza y majestad; en sus palabras, “los dioses paganos tenían necesidades egoístas; el Dios de Israel sólo necesita la integridad del hombre”.³⁸ Distinguir si la necesidad y emotividad constituyen una debilidad o son, por el contrario, la pauta que asemeja a Dios con el hombre, engrandeciendo a este último sin disminuir al primero, es una veta digna de considerarse.

En la particular comprensión de Heschel, “Dios no está apartado ni es indiferente a nuestras alegrías y a nuestras penas”,³⁹ de lo cual se desprende que cada acto y pensamiento de todo hombre y mujer son sabidos por Él. Esto ha ocasionado perversas conclusiones de parte de algunos religiosos, presentando a Dios como una especie de pérfido voyerista que está a la caza de los pecados para recriminar al individuo. Alejado de tan enferma perspectiva, en el entretejido hescheliano, la presencia de Dios en el mundo y su saber en torno a los actos no lo reviste de un carácter de juez, sino que evidencia su categoría de absoluta presencia. Visto así, “Dios no mora en los cielos. Dios habita, si así lo creemos, en todo corazón que esté dispuesto a dejarlo entrar”.⁴⁰ En la cita es digna de escrutinio la expresión *si así lo creemos*, de la cual puede desprenderse la función condicionante de la elección del hombre. De no ser así, la idea de Dios presentada podría degenerar hasta convertirlo en una especie de acosador y constante perseguidor en búsqueda de amor.

Muy radical es la aseveración de un Dios afectado, pero lo es aún más la sola noción de un Dios infeliz. En la postura de Heschel, incluso Dios puede mostrar infelicidad y desasosiego, a razón de que “Él es muy infeliz cuando el hombre es infeliz. Pues está esa gran simpatía de Dios por el hombre”.⁴¹ Por otro lado, la alianza entre Dios y el hombre sólo es posible a partir de que existe un compromiso del segundo para permitir que el primero logre sus propios fines. Es obvio que de esto se produce una relación de mutua necesidad que bien podría asociarse a la dependencia. La mutua solicitud y expectativa es sintetizada del modo siguiente: “Dios tiene la necesidad del hombre para el logro de Sus fines, y la religión, tal como la entiende la tradición judía, es una manera de servir a esos fines, de los cuales nosotros tenemos necesi-

³⁷ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 246.

³⁸ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 247.

³⁹ HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, p. 237.

⁴⁰ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 254.

⁴¹ HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, p. 362.

dad”.⁴² En tal orden de conjeturas, el judío militante adquiere un sentido para su vida en la medida en que cumple con el proyecto de Dios y sublima la alianza entre ambos; esta manifestación no sólo es propia de un Padre con un hijo, sino que confirma una alianza, una asociación que trasciende a la vida del hombre particular y deviene en compromiso colectivo.

Del cumplimiento de la alianza, tras la aceptación que el hombre realiza para fungir como *herramienta divina*, éste obtiene claridad para comprender en mayor medida el pensamiento de Dios. La alianza, entonces, produce un intercambio y Dios comparte sus pensamientos. En torno a ello, Heschel señala que “los pensamientos de Dios son más elevados que los del hombre. No obstante, así como Él puede compartir los sufrimientos de sus criaturas, también éstas pueden compartir los pensamientos de Dios”.⁴³ De tal manera, si bien todos pueden ser referidos como hijos de Dios, sólo algunos penetran en su pensamiento, lo cual acontece en forma proporcional al compromiso con la alianza pactada.

Resultan radicales y significativas las aseveraciones de Heschel, lo cual es deseable en un místico comprometido. Si bien sus conclusiones son oportunidad para la experiencia o disposición a lo transpersonal, también constituyen un aliciente para el ejercicio filosófico. Enseguida se enuncian tres que son fundamentales: a) Si Dios es afectable existe potencia en Él, de modo que no es inmóvil. ¿Cómo afirmar a un Dios que es Uno y perfecto si su mutabilidad lo dirige al cambio y a la afectación potencial?; b) Si Dios depende del hombre para *su* felicidad, se implica que su poder es limitado y está sujeto a la elección de un ser inferior a Él; ¿cómo encaja esto en la visión que le es adscrita como Omnipotente?; c) Si Dios necesita al hombre para el logro de sus fines, entonces el cumplimiento de su plan es incierto; de ser así, ¿cuántos hombres y mujeres deben ofrendarse para que semejante *plan* amoroso se realice?

Los atributos que Heschel encuentra en Dios han sido discutidos, rechazados y aprobados según sea la óptica de quien realiza el juicio. Dos autores han pretendido explicar la motivación profunda que tuvo que el teólogo que nos ocupa. Kaplan señaló que “Heschel no describe a Dios, tal como es, sino las reacciones humanas frente a Su presencia”.⁴⁴ A su vez, la opinión de Chester⁴⁵ enfatiza que Heschel fue consciente del problema del antropomorfismo, pero como persona de profunda fe, necesitó mantener la inteligibilidad de algún tipo de lenguaje religioso y, por lo tanto, de la revelación bíblica. Resulta de especial interés esta última postura, justo por coincidir con la argumen-

⁴² HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 243.

⁴³ HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 1, Buenos Aires: Paidós, 1973, p. 267.

⁴⁴ KAPLAN, E., “Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel”, en *Maj'shavot/Pensamientos*, vol. 26, núm. 12, 1977, p. 30.

⁴⁵ CHESTER, M., *Divine pathos and human being*, p. 221.

tación que en su momento propuso Heschel para justificar la humanización de la Voz de Dios a través de la Biblia. De acuerdo con Heschel, la intención era que el texto fuese comprendido de mejor manera por el pueblo. En ese tenor, “la Biblia es la antropología de Dios más que la teología del hombre”,⁴⁶ de modo que todo debió ser filtrado para tener semejanza con las peripecias y situaciones humanas. Podría entonces detonarse una nueva opción reflexiva: ¿hasta qué punto es justificable la simplificación o atenuación y posible distorsión del mensaje para que sea entendido por la mayoría? ¿Dios habla y el hombre proclama su mensaje con su intercesión, o Dios calla y lo que nos corresponde es también el silencio ante su divino vacío?

3. Maneras de aproximarse a Dios

La realidad de lo divino no estaba en duda para Heschel. De acuerdo al rabino polaco, no puede hablarse de Dios como un Eso, pues su existencia no es lejana, sino cercana; a pesar de no ser humano, no es algo ajeno a lo humano. La visión hescheliana es radical en torno al tema de Dios, al punto de que es todo o es nada en la vida de las personas. Heschel reconocía que la inexistencia de Dios eliminaba toda posibilidad de sentido y valor a la vida. Por otro lado, incluso la religión sería una ficción si Dios no recibe la atención debida. En sus términos, “Dios no tiene ninguna importancia a menos que tenga una importancia suprema”.⁴⁷ En ese sentido, “sin Dios, el hombre no tiene sentido, y todo intento por fundar un sistema de valores basado en el dogma de la autosuficiencia del hombre está condenado al fracaso”.⁴⁸

En el enfoque dicotómico que Heschel presenta para ciertos temas, no existe un punto medio, de modo que Dios está vivo o sin vida. Por lo tanto, “sólo hay en esencia dos modos de comenzar: pensar a Dios como un ser libre y espontáneo, o como un ser inanimado; o Dios está vivo, o bien carece de vida”.⁴⁹ A pesar de que su vida resulta inacabable, el Dios del que habla Heschel no puede ser conocido directamente sino a partir de analogías. No obstante, detrás de los velos se encuentra la apabullante expresión de su magna esencia. En ese tenor, “conocer a Dios significa percibir la manifestación en Su enmascaramiento y percatarse del enmascaramiento en Su más radiante manifestación”.⁵⁰ ¿Qué motivos tendría Dios para enmascararse? ¿Por qué ese

⁴⁶ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, pp. 527-528.

⁴⁷ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 197.

⁴⁸ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 218.

⁴⁹ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 160.

⁵⁰ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 150.

Dios vivo no permite que el encuentro sea directo? En el enfoque hescheliano, el enmascaramiento que percibimos no es realmente de Dios, sino por nuestra percepción frente a Él. Algo similar enunció Buber al referir *El eclipse de Dios*.

Estar dispuestos a eliminar los maquillajes y velos supone permanecer atentos a las expresiones de Dios en su creación, puesto que “si el mundo es la obra de Dios, ¿no es lógico suponer que hay en Su obra signos de Su expresión?”⁵¹ En su perspectiva teológica, Heschel no consideraba a la Tierra como una madre, sino como una hermana que comparte la categoría de haber sido creada por Dios. De manera contundente, el rabino solía referir que el obstáculo para percibir la manifestación de Dios en la naturaleza consiste en pensarla autónoma y ajena a la expresión de un artífice. Así, “el hecho de que nuestra mente no consiga encontrar pruebas de la presencia de Dios es apenas una admisión implícita de que consideramos tan perfecta a la naturaleza como para que resulte imposible detectar huella alguna de su dependencia de lo sobrenatural”.⁵² El error se forja, en tal veta, a partir de la negación de la contingencia implícita en la naturaleza. Del mismo corte resulta la infructuosa premisa de la independencia humana.

El hecho de que Dios sea manifiesto en la naturaleza y en el hombre, no arroja la consecuencia de que es ellos. Cabe considerar que “Dios no es todo en todo. Está en todos los seres, mas *no es* todos los seres. Está en la oscuridad, mas no es la oscuridad”.⁵³ La idea de Heschel en este caso no requirió de comprobación alguna, de modo que denota cierta diferencia entre la argumentación científica y su ponderación religiosa. Aun en la postrimería de aceptar la manifestación de Dios en la naturaleza se corre un peligro: tomar el nombre de Dios como justificación de lo incomprensible o como pretendida explicación que resuelva las encrucijadas para las que no tenemos solución intelectual. Con semejante intención, “al darle el nombre de Dios a la ley suprema de la naturaleza, o al afirmar que el mundo nació a la existencia en virtud de su propia energía, lo único que hacemos es eludir la pregunta”.⁵⁴ Visto así, el mundo no es Dios, ni las leyes naturales lo constituyen, sino que ambas manifestaciones son presididas por la esencia divina.

Eludir a Dios mediante la manipulación de las ideas que se tengan de Él desestima el descubrimiento de lo inefable, lo oculta. En clara contraposición a la tradición clásica, Heschel considera que el mandato “Conoce a tu Dios” (I Crón. 28:9) resulta superior que el “Conócete a ti mismo” que es sugerido en el oráculo de Delfos. Por tanto, de acuerdo con su óptica, el imperativo

⁵¹ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 223.

⁵² HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 70.

⁵³ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 149.

⁵⁴ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 107.

categorico del hombre bíblico es el que tendría que predominar, sobre todo porque “no hay un autoentendimiento sin un entendimiento de Dios”.⁵⁵ La afirmación no puede ser menos que controversial, porque, si bien se comprende que Heschel alude a Dios como la esencia más íntima que radica escondida en la penumbra del abismo humano, no hay forma de garantizar que lo que sea que crea de Dios efectivamente lo es; por ende, la noción que se tenga sobre uno mismo estaría distorsionada a razón de la eficaz conducción del intelecto en torno a la deidad. No obstante, la eliminación de la noción de Dios en el camino al autoconocimiento tampoco redundaría en mayores certezas: si bien puede eliminarse un factor condicionante al dejar fuera a Dios, al menos conceptualmente hablando, no hay manera de eludir el resto de contingencias que someten, asfixian y dominan cualquier osadía de conocimiento auténtico de uno mismo.

La apuesta de Heschel consiste en depositarse por completo en Dios, de modo que, tras aceptar su supremacía en la propia vida, incluso el yo sea reducido o su influencia minimizada a tal grado que “adorar a Dios significa olvidar el yo; un acto extremadamente difícil, aunque posible”.⁵⁶ Cabe poner en tela de juicio si la afirmación de un Dios dador de sentido para nuestra vida, como si su misión fuese ofrecernos consuelo y protección, está dotada del mismo ego que quería ser ocultado. En otros pasajes de su obra, Heschel muestra conciencia de esa osadía y cuestiona: “¿Quiénes somos nosotros para valorar a Dios o aun para nombrarlo?”.⁵⁷

Si la perfección de Dios no puede ser referida por un ser imperfecto como el hombre, ¿cómo sabemos que es perfecto? Nuestra noción de perfección está cimentada en lo que conocemos, de lo cual deriva que llamar “perfecto” a Dios, a pesar de la brillantez del adjetivo, se encuentra construido por referentes humanos y terrenales que no conducen a la pureza de la deidad. Para Heschel, “la noción de Dios como ser perfecto no es de extracción bíblica”.⁵⁸ Incluso advierte que “el lenguaje bíblico se halla libre de semejante insolencia; sólo osó llamar perfectos, *tamin*, a “Su obra” (Deuteronomio 32: 4), “Su camino” (II Samuel 23:31) o a la “Torá” (Salmos 19: 7)”.⁵⁹ Llegados a tal punto, ¿cómo pretende Heschel facultar el conocimiento de sí cuando la fuente de tal se deposita en un Dios del que nada puede decirse con certeza? Tal parece que la puerta que se abre nos conduce al enigma y, más aún, a lo inefable, a la contemplación de un abismo que resulta cognitivamente avasallador por ser inescrutable.

⁵⁵ HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 3, p. 337.

⁵⁶ HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, p. 46.

⁵⁷ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 101.

⁵⁸ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 101.

⁵⁹ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 101.

Cuando el hombre afirma que Dios es un eterno misterio actúa como si conociese el significado de la eternidad o estuviese dotado de un cualificado conocimiento de Dios. Precisamente, “al atribuirle al ser último la condición de eterno misterio, afirmamos sin lugar a dudas que lo conocemos. Así, el ser último no es un Dios desconocido sino conocido”.⁶⁰ Resulta paradójico que en la afirmación de que algo es misterioso se aprecie un conocimiento de aquello sobre lo cual no se ha podido indagar; la invitación implícita consiste en reconocer el desconocimiento de Dios, sin aparentar con solemnidades o discursos que nos es propio o dominado.

Saber que no se sabe y reconocer el misterio es facultad del que conoce en el desconocimiento. En consonancia, “por sutiles y nobles que sean nuestros conceptos, en cuanto se tornan descriptivos, es decir definidos, confirman a Dios aprisionándolo en la trivialidad de nuestra mente”.⁶¹ Parte de la afirmación de Dios radica en la negación de nuestro dominio sobre Él, en el cálido menguar de nuestra violencia simbólica sobre su pureza incognoscible.

Dios no es un objeto que se piensa, pero en la intuición posible de su presencia existe una leve comprensión del misterio de lo humano. Visto así, “pensar en Dios no es encontrarlo como un objeto en nuestra mente, sino encontrarnos a nosotros mismos en Él”.⁶² Ahora bien, si no hay forma de ver a Dios, también podría cuestionarse la elección de llamarlo “Él” en vez de “Eso”, puesto que incluso la contemplación de su paternidad podría ser consecuencia de un deseo de filiación personal más que de un nexo de correspondencia vinculatoria. Heschel reconoce que “Dios es [...] totalmente invisible. Todo pensamiento acerca de él es tan inadecuado, que Él es casi impensable”.⁶³ Visto así, cada vez que uno piensa que su pensamiento de Dios es adecuado, se denota que existe equivocación. Si uno puede dudar de sus propias ideas de Dios, ¿por qué tendríamos que aceptar el carácter irrefutable de las aportaciones del Antiguo Testamento, escrito por personas dispares entre sí y de las que no conocemos más que su mensaje?

Es laudable el reconocimiento de que “todo intento de formular una teoría, de fijar un dogma, de definir el itinerario de Dios en la historia, es una farsa, llena de presunción”.⁶⁴ Si nos centramos en tan claro postulado, ¿cómo reconocer la elección divina hacia el hombre? En los mismos términos con los que Heschel aborda de manera radical, con un criterio de todo o nada, la Biblia y las premisas sobre Dios, cabría especular que sus ideas son la puerta a la con-

⁶⁰ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 223.

⁶¹ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 241.

⁶² HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 127.

⁶³ HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, p. 349.

⁶⁴ HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 2, p. 38.

ciencia de lo absoluto o son una completa farsa: lo suyo es una profecía de los tiempos contemporáneos o la reiteración de una añeja ficción milenaria.

No estamos obligados a creer en función de un mandato o de una tradición, sino que “lo que nos obliga a creer, es el choque con lo increíble”.⁶⁵ Visto así, Dios mismo es increíble, no hay modo de aceptar las premisas que de Él se formulan si se acepta que cualquier conclusión se encuentra cimentada en los parámetros humanos. Sin embargo, la imprecisión de las formulaciones conlleva el vislumbre de lo no dicho, de lo oculto, de lo que permanece en la oscuridad. Ahí, en la conciencia de lo inefable, se produce el encuentro con lo imperceptible, el roce de una brisa que no sopla y una voz que se silencia al ser oída, la mirada sin pupilas y el choque con el contorno de lo incorporeal. De tal manera, la tarea es “percibir o descubrir que somos conocidos [...] descubriéndonos como los objetos de Su pensamiento”.⁶⁶ El Cosmos se conoce a sí mismo a partir de la experiencia humana o la experiencia humana se *reduce* a incorporar en sí la magnitud del Cosmos.

La apuesta consiste en saberse visto y asombrarse hasta el punto de orientarse a una búsqueda sin fin, puesto que no se puede encontrar lo que ya se posee. El anhelo de Dios, el deseo de lo absoluto o la aspiración de lo transpersonal sólo es posible a partir de la noción de su posibilidad. Citando a Ovidio, Heschel afirma que “no existe deseo de lo desconocido”,⁶⁷ sino la añoranza de lo conocido. La suposición de que amamos a un Dios que no conocemos realmente es imposible. Lo que hacemos es condicionar su imagen y depositarla en alguna tergiversación de lo que entendemos por absoluto, perfecto o magnífico. Por ello, en la negación de lo sabido sobre Dios se abre la opción de penetrar a la intuición de lo inefable, al menos sabiendo que lo sabido no es un saber, sino la evidencia de un palpitante anhelo distorsionador. “La curiosidad es el estado de una mente en busca de conocimiento, en tanto que el asombro último es el estado de conocimiento en busca de una mente, es el pensamiento de Dios en busca de un alma”;⁶⁸ con estas palabras se admite que la presencia de Dios habita en el vacío, justo el que genera el asombro ante el misterio de lo inefable. El paso al encuentro con Dios es analógico a la disolución de las certezas sobre Él. En el punto de la incertidumbre plena, cuando esta es acogida como evidencia de comprensión, el asombro se mantiene y la falsa erudición disminuye al punto de engrandecerse por completo.

⁶⁵ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 73.

⁶⁶ HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 3, p. 335.

⁶⁷ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 182.

⁶⁸ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 73.

Es por esto que “toda comprensión de Dios es un acto de ser comprendido por Dios, toda visión de Dios es una visión divina del hombre”.⁶⁹ En ese entendido, la comprensión de Dios hacia el hombre ha sucedido de antemano, lo que falta es la comprensión de Su comprensión hacia nosotros, no la posesión de nuestra comprensión hacia Él. De tal modo, Dios no puede ser conocido mediante la visión humana; el conocimiento que de Él se tenga es Su conocimiento trasladado a la noción humana. El regreso a la conciencia, tras semejante encuentro con la pureza del vacío, sólo nos garantiza el residuo del asombro. Es por esto que cabe transmutar incluso la idea que se tenga sobre la oración. El rabino concluye: “No estoy dispuesto a aceptar el antiguo concepto de la oración como un diálogo. ¿Quiénes somos nosotros para iniciar un diálogo con Dios?”.⁷⁰ No hablamos con Dios, mucho menos pedimos que nos favorezca en nuestra vida, todo ello son figuraciones que, si bien producen bienestar psicológico, no están cimentadas en un auténtico hecho demostrable. Lo posible no es el diálogo, sino la integración de la visión humana en la divina, mediante la conciencia de ser comprendidos por Él, incluso en el silencio, sin plegarias o fórmulas preestablecidas, a menos que sean utilizadas para conducir hacia tal fin.

En la idea de Heschel, “para poder orar es necesario alterar el curso de conocimiento, pasar por momentos de retiro, entrar dentro de otro curso de pensamiento, mirar en una dirección distinta”.⁷¹ De tal modo, la reiteración de la costumbre no apunta a la consolidación de un descubrimiento, pues la fórmula misma es lo que cubre el misterio. Si bien Heschel admite que el teotropismo (el volverse del hombre hacia Dios) “es una estructura de experiencia que puede lograrse mediante la ejecución de actos rituales, oración, meditación”,⁷² no equivale a observar en cada uno de éstos la manifestación divina en nuestras vidas, ni puede asegurarse que constituyen la unión con Dios o la garantizan. Por el contrario, la disposición no tendría que ajustarse a momentos específicos elegidos según nuestra conveniencia o disposición; debemos estar preparados para recibir la iluminación en todo momento porque cada instante constituye una apertura. Por ende, “buscar a Dios está al alcance del hombre; encontrar a Dios, no lo está. [...] La gran intuición iluminadora no nos es dada a menos que estemos preparados para recibirla. Dios concluye, mas nosotros comenzamos”.⁷³ Con todo esto se muestra la noción hescheliana de un vínculo en el que no existe consolidación sin la elección del hombre.

⁶⁹ HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 3, p. 336.

⁷⁰ HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, p. 46.

⁷¹ HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 3, p. 251.

⁷² HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 3, p. 251.

⁷³ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 188.

No son momentos lo que nos llevan a la cúspide de lo más íntimo, sino que “al morar en el umbral de lo sagrado, experimentamos de manera inconsciente el influjo de su poder”.⁷⁴ Con todo esto, “Heschel nos ha mostrado que el *pathos* divino y el ser humano son dos lados de una relación. Hablar de uno u otro de manera aislada es un sinsentido teológico”.⁷⁵ De tal modo, la aproximación a Dios no debe ser tal, porque la idea misma de aproximarse supone una lejanía más constante que la cercanía e incluso refiere una distancia.

Si se trata menos de una aproximación y más de la conciencia de una permanente sintonía, entonces “es absurdo suponer que el hombre se halla ante Dios durante el transcurso de una experiencia o meditación, o durante la realización de un ritual. La relación del hombre con Dios no es un episodio. Lo que ocurre entre Dios y el hombre dura la vida entera”.⁷⁶ Sin importar que el hombre lo note, su existencia está presidida por una esfera de mayor orden que su propia entidad. Visto así, “toda existencia es coexistencia con Dios”.⁷⁷ Todo esto se mantiene a contrapelo de la posibilidad de errar, pues es reiterada la condición de incertidumbre; no hay forma de garantizar que la noción sea vuelta teoría para los demás ni de mostrar certidumbre sin ser pretencioso. Lo que se cree no se sostiene por una explicación subjetiva, porque “no es como un *yo* que nos aproximamos a Dios, sino mediante la comprensión de que hay un solo *Yo*”.⁷⁸ Si no es el yo el que se aproxima, entonces no hay aproximación tal, sino conciencia de la Unidad, una en la que no hay necesidad de aproximarse, del mismo modo en que no tenemos que dirigirnos al presente ni tratar de llegar hasta ahí porque siempre nos contiene.

Si acaso es verdad que “el ser humano está siempre visto en relación a Dios”,⁷⁹ tal como se manifiesta en lo propuesto por Heschel, no hay manera de eludir la conexión. Es altamente probable que nuestras elaboraciones personales o comunitarias en torno a la relación que Dios tiene con nosotros estén dotadas de condicionamientos y distorsiones, pero lo que parece indudable para el maestro judío es que “hay una interacción entre el hombre y Dios; desatenderla es un acto de insolencia. El aislamiento es un cuento de hadas”.⁸⁰

La dimensión de lo divino aparece llena de misterios, y al hombre le corresponde negar o aprobar. La elección humana importa para la respuesta a Dios, pero no fundamenta su existencia. Si Dios no existe no hay necesidad de su negación; por el contrario, si existe no hay forma de evitar su existencia

⁷⁴ HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, p. 439.

⁷⁵ CHESTER, M., *Divine pathos and human being*, p. 336.

⁷⁶ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 238.

⁷⁷ HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, p. 242.

⁷⁸ HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, p. 47.

⁷⁹ CHESTER, M., *Divine pathos and human being*, p. 268.

⁸⁰ HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 1, p. 55.

mediante el uso lingüístico o nuestros argumentos. El valor de una creencia debe ser juzgada en función de los actos que produce y no por la veracidad de su contenido; además, no basta con la mera afirmación de Dios: es necesario el compromiso social que de ello se desprende.

Conclusiones

No hay modo de demostrar a Dios, pero tampoco hay forma de eludir la encrucijada de su existencia y de su posible vinculación con la vida humana. A lo largo de la presencia del hombre en el mundo, muchas han sido las nociones de Dios; no obstante, cabe considerar que la Deidad es más de lo que se logre decir sobre Ella y que ninguna palabra la describe con totalidad. Para Heschel, Dios es el sentido, es Uno y es la Fuente, lo cual no evita que se encuentre más allá de la realidad. A pesar de su diferencia con el hombre, se mantiene la consideración de que éste porta una imagen de Él; así, Dios está en busca del hombre y está dispuesto a hablarle y salir a su encuentro mediante las maravillas del mundo y a través de un mensaje diferente que concuerda con cada tiempo e historia.

A pesar de las críticas que recibió, Heschel nunca dudó en señalar que Dios está vivo y necesitado de amor, motivo por el cual se apasiona con el hombre, quien además es pieza fundamental en el logro de los fines divinos. En retribución, Dios comparte sus pensamientos con quienes se disponen a su encuentro y al compromiso. Los atributos que Heschel encuentra en Dios constituyen una oportunidad de reflexión y, a la vez, invitan a la disposición vivencial.

La visión hescheliana de la divinidad no admite medianías: o es todo o es nada. Cuando un hombre busca a Dios puede comenzar por observar las expresiones de Dios en su creación, pero debe ser capaz de no eludirlo al suponer que la belleza natural es autónoma. La noción sobre la perfección o la eternidad de Dios están sujetas a la diminuta percepción humana, lo cual vela y dificulta el *encuentro* con lo inefable. Cuando se conoce a Dios se admite el desconocimiento sobre Él, de modo que sólo resta el asombro. La oración, por tanto, no debe convertirse en una especie de diálogo con Dios bajo la pretensión de que somos capaces de escucharlo a través del propio filtro; por el contrario: la recepción de la iluminación acontece cuando la vida entera es una oración y ésta es entendida como plena disposición para la conexión permanente entre el humano y Dios. En un plano así, tanto el teólogo como el ateo se encuentran y unen en la dimensión transpersonal, dejando de importar el aleteo de nuestra insignificante pretensión controladora o la punzante fantasía de conceptualizar lo inefable.

Referencias

- BIZZELL, P., "Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race", en *Voices of democracy*, núm. 1, 2006, pp. 1-14.
- CHESTER, M., "Divine pathos and human being", Tesis doctoral, Birmingham: University of Birmingham, 2000.
- DRESNER, S., *Heschel, Hasidism and Halakha*, New York: Fordham University Press, 2002.
- HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 1. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 2. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- HESCHEL, A., *Los profetas*, vol. 3. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- HESCHEL, A., *El hombre no está solo*, Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1982.
- HESCHEL, A., *Dios en busca del hombre*, Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984.
- HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987.
- KAPLAN, E., "Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel", en *Maj'shavot/Pensamientos*, vol. 26, núm. 12, 1977, pp. 22-36.
- LEVENSON, J., "The Contradictions of A. J. Heschel", en *Maj'shavot / Pensamientos*, vol. 37, núm. 1, 1999, pp. 23-29.
- MERKLE, J., *Abraham Joshua Heschel: Exploring His Life and Thought*, New York: Macmillan, 1985.
- MEYER, M., "In memoriam", en Heschel, A., *Democracia y otros ensayos*, Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987, pp. 11-17.
- NEUSNER, J. y NEUSNER, N. (eds.), *To Grow in Wisdom: An Anthology of Abraham Joshua Heschel*, Lanham (Maryland): Madison Books, 1990.
- SHATZKY, J., "Introducción", en HESCHEL, A., *La Tierra es del Señor*, Buenos Aires: Candelabro, 1952, pp. 5-6.
- STARKMAN, M., "Abraham Joshua Heschel: The Jewish Writer and Thinker", en *Conservative Judaism*, vol. 28, núm. 1, 1973, pp. 75-77.
- TUCKER, G., "Heschel's Torah min ha-shamayim. Ancient theology and contemporary autobiography", en *Conservative Judaism*, vol. 50, núms. 2-3, 1998, pp. 48-55.

La acción pedagógica del Logos-Pedagogo para la formación y edificación del bien común temporal en Clemente de Alejandría

*The pedagogical action of the Logos-Pedagogue for the development and
edification of the temporal common good in Clement of Alexandria*

MANUEL ALEJANDRO GUTIÉRREZ GONZÁLEZ¹
Universidad Tecnológica de Querétaro, México
alejandro.gutierrez@uteq.edu.mx

RESUMEN

Clemente de Alejandría nos ofrece, en su libro de *El Pedagogo*, la primera formulación de Cristo como Bien Común. En este texto se analiza la herencia cultural del que es deudor Clemente y cómo lo lleva al perfeccionamiento con su fe cristiana, después un análisis de cómo considera a Cristo como bien común y cómo nos conduce para la edificación y el florecimiento de los bienes comunes temporales y espirituales, y por último se menciona cuál es el fin último, para quiénes es y qué acciones se deben desarrollar para cultivar el bien común temporal.

Palabras clave: Clemente de Alejandría, bien común, Reino de Dios, paideia griega, paideia cristiana, pedagogía

ABSTRACT

Clement of Alexandria offers to us, in his book *The Pedagogue*, the first formulation of Christ as The Common Good. In this paper is analyzed the cultural heritage of which Clement is a debtor and how he improves it with his Christian faith; then is an analysis of how he considers Christ as The Common Good and how He leads us towards the edification and flourishing of the temporal and spiritual common goods, and finally, it is mentioned which is the ultimate purpose, for whom it is and which actions should be developed to cultivate the temporal common good.

Key words: Clement of Alexandria, common good, God's Kingdom, greek paideia, christian paideia, pedagogy.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0799-5421>

Introducción

El estudio del bien común en el ámbito filosófico, especialmente en la filosofía política y la filosofía de la acción, y en las ciencias sociales ha tenido un desarrollo importante a finales del siglo pasado y en lo que va del siglo XXI.² Asimismo, también encontramos un avance en el aspecto teológico, tanto en la teología moral como en la Doctrina Social de la Iglesia,³ no así en los estudios de los Padres de la Iglesia de forma particular.⁴

El objetivo de este escrito es conocer cómo concebía el bien común Clemente de Alejandría y cuáles son las acciones que se deben generar para edificar el bien común temporal. Para ello, nos basaremos en su libro I del *Pedagogo*. Esto no significa que los otros libros, tanto los otros dos de su famosa trilogía, el *Protréptico* y los *Strómata*, como el *Quis dives salvetur?*, las *Hypotyposesis*, los *Excerpta ex Theodoto* o las *Eclogae propheticæ* no sean importantes, sino que en el libro del *Pedagogo* encontraremos la primera formulación, dentro de la patrística y del pensamiento cristiano, que Dios es el bien común de la humanidad; y con esto, formula lo que será uno de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia.⁵ Si Dios es el bien común

² RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979. OSTROM, E., *El gobierno de los comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. Ostrom, E., *Trabajar juntos. Acción colectiva, bienes comunes y múltiples métodos en la práctica*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. SANDEL, M., *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, España: Marbot ediciones, 2008. SANDEL, M., *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, España: Debate, 2020. NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós, 2006; HUSSAIN, W., "The Common Good", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring, 2018 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good/>>.

³ RIORDAN, P., *Global Ethics and Global Common Good*, USA: Bloomsbury, 2015; RIORDAN, P., *A Politics of the Common Good*, Dublin: Institute of Public Administration, 1996; RIORDAN, P., *Recovering the Common Goods*, Dublin: Veritas, 2017; NEBEL, M., "Operacionalizar el bien común. Teoría, vocabulario y medición", en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, año 10, núm. 20, julio-diciembre 2018; HOLLENBACH, D., *The common good*, Cambridge: CUP, 2002.

⁴ ANATOLIOS, K., "A Patristic Reflection on the Nature and Method of Theology in the New Evangelization", en *Nova et Vetera*, vol. 14, núm. 4, 2016, p. 1072; MEDINA, J., "Una aproximación a las actitudes constructivas del bien común a partir del De Nabuthe de Ambrosio de Milán", en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, año 12, núm. 24, julio-diciembre, 2020, pp. 115-142; TSIRONIS, C., "The common good: historical roots in the Greek patristic texts and modern foundations", en NEBEL, M. & COLLAUD, T. (eds.), *Searching for the Common Good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*, Baden: Nomos Verlag, 2018, p. 161; HOLMAN, S., "Out of the Fitting Room. Rethinking Patristic Social Texts on 'The Common Good'", en LEEMANS, J., MATZ, B. & VERSTRAETEN, J. (eds.), *Reading Patristic Texts on Social Ethics. Issues and Challenges for Twenty-First-Century Christian Social Thought*, Washington: The Catholic University of American Press, 2011, pp. 103-123.

⁵ Restituto Sierra dirá que a Clemente de Alejandría sólo le debemos la formulación de otro principio de la Doctrina Social de la Iglesia; a saber, la licitud de la propiedad. Cf. SIERRA, R., *Doctrina Social y Económica de los Padres de la Iglesia*, Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1967.

universal de la humanidad y su Logos, Cristo, es el Pedagogo, una primera aproximación que tendremos es que Él nos lleva hacia este bien común, pero ¿cómo lo realiza?, ¿qué es lo que nos enseña este Pedagogo para poder alcanzar esta meta?, ¿cuáles son las acciones que debemos realizar para llegar?, ¿qué repercusiones tiene el alcanzar este bien común eterno con el bien común temporal?

Tito Flavio Clemente es uno de los Padres de la Iglesia importantes en el desarrollo del concepto del bien común, pero no sólo eso, es el primero en conciliar las relaciones entre la filosofía y la fe; si bien es cierto que podemos encontrar aproximaciones de esta conciliación con san Justino, quien fue el pionero en este encuentro;⁶ quien lo hace de manera privilegiada es nuestro autor.⁷ Aunque no fue un teólogo, sí que hizo un gran aporte metafísico para la comprensión de la realidad divina, especialmente en el conocimiento de Dios como Verdad; además establece un diálogo crítico con las filosofías que existían en ese momento en Alejandría.⁸ Con Clemente se finaliza el periodo de la apologética y se inicia un nuevo periodo dentro de la Iglesia, pues sus escritos ya no serán como la de los primeros cristianos, ahora tendrán una connotación moral más estructurada y sistemática,⁹ y además, podemos decir que encontramos una raíz dentro de sus escritos que empiezan a fundamentar algunas ideas de la Doctrina Social de la Iglesia, como lo es, el uso correcto de las riquezas y la fundamentación de la licitud de la propiedad, especialmente en su *Quis dives salvetur?*¹⁰ Estas ideas originarias germinales florecerán con el pensamiento patristico de su discípulo Orígenes de Alejandría, que este a su vez tenía como discípulo al capadocio Gregorio Taumaturgo, y después encontramos en los Capadocios (Basilio, Gregorio de Nisa y al Nacianceno), en San Ambrosio de Milán¹¹, San Agus-

⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Vaticano: Editrice Vaticana; BENEDICTO XVI, *San Justino*, Vaticano: Editrice Vaticana, 2007.

⁷ Cf. MERINO, M., "Razón y fe en Clemente de Alejandría", en *Teología y vida*, vol. LII, 2011, pp. 51-92.

⁸ "Prosiguió con una mayor preparación la tarea iniciada por San Justino de descubrir la armonía entre la filosofía y la teología, la ciencia y la fe". SIERRA, R., *Doctrina Social...*, p. 95. "Aunque admitamos que san Justino y otros veían con buenos ojos la utilización de la filosofía para el creyente, no tuvieron conciencia –nos parece–, al menos explícita, de la importancia de las relaciones entre razón y fe, como de un problema que era urgente resolver. Sería Clemente de Alejandría el primero en advertirlo en toda su crudeza". MERINO, M., "Razón y fe en Clemente de Alejandría", p. 53; Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*; BENEDICTO XVI, *Clemente de Alejandría*, Vaticano: Editrice Vaticana.

⁹ Existía una necesidad de defensa de la Iglesia *ad extra* y *ad intra*, *ad extra* contra los paganos, *ad intra* contra los cristianos que eran herejes; por estas razones, era necesaria una reflexión sistemática, ordenada, completa y exacta. Cf. QUASTEN, J., *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977, p. 317.

¹⁰ Cf. SIERRA, R., *Doctrina Social*. MEDINA, J., "Una aproximación a las actitudes constructivas...".

¹¹ MEDINA, J., "Una aproximación a las actitudes constructivas...". Cf. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 17 n. 6.

tín de Hipona, y en el pensamiento medieval con Santo Tomás de Aquino,¹² y San Buenaventura, especialmente en temas como el conocimiento, la iluminación y el magisterio.¹³

El objetivo de este trabajo es redescubrir la noción de bien común en quien podríamos catalogar como el primer Padre de la Iglesia¹⁴ que empieza a conformar una doctrina social y la noción de bien común.¹⁵ Para poder lograr estos objetivos, se divide el escrito en tres partes, el primero es una biografía de Clemente de Alejandría, conocer sus raíces y fuentes filosóficas que usará para hacer *El Pedagogo*, así como el ambiente que se encontraba en Alejandría en el momento que escribió la obra; el segundo apartado es conocer algunos pasajes donde Clemente hable sobre el bien común y las acciones que nos enseña el Logos-Pedagogo para tender hacia el bien común (Dios) y cómo estas acciones repercuten en la sociedad política; por último, se hará una interpretación de estos pasajes con la propuesta de Susan Holman. Ella hace notar que la noción de bien común que tenemos dentro de la Doctrina Social de la Iglesia está estructurada con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, quien a su vez interpreta la justicia política de Aristóteles. Tenemos que decir que en realidad el Aquinate bebe y se nutre de toda esta raigambre que inició con Clemente, y que, además, hace uso del conocimiento filosófico del Estagirita. El siguiente diagrama que se muestra (Figura 1.2), lo realiza Holman tomando

¹² Cf. *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 17 n. 6.

¹³ Cf. MERINO, M., *Introducción a El Pedagogo*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2009, 2ª ed.

¹⁴ Si bien, es cierto que para considerar a un escritor como Padre de la Iglesia se deben considerar 4 aspectos; a saber, 1) antigüedad, 2) ortodoxia, 3) aprobación unánime por parte de la tradición del magisterio de la Iglesia y 4) santidad de vida; parece ser que nuestro autor no cumple con dos de estos requisitos, la ortodoxia y la santidad de vida. Los tres siglos posteriores a su muerte, existían numerosos testimonios de su fama de santidad y de su ortodoxia, pero algunos testimonios, como los de Focio y Rufino, difieren de estos dos elementos en Clemente. Es por esta razón que el papa Clemente VII excluye a Clemente del Martirologio Romano, y Benedicto XIV confirma esta exclusión con una carta enviada al rey de Portugal. Cf. DUDON, P., *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie, opuscule inédit de Fénelon, publié avec une introduction par le P. Paul Dudon*, Paris: Beauchesne, 1930, "Études de théologie historique". Alfonso Ropero dirá que sigue conservando su fama de santidad Cf. ROPERO, A., *Lo mejor de Clemente de Alejandría: El pedagogo*, España: Editorial CLIE, 2001. Se ha llegado a decir que en Clemente existe una interpretación del docetismo con respecto a la carne de Cristo por su compleja concepción de la *logología* Cf. LEE, D., *Clement of Alexandria: Incarnation and Mission of the Logos-Son*, United Kingdom: University of Saint Andrew, 2016. En el caso de la Iglesia Copta y la Ortodoxa, Clemente sigue siendo venerado y conserva el título de santo.

¹⁵ Aunque san Ireneo de Lyon es anterior a Clemente de Alejandría, los escritos de Ireneo no se encargaron de exhortar y enseñar a los cristianos en lo moral, sino en la defensa de la fe. A pesar de esto, Restituto Sierra recupera algunas ideas germinales de la Doctrina Social de la Iglesia en el escrito *Adversus Hæreses*, especialmente del libro IV, cap. 30, 1-3, no se le atribuyen algunas consideraciones sobre el bien común como en el caso de Clemente, sino sólo en la comunicación de los bienes. Cf. *Op. cit.*

como base el diagrama del bien común en la Doctrina Social hecha por David Hollenbach (Figura 1.1), ella trata de hacer una adaptación con la terminología patristica, como se muestra enseguida.

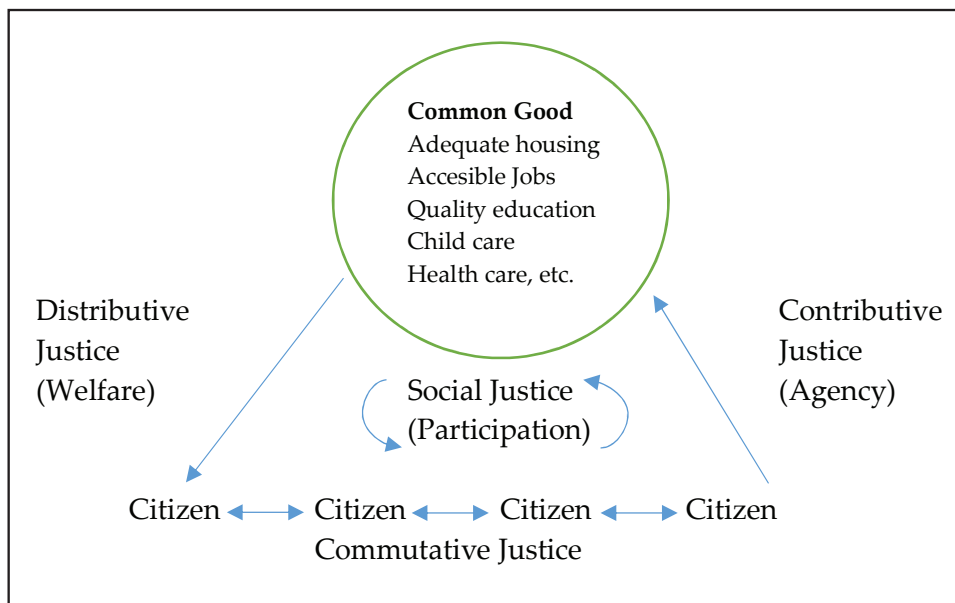


Figura 1.1. The Modern Model of the “Common Good” in Catholic Social Ethics. Fuente: HOLMAN, S., “Out of the Fitting Room. Rethinking Patristic Social Texts on ‘The Common Good’ ”, en LEEMANS, J., MATZ, B. & VERSTRAETEN, J. (eds.), *Reading Patristic Texts on Social Ethics. Issues and Challenges for Twenty-First-Century Christian Social Thought*, Washington: The Catholic University of American Press, 2011, p. 107.

Después de analizar las ideas de Clemente de Alejandría se propondrá un nuevo diagrama o modelo para comprender cómo entendía el Alejandrino el bien común. Por último, en esta última parte, se responderán a las siguientes preguntas siguiendo *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría: ¿cuál es el fin último del concepto de bien común?, ¿para quiénes existe el bien común?, y ¿cómo puede uno cultivar acciones hacia el bien común?

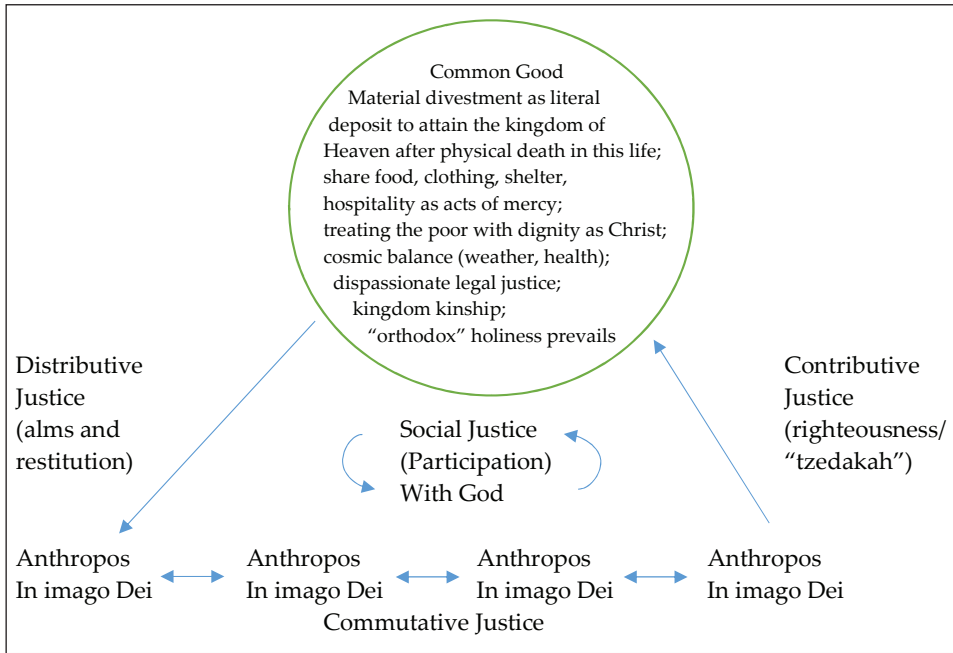


Figura 1.2. Patristic Concepts of the Common Good within Hollenbach's Framework. Fuente: HOLMAN, S., "Out of the Fitting Room. Rethinking Patristic Social Texts on 'The Common Good' ", en LEEMANS, J., MATZ, B. & VERSTRAETEN, J. (eds.), *Reading Patristic Texts on Social Ethics. Issues and Challenges for Twenty-First-Century Christian Social Thought*, Washington: The Catholic University of American Press, 2011, p. 107.

1. Ambiente en el que fue redactado *El Pedagogo*

Tito Flavio Clemente nació en el año 150 d. C. en Atenas, se convierte tempranamente al cristianismo y se va en búsqueda de una buena instrucción, recorre la Italia Meridional, Siria y Palestina, hasta que en su viaje a Alejandría hacia el 180 d. C. conoce a Panteno, quien le satisface completamente sus inquietudes intelectuales. Clemente fue el sucesor de Panteno en el magisterio en la escuela catequética que se encontraba en Alejandría entre los años 190¹⁶ a 202, que es el año en el que escapa a Capadocia, pues el emperador Septimio Severo inicia una persecución contra los cristianos

¹⁶ Marcelo Merino menciona que Eusebio de Cesarea data que en el año 190 d. C. Panteno asocia a Clemente a la escuela catequética de Alejandría y que 10 años después (200 d. C.) toma la

en Alejandría. Clemente ya no regresará a Alejandría y morirá en Capadocia hacia el 215. En estos 12 años que estuvo en la escuela de Alejandría, fue ordenado presbítero¹⁷ y además se circunscriben las obras del *Protréptico*, *El Pedagogo* y los *Stromata*. Estos tres escritos son conocidos como una trilogía: El *Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας* (Exhortación a los helénicos) es una exhortación que tiene ciertos tintes apologéticos, es una polémica contra la religión y la filosofía griega, es el mismo Logos quien los exhorta a escucharlo y a convertirse. Clemente «ensalza a Cristo como cantor y maestro del nuevo orden de las cosas que establece el cristianismo».¹⁸ Al acuñar en esta obra a Cristo como Verdad y Sabiduría muestra cómo el Logos es un educador de la humanidad. Con *Τίτου Φλαβίου Κλήμεντος κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματέων*, conocido como los *Stromata*, Clemente busca enseñar que el cristiano es elevado gracias a la doctrina cristiana, la cual es la verdadera filosofía, la verdadera gnosis, pues el cristianismo nos lleva al conocimiento verdadero de Dios. En este escrito es donde encontramos la relación entre la filosofía griega y el cristianismo, el orden natural y sobrenatural, la perfección de la vida cristiana, entre otros.

Para comprender la obra *El Pedagogo* hay que tomar en cuenta los siguientes elementos: a) la civilización en Alejandría, b) el helenismo en Alejandría, b.1) la *paideia* griega, b.2) la decadencia de la filosofía griega y, c) el gnosticismo.

1.1. La civilización en Alejandría

En las conquistas realizadas por Alejandro Magno, funda una ciudad en honor a él con el nombre de Alejandría en el año 331 a. C. en lo que fue la antigua capital de Egipto, ahora será la capital del helenismo. Esta ciudad estaba dedicada a las ciencias y a las artes, las cuales fueron cuidadas y cultivadas gracias a la dinastía de los Ptolomeo. La cultura que vivía ahí era la copta (la antigua religión de los egipcios) y esta civilización asimila el helenismo traído por Alejandro, pues tras las conquistas realizadas, Alejandro Magno ayuda a difundir la cultura griega por todo el Mediterráneo. Pero en el 31 a. C., con el emperador Octavio, el Imperio Romano toma el último bastión de

dirección de la escuela. Y siguiendo a san Jerónimo, parece que Clemente nunca dirigió la escuela. Cf. MERINO, M., *Introducción a El Pedagogo*, p. 13.

¹⁷ Algunos autores como Jaeger, Bardy y Gallinari aceptan que fue ordenado presbítero, Bowman menciona que fue ordenado obispo, y Merino menciona que existe o existía una discusión, que parece ser superada por algunos investigadores modernos, de si era laico o presbítero. Cf. MERINO, M., *Introducción a El Pedagogo*.

¹⁸ MERINO, M., *Introducción a El Pedagogo*, p. 21.

los helénicos, que es el reino de la dinastía de los Ptolomeos, con Cleopatra VII, y así los romanos absorben la herencia de la cultura helénica. A pesar de la caída del último bastión a manos de los romanos, se conservaron varios templos dedicados a Serapión.

En esta ciudad, vivían también judíos. Los primeros judíos de la diáspora fueron llevados por Ptolomeo I, fue tan grande el número y la influencia de los judíos en Alejandría que con Ptolomeo II construyeron tres sinagogas, y con Ptolomeo IV construyeron una réplica pequeña del Templo de Jerusalén. Durante este tiempo, los judíos adoptaron y se acostumbraron al idioma griego,¹⁹ algunos participaron en los juegos atléticos griegos, también ellos asimilaron la cultura filosófica helénica, no así sus tradiciones de adoración a otros dioses, a pesar de ello, algunos dejaron la circuncisión. Asimismo, durante este tiempo la población judía creció tanto que ocupaban más de dos de los cinco barrios que existían en Alejandría y se les reconocía como colonos casi autónomos.²⁰ Un efecto importante de este encuentro entre la cultura helénica y el judaísmo es la traducción de la Biblia de los LXX y la filosofía judía que se desarrolló con Filón de Alejandría, quien defiende con el platonismo y estoicismo el Antiguo Testamento para los judíos, así como la conciliación de estas posturas filosóficas con el judaísmo, y que el judaísmo se puede comprender desde la filosofía.

Un elemento importante a destacar para la comprensión de este escrito, es la importancia del vocablo *Logos* que tiene una tradición helénica, pero que los judíos de la diáspora usarán, y que después lo encontraremos en el Evangelio de san Juan. La traducción de la palabra hebrea *davar*, que para los hebreos tenía un sentido y significado como palabra, acontecimiento, prestar atención a lo hablado,²¹ origen de la fe, llamada-respuesta, razón con poder creador,²² se tradujo al griego koiné como logos.

En la filosofía de Platón, encontramos en el libro del Teeteto tres intentos para dar cuenta de lo que es el logos. El primero, es para significar al logos como discurso o declaración. El segundo, es la ennumeración de los elementos; pues el logos es una declaración de los elementos del objeto del conocimiento: uno tiene conocimiento de algo cuando, además de la verdadera creencia que se tiene, uno es capaz de atravesar los elementos de la cosa que se conoce. En la tercera, significa signo o característica del objeto de conocimiento que difiere

¹⁹ Cf. RODRÍGUEZ, F., "Implicancias filosóficas y teológicas de la influencia del pensamiento griego en el cristianismo primitivo, a partir del concepto de lógos", en *Palabra y Razón*, núms. 7 y 8, julio-diciembre, 2015, Universidad Católica del Maule, pp. 65-78.

²⁰ Cf. CASTIÑEIRA, A., *Introducción a El Pedagogo*, Madrid: Gredos, 1998.

²¹ Cf. RODRÍGUEZ, F., "Implicancias filosóficas...".

²² Cf. BLANCO, P., "Logos Joseph Ratzinger y la historia de una palabra", *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, vol. 1, núm. 14, 2006, pp. 57-86.

de todo lo demás. Con estos tres significados sobre el logos, tenemos que éste consiste en una creencia verdadera sobre el objeto más una explicación (signo o característica) que diferencia al objeto de todo lo demás.²³

Aristóteles le dará al logos una connotación *apophántica*, «como un juicio con el que se declara categóricamente algo»²⁴, el logos hace que el ser humano sea racional, que tenga palabra, que a partir de ella pueda generar una sociedad/comunidad. Es importante esta idea de logos, pues parece que esta idea de logos apophántico es el que se encuentra en el Evangelio de San Juan, pues el Logos es Aletheia, es quien nos desvela (desoculta) a Dios.²⁵

Para Filón de Alejandría, uno tiene la existencia gracias a la ayuda de Dios, quien es la fuente de la libertad, del logos y la conciencia; situó el logos dentro de la perspectiva de la trascendencia divina. Para Filón, el logos tiene dos caras, y lo representa con Moisés y Aarón: el logos *prophoricós* es el de la comunicación y el logos *endiathetós* es el mundo interno de los pensamientos, y cada uno es imposible sin el otro.²⁶ Hay diferencias doctrinales entre el pensamiento de Filón y el de los estoicos con respecto al concepto logos: para los estoicos era razón (individual y universal), naturaleza, ley natural (en su función de mandar qué se debe hacer y evadir) y Dios; para Filón no era la realidad última, sino lo que nosotros podemos ver y comprender de Dios, quien está él mismo lejos de la comprensión humana. «En el estoicismo, el logos es Dios; en Filón el logos corresponde a su doctrina específica de los *δυνάμεις*, los poderes de Dios quien creó el mundo y lo gobierna.»²⁷ Dios es la única causa activa a través de su logos, pues Dios tiene dos poderes principales; a saber, la creación y la regia. La compleja formulación del Logos en Filón hace que se introduzca la generación del Logos, esto significa que el Logos es el primogénito de Dios.²⁸

En pocas palabras, podemos decir que la civilización a la que llega Clemente es una ciudad cosmopolita, una ciudad sobrepoblada (contaba con un millón de habitantes), pues aquí se encontraban las culturas orientales, la egipcia, la griega, la romana (y su *humanitas*) y la cultura hebrea. Por esta razón, y por su localización geográfica, la convertía en una zona estratégica

²³ Cf. CHAPPELL, S. "Plato on Knowledge in the *Theaetetus*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter, 2019 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/plato-theaetetus/>>.

²⁴ RODRÍGUEZ, F., "Implicancias filosóficas...", p. 67.

²⁵ Cf. RODRÍGUEZ, F., "Implicancias filosóficas..."

²⁶ Cf. LÉVY, C., "Philo of Alexandria", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring, 2018, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/>>.

²⁷ LÉVY, C., "Philo of Alexandria". La palabra en griego es introducción propia. "In Stoicism, logos is God; in Philo it corresponds to his specific doctrine of the *dunameis*, the powers of God who created the world and governs it".

²⁸ Cf. LÉVY, C., "Philo of Alexandria"; RODRÍGUEZ, F., "Implicancias filosóficas...", p. 71.

para las rutas entre África y Asia, es por eso que rivaliza y supera a Atenas.²⁹ Además, era una ciudad que muchos de sus habitantes tenían afición a las ciencias ocultas, a la teosofía y a los cultos de iniciación, el orfismo y las asociaciones dionisiacas; así como un interés en el cultivo de la ciencia: la medicina, la geometría, la trigonometría, la geografía, la filología.³⁰ Todo lo anterior vive a la sombra, al cuidado, de sus instituciones culturales y científicas: la Biblioteca y el Museo.³¹

Clemente en la misma obra *El Pedagogo* nos ofrece una visión de cómo se encontraba la civilización alejandrina en el momento en el que él vive. En los libros II y III nos da una visión detallada la vida diaria de un cristiano en esta civilización, asimismo hará una especie de manual de buenos usos y costumbres. Empieza mencionando uno de los actos más importantes de las tardes: la cena; menciona cómo se debe comportar uno en la mesa, cómo se debe comer y beber; cómo no se deben dejar llevar por las borracheras, que dejen la vida desordenada, ociosa, entregada a los placeres, los excesos, etc. También habla de cómo se debe aprovechar el tiempo para dormir, los actos sexuales y sus consecuencias, la procreación de los hijos; sobre la risa; las conversaciones; vivir en compañía; el uso de los perfumes y de las coronas; el uso de los baños. Al final del libro II, Clemente hablará sobre la propiedad privada: los zapatos, los muebles de lujo, las piedras preciosas, las alhajas de oro. En el libro III encontraremos cómo habla de la belleza espiritual, la coquetería masculina y femenina, el mal uso de los criados y de los animales. Clemente se dirigía a la aristocracia cristiana que asistía a la liturgia divina, pero que saliendo de ella se comportaban como paganos.³²

1.2. El Helenismo

Esta palabra era usada para hacer referencia a la cultura que se desarrolló en la Hélade, especialmente con Alejandro Magno el helenismo tiene una connotación de adopción de la cultura, los usos griegos y la forma de vivir como griegos. Con la introducción del cristianismo en Alejandría, el concepto sigue teniendo este significado, pero especialmente se usa para referirse al culto y a la religión de los paganos. Además, el cristianismo también adopta el lenguaje griego y la cultura filosófica griega, con ello, el cristianismo se

²⁹ Cf. CASTIÑEIRA, A., *Introducción a El Pedagogo*.

³⁰ Cf. GARCÍA, H., "La representación del pedagogo en Clemente de Alejandría", en *Byzantion nea hellás*, núm. 37, Santiago, octubre, 2018.

³¹ MERINO, M., *Razón y fe en Clemente de Alejandría*.

³² BLÁZQUEZ, J., "La alta sociedad de Alejandría según el *Pedagogo* de Clemente", Universidad Complutense de Madrid, *Gerión*, núm. 11, 1993, pp. 185-227.

nutre de conceptos y categorías intelectuales, esto se debe a que, como ya mencionamos, los judíos ya estaban helenizados, tanto los de Alejandría y en gran medida los de Palestina (aunque éstos eran más localistas y conservadores)³³, y a ellos son a los primeros que evangelizan los cristianos, usaban la forma de hablar griego (aforismos) y las formas literarias griegas: una de esas formas era la *protréptica*, era un rasgo característico de la filosofía griega en el periodo helénico y tenía como objetivo lograr nuevos seguidores en su escuela filosófica, donde se les prometía llegar a la felicidad,³⁴ es decir, buscaban que existiera una conversión a su doctrina filosófica, y esto no escapa de la vista cristiana de Clemente con la conversión al cristianismo, como a él mismo le sucedió.

1.2.1. La paideia griega

En Grecia, el pedagogo era un esclavo griego que debía llevar al niño (*παιδαγωγός*) con el maestro (*διδάσκαλος*). Mientras el pedagogo conducía al niño, él era el que debía cuidarlo de los peligros que podrían acecharlo en su camino, tenía que cuidarlo de los malos ejemplos y malas actitudes o las inmoralidades que se encontraban en las calles helénicas, se tenía que encargar que el niño aprendiera la lección, que prestara atención al maestro y que no se durmiera en clases, de regreso a casa iba repasando las lecciones que había aprendido y era quien llevaba la lámpara encendida por las noches para que el niño viera por dónde tenía que caminar. La acción del pedagogo no era la enseñanza, para ello estaba el maestro, sino que la exigencia que se le pedía al pedagogo era velar el comportamiento del niño y exigirle modales correctos y vivir moralmente bien; es por esta razón que la función del pedagogo en la educación del niño era ser el formador del carácter y de la moralidad: el pedagogo tenía un oficio mucho más importante que el del maestro.³⁵

La formación de la paideia la encontramos en Sócrates, Platón y Aristóteles. En los momentos que ellos viven, existe un desarrollo artístico y espiritual que eran una expresión auténtica de los afanes espirituales; con esto se despierta un ideal consciente de educación y cultura. La máxima expresión del ser humano no se encontraba en las guerras, sino en la cultura, para ello creían que debería existir un ideal que fuera nuevo que fuera más alto del estado y de la sociedad. Los muchachos helenos leían a Homero y a Hesíodo, pues consideraban que leyéndolos se enardecería su espíritu de virtudes heroicas. En el siglo IV a. C. se da la paideia con múltiples manifestaciones del

³³ MERINO, M., *Razón y fe en Clemente de Alejandría*.

³⁴ Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

³⁵ Cf. MARROU, H., *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid: Akal, 1985.

espíritu que existían en la época: la filosofía, la retórica, ciencia, economía, guerra, matemática, entre otros. Gracias a tres de ellos –la filosofía, la ciencia y la retórica– es como llega la herencia espiritual helénica a los demás pueblos del mundo.³⁶

Las aportaciones de Sócrates a la paideia fueron: la determinación de conceptos generales, el método inductivo de la investigación, la teoría de las ideas, la teoría del retorno del saber como recuerdo del alma, la teoría de la inmortalidad (por estas razones, se le considerará el padre de la metafísica occidental). Pero, la paideia la proyecta en un plano moral y religioso, él busca curar el alma, la salud espiritual de sus amigos, pues el alma se encuentra en peligro y la forma de rescatarla es a través de: 1) un examen de conciencia (mayéutica) y 2) la educación. Sócrates entiende que la misión educativa es prestar a Dios un servicio, pues para él el alma es lo que hay divino en el hombre y hay que curarla. La medicina y el reposo que necesita el alma para curarse es la verdad.³⁷

Platón continuará con las enseñanzas de su maestro, y dirá que Sócrates ha mostrado y señalado la curación del alma y la meta a la que debe ir el ser humano: el bien. El camino que se debe seguir para llegar a la meta es la virtud, la excelencia (ἀρετή). Esta es una medida y el camino más corto que nos permite distinguir las cosas que se nos aparecen como verdad, para tener pronto la salud y la salvación de nuestra alma.³⁸ Platón nos muestra que existen dos caminos para llegar a la felicidad: el poder y la paideia, éstas son concepciones antagónicas de la dicha humana y el hombre se tiene que decidir entre la filosofía del poder (el educador como un estadista) o la filosofía de la educación (el educador que ennoblece y perfecciona la naturaleza humana).³⁹ También contrapone la paideia sofística, la cual se encargaba de embutir el alma de conocimiento, con la paideia propuesta por Sócrates, la cual menciona que el alma se alimenta y se nutre del saber.⁴⁰ Platón entenderá la paideia como expresión del perfeccionamiento del hombre en general, conforme al destino de su propia naturaleza y que tiene un sentido esencialmente ético, y que no tiene sólo efecto en el individuo sino también para toda la colectividad y, además, la paideia se perfeccionará en la vida después de la muerte; por esta razón hay que ayudar a las personas que sufren de *παιδευσία*, esto es, personas que son ignorantes con respecto a los bienes supremos de la vida, pues ésta les cierra el camino hacia la verdadera salvación.⁴¹ La paideia

³⁶ Cf. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 381-388.

³⁷ Cf. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pp. 389-457.

³⁸ Cf. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pp. 458-488.

³⁹ Cf. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pp. 511-548.

⁴⁰ Cf. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pp. 489-510.

⁴¹ Cf. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pp. 511-548.

es el puente que une al alma humana y a Dios, es lo que ayuda a perfeccionar al hombre, y este proceso de perfección es laborioso.⁴²

Platón elimina de la educación helénica a Homero y a Hesíodo pues consideraba que la poesía no era *paideia*, no puede dictaminar conductas morales,⁴³ y por lo tanto no era expresión de la verdad; por el otro lado, los estoicos recuperaron a Homero y Hesíodo diciendo que la poesía era la base de la expresión de la verdad. Esta recuperación por parte de los estoicos será decisivo para la filosofía de Filón de Alejandría, pues en su filosofía trata de recuperar la sabiduría del Antiguo Testamento para los judíos, pues creía que los filósofos griegos habían tomado la sabiduría del Antiguo Testamento para hacer su filosofía. De igual modo, Clemente seguirá esta tradición y dirá que el Antiguo Testamento les corresponde a los cristianos, pues todos ellos hablan y apuntan al Mesías, que es Cristo.

Los alejandrinos de esos momentos se percataron que la tradición helénica y el cristianismo tenían mucho en común y el punto donde se ofrecía un denominador común de éstos era la *paideia*.⁴⁴ Así como Platón hizo una escisión entre de la *paideia* sofística y la *paideia* socrática, Clemente dirá que la *paideia* griega se da primero en una filosofía de los bárbaros y después en una filosofía griega, en ello ve una evolución en el pensamiento humano. Propone que la continuación de la *paideia* griega (*propaideia*) –la cual ya estaba en decadencia– es el cristianismo, es la verdadera *paideia*, pues es una *paideia* divina, es decir, proviene de Dios (gnosticismo cristiano). Clemente creció en este ambiente helénico; no solo dominaba las escuelas filosóficas de su tiempo, sino también conocía y dominaba la *paideia* helenista tradicional.⁴⁵

Para la elaboración del *Pedagogo*, Clemente retomará algunas ideas importantes del libro de las Leyes de Platón. De lo expuesto anteriormente sobre Platón, hay que decir que en el libro de las Leyes muestra con contundencia que la *paideia* es la última palabra y la primera; aquí es dónde encontramos mayores argumentos y disquisiciones sobre el problema de la educación (en comparación con su libro de la República), especialmente en los libros I y II;⁴⁶ también que la legislación es obra de la sabiduría superior, es decir, de una divinidad individual y que el legislador es el prototipo de educador. Una alegoría que encontramos en el escrito y que se debe rescatar es el siguiente: los dos interlocutores que representan el espíritu de las leyes son un espartano y un cretense, y el tercer interlocutor, es un extranjero ateniense quien es un es-

⁴² Cf. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pp. 389-457.

⁴³ Cf. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pp. 589-676.

⁴⁴ Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, pp. 92-93.

⁴⁵ Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*.

⁴⁶ Cf. PLATÓN, *Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI)*, Madrid: Gredos, 1999.

partano atenizado o un ateniense amigo de los espartanos y se muestra como superior; los dos interlocutores anteriores lo aceptan de buena gana: es la tendencia «a fundir en una unidad superior lo dórico y lo ateniense. Algo comparable a los intentos de los humanistas que, siglos más tarde, pretendieron aunar el espíritu de Grecia y de Roma en una armonía de contrarios.»⁴⁷ Otra idea clave, es que Platón al tratar el tema de las virtudes, mencionará que cuando el hombre se preocupa por los bienes divinos, el hombre también se preocupa de por sí (de forma simultánea) por los bienes humanos: la salud, la fuerza, la belleza y la riqueza; pero si sólo atiende a los bienes humanos, pierde tanto los bienes divinos como los humanos.⁴⁸ Por último, para Platón el Logos es el Legislador y el Pedagogo por excelencia, pues Dios es el pedagogo de todo el universo;⁴⁹ también es padre del universo, providente y rey.⁵⁰

1.2.2. La decadencia de la filosofía griega

En la ciudad alejandrina del siglo II d. C. se encontraban diversas posturas filosóficas, como son los peripatéticos, los estoicos, los epicúreos, los cínicos, los escépticos y los neopitagóricos y neoplatónicos.⁵¹ A pesar de la gran variedad de posturas filosóficas que se encontraban en Alejandría en el siglo II d. C. éstas ya no estaban desarrollando nuevos elementos filosóficos ni nuevos aportes en ningún ámbito, sólo vivían de sus antiguas glorias, y se encuentra en una franca decadencia.⁵² Es por eso que, cuando Clemente empieza sus discursos, usará de la filosofía griega (pues considera que es un tercer testamento)⁵³ y también tendrá su parte apologética diciendo que la

⁴⁷ JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 1021.

⁴⁸ Cf. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 1021.

⁴⁹ PLATÓN, *Leyes*, I, 645 a-c; ὁ θεὸς παιδαγωγεῖ τὸν κόσμον Cf. PLATÓN, *Leyes*, X, 897b. También esta idea del legislador que tiene su vínculo con la educación la encontramos en Aristóteles, y tiene la función de formar hombres buenos. Cf. GARCÍA, H., "La representación del pedagogo...".

⁵⁰ Cf. VELÁSQUEZ, O., "La teología de las Leyes X de Platón", en *Revista de Filosofía*, vol., 16, núm. 1-2, pp. 69-93.

⁵¹ Cf. CASTIÑEIRA, A., *Introducción a El Pedagogo*, Madrid: Gredos, 1998, p. 9.

⁵² "Pero el espíritu de fría investigación y de análisis crítico de las facultades cognoscitivas de la mente humana era todavía lo suficientemente fuerte para permitir a un pensador griego hacer el mayor ataque a ese tipo de conocimiento de salvación como principio, y el resultado fue que el pensamiento filosófico griego terminó en un escepticismo heroico que negaba radicalmente toda filosofía pasada y presente y, dando un paso más allá, declaraba su completa abstención de toda declaración positiva acerca de lo verdadero y lo falso, no sólo respecto a la especulación metafísica sino también respecto a las ciencias físicas y matemáticas.

En cierto sentido, la inteligencia griega nunca se recuperó de este golpe, y no produjo ya ninguna gran filosofía en el viejo sentido tras el surgimiento de la *skepsis*". JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, p. 64; Cf. MERINO, M., "Razón y fe en Clemente de Alejandría".

⁵³ MÉHAT, A., "La philosophie, troisième testament? La pensée grecque et la foi selon Clément d'Alexandrie", en *Lumen vitae*, núm. 161, pp. 15-23.

única filosofía válida, la única filosofía que existe, es el cristianismo, puesto que ni el platonismo ni las demás filosofías muestran una verdadera filosofía.

En las obras de Clemente encontramos marcadamente un platonismo que era reinterpretado desde unos sentimientos religiosos, esto debido a que la civilización alejandrina tenía un interés en la religión mística la cual le daba una relación más personal con la divinidad, totalmente distinto con la religión de los dioses olímpicos.⁵⁴ Aunque algunos dicen que Clemente muestra, en el *Protréptico*, cierto desprecio a las demás filosofías que se encontraban en Alejandría, excepto con el platonismo,⁵⁵ lo cierto es que también tiene elementos estoicos y aristotélicos; o que encontramos un platonismo en su metafísica y en su teología y en su ética un estoicismo.⁵⁶ Un elemento a considerar es que los cristianos de esa época tenían y mostraban una hostilidad hacia la filosofía griega, pues consideraban que era un producto del maligno porque producía herejías dentro del cristianismo.⁵⁷ Por esta razón, Clemente concebirá que el Logos se presentó como maestro para los filósofos griegos, que los griegos no pudieron llegar por sí mismos a esos conocimientos y que la Divina Providencia los condujo a esos conocimientos,⁵⁸ y que la filosofía no necesariamente es la fuente de herejías, sino más bien cuando los filósofos están hinchados por el orgullo de la razón y de la presunción.⁵⁹ Clemente se nos muestra como un filósofo cristiano que poseía una erudición extraordi-

⁵⁴ Se cree que Clemente tenía influencias de un neoplatonismo, pero no puede ser así, ya que Ammonius Saccas fue contemporáneo de Clemente; algunos dicen que sólo se conocían de nombre o que se sentaban juntos en la catequesis de Panteno. Cf. SIMON, M., "Réurgences platoniciennes dans la pensée théologique de Fénelon: le gnostique de Saint Clément d'Alexandrie", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, núm. 2 (Tome 128), 2003, pp. 211-232. Para Lilla, S., Clemente vivía en un platonismo medio y que existen algunas ideas que son características del neoplatonismo, Cf. LILLA, S., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oregon: Wipf & Stock, 2005. Para Jaeger, existía un platonismo medio en el siglo II d. C y llega a un punto máximo (neoplatonismo) durante el siglo III d. C. con la generación de Orígenes, Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*; MERINO, M., "Razón y fe en Clemente de Alejandría"; WYTZES, J., "The Twofold way (I). Platonic influences in the work of Clement of Alexandria", en *Vigiliae christianae*, año 1957, vol. 11, núm. 1, pp. 226-245; WYTZES, J., "The Twofold way (II). Platonic influences in the work of Clement of Alexandria", en *Vigiliae christianae*, año 1960, vol. 14, núm. 1, pp. 129-153.

⁵⁵ Cf. WITT, R., "The Hellenism of Clement of Alexandria. The Classical Quarterly", vol. 25, núms. 3-4, Jul-Oct 1931, 195-204; OUTLER, A., "The 'Platonism' of Clement of Alexandria", en *The Journal of Religion*, vol. 20, núm. 3, julio, 1940, pp. 217-240.

⁵⁶ Cf. LILLA, S., *Clement of Alexandria...* En esos momentos, los platónicos y los estoicos mostraban una metafísica más positiva, Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*.

⁵⁷ Cf. LILLA, S., *Clement of Alexandria...*; JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*; MARROU, H., *Historia de la educación en la antigüedad*.

⁵⁸ Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*; CASTIÑEIRA, A., *Introducción a El Pedagogo*. El epicureísmo además de proponer la ataraxia, también propusieron la *aponía*, la cual consideraban como equilibrio del cuerpo que pretendía una felicidad en un sentido negativo. Esta palabra será utilizada para hablar de la providencia divina. Cf. MERINO, M., "Razón y fe en Clemente de Alejandría".

⁵⁹ *Pedagogo*, I, 25, 1; I, 32, 2; Cf. MERINO, M., "Razón y fe en Clemente de Alejandría".

nariamente vasta; un cristiano culto que es iluminado por las verdades de fe que muestra que el cristianismo puede tomar la filosofía griega como instrumento; logra una síntesis, bastante compleja, del pensamiento griego y cristiano; un hombre con un espíritu bastante optimista pues es un enamorado de la vida y del mundo, de todo lo bueno y bello que se encuentra en ellos.⁶⁰

El encuentro entre la filosofía griega y el cristianismo hizo que la filosofía griega tuviera un renacimiento de conceptos, y así con el contacto creador del cristianismo tienen una nueva fuerza; y el cristianismo afirma así su seguridad de catolicidad y de que es la verdad. Clemente se convierte en el fundador de la filosofía cristiana, no al modo de la filosofía aristotélica o estoica que comprendían diversas disciplinas filosóficas, sino que consiste su filosofía en una teología, pero esta teología no surgía de las investigaciones hechas por los seres humanos, sino que parte desde la misma revelación divina.⁶¹ La escuela filosófica-teológica cristiana que se funda tiende a una investigación metafísica, tiene una preferencia en el pensamiento de Platón y la interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras.⁶²

1.3. *El gnosticismo*

El gnosticismo que se encuentra en Alejandría del s. II d. C tiene sus inicios y sus orígenes orientales; esta corriente filosófica tiene una tendencia religiosa o podríamos decir una religión alternativa que despreciaba el mundo, y usaba como técnicas para alcanzar la gnosis el platonismo y el estoicismo, esto con el fin de alcanzar la salvación.⁶³ Existe un sincretismo con esta postura y el cristianismo en el siglo II d. C., especialmente en Alejandría. En palabras de Gilson, encontramos que el gnosticismo es un «intento de ciertas mitologías filosóficas para cosificar el Cristianismo en provecho propio.»⁶⁴ Una de las consecuencias que trae consigo el gnosticismo es que Dios es el autor del mal y la existencia de cierto determinismo.

Gracias a la obra de san Ireneo de Lyon *Adversus Hæreses* sabemos cómo era la gnosis de ese tiempo: afirmaba que la fe enseñada por la Iglesia eran sólo símbolos para poder enseñar a las personas sencillas que no pueden comprender cosas complejas; por el otro lado, se encuentran los “gnósticos”,

⁶⁰ MERINO, M., “Razón y fe en Clemente de Alejandría”, p. 57.

⁶¹ Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*; SANGUINETI, J., “El sentido de la filosofía en Clemente alejandrino”, en ARCEBI, A.; LABASTIDA, F. F.; LUISE, G. (eds.), *La filosofía como Paideia*, Roma, 2016, pp. 35-50.

⁶² HERNÁNDEZ, J., *Patrología didáctica*, Navarra: Verbo Divino, 2018, p. 70.

⁶³ Cf. MERINO, M., “Razón y fe en Clemente de Alejandría”.

⁶⁴ GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, p. 35.

los iniciados en la sabiduría, los intelectuales que comprenden esos símbolos formando así una élite cristiana.⁶⁵ Este gnosticismo parte de ideas platónicas, especialmente del dios artesano conocido como demiurgo, éste tiene a su cargo otros dioses que trabajan para él y éstos son conocidos como eones. Debido a que es una corriente intelectualista, la gnosis se fragmentará y enseñará cosas diversas, por ejemplo, uno de esos eones es la Sabiduría y gracias a ella somos elevados y alejados del mal en el mundo, a saber, la materia. Buscan los medios para poder encontrar la unión del alma con Dios, esto es, una experiencia unificante y divinizante, un contacto real con Dios.

Algunos de los gnósticos que enseñaron en Alejandría en los años anteriores en los que vivió Clemente fueron Basílides (130 d. C.), Valentín (135 d. C.), y Carpócrates, quien nació en Alejandría y también enseñó el gnosticismo (130-160 d. C.); hay otro gnóstico del siglo II que también tiene relevancia, pero vivió en Roma: Marción.⁶⁶ De estos, hay que tomar en cuenta que Clemente combatió las herejías de Carpócrates y sus seguidores (carpocratianos), de hecho, ellos mencionan la existencia del Evangelio secreto de Marcos. En una carta a Teodoro (Carta Mar Saba), Clemente menciona que hay muchas tergiversaciones por parte de los carpocratianos en el Evangelio Secreto de Marcos para justificar su herejía, mienten en favor suyo.⁶⁷

Así pues, ante el gnosticismo que existía en Alejandría, Clemente tomó la tarea de reforzar la formación de los catecúmenos y cristianos con una alta metafísica⁶⁸, escribía para cristianos educados en filosofía⁶⁹ que ya no se mostraban a los ojos de los paganos como una religión de iletrados, esclavos, artesanos o como plebe;⁷⁰ buscaba el diálogo con creyentes y no creyentes, con herejes y ortodoxos, con personas de la alta y de la baja sociedad. Además, no se puede negar que Clemente hizo un gran aporte en delimitar la línea entre la herejía y la ortodoxia en el tema de la gnosis.⁷¹

⁶⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *San Ireneo de Lyon*, Vaticano: Editrice Vaticana, 2017.

⁶⁶ Cf. GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*; HERNÁNDEZ, J., *Patrología didáctica*.

⁶⁷ Cf. SMITH, M., "Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade", en *The Harvard Theological Review*, vol. 75, núm. 4, oct., 1982, pp. 449-461.

⁶⁸ Cf. HERNÁNDEZ, J., *Patrología didáctica*.

⁶⁹ EVELETH, L. "Clement of Alexandria and the Logos", *Faculty and Staff – Articles & Papers*, núm. 73, 2020, p. 5.

⁷⁰ MERINO, M., "Razón y fe en Clemente de Alejandría".

⁷¹ Cf. LILLA, S., *Clement of Alexandria...*, p. 7.

2. *El pedagogo*⁷²

El libro de *El Pedagogo* fue escrito entre el 190 y 203 d. C. y es la secuencia de *El Protréptico* y está unido a los *Sromata* y los *Hypotiposes* (aunque de este escrito nos queda muy pocos fragmentos que fueron conservados por Eusebio de Cesarea).⁷³ Después de haber convencido a los paganos de convertirse a la verdadera filosofía, a la religión verdadera, entonces ahora el Logos debe enseñarles los deberes de la vida cristiana, pero antes de ello, será necesario curarlos. En los *Stromata*, Clemente menciona que el libro de *El Pedagogo* está dividido en tres libros,⁷⁴ pero se encuentra diferenciada en dos partes: la primera corresponde al libro primero y la segunda a los libros dos y tres. Debemos tener en cuenta que para Clemente el Logos-Pedagogo instruye al cristiano en lo práctico y no en lo especulativo, pero el libro I trata más temas especulativos o sobre los principios, que los libros II y III que versan sobre la moral, tanto teórica como práctica, sobre los deberes del cristiano y el camino a la salvación; no se puede separar el libro I de los otros dos, sino que el libro I es una guía que ilumina los otros dos libros.⁷⁵

El libro primero se divide en 13 capítulos: 1) lo que promete el Pedagogo; 2) por nuestros pecados, necesitamos que el Pedagogo nos dirija; 3) el Pedagogo ama al hombre; 4) El Logos es igualmente Pedagogo de los varones y de las mujeres; 5) todos los que conocen la verdad son niños a los ojos de Dios; 6) contra quienes opinan que con los nombres de “niños” y “párvulos” se alude –en sentido figurado– a la enseñanza de los conocimientos elementales; 7) quién es el Pedagogo y cuál es su pedagogía; 8) contra quienes consideran que el Justo no es Bueno; 9) es propio de la misma facultad el premiar que el castigar justamente. ¿Cuál es, pues, el estilo de la pedagogía del Logos?; 10) el mismo Dios, por medio de su Logos, aparta de los pecados a los hombres amenazándolos; y los salva, exhortándolos; 11) El Logos nos ha educado por medio de la Ley y de los profetas; 12) el Pedagogo, con una índole análoga a la de un padre, usa de la severidad y de la benignidad; y, 13) la acción virtuosa es la que se realiza según la recta razón; el pecado, en cambio, es un acto contrario a la razón.

En la división del libro II ya encontramos las enseñanzas prácticas morales, especialmente en la sociedad: 1) cómo comportarse en lo relativo a los alimentos; 2) cómo usar de la bebida, 3) no hay que afanarse por el lujo de

⁷² Para los textos que se citarán de Clemente de Alejandría, sigo la edición bilingüe MERINO RODRÍGUEZ, M., *Clemente de Alejandría*, Madrid: Ciudad Nueva, El Pedagogo, 2009, 2ª ed.

⁷³ MERINO, M., *Introducción a El Pedagogo*.

⁷⁴ *Stromata*, VI, 1, 3.

⁷⁵ Cf. MERINO, M., *Introducción a El Pedagogo*.

los enseres; 4) cómo debemos comportarnos en los banquetes; 5) sobre la risa; 6) sobre el lenguaje soez; 7) de qué cosas deben guardarse quienes desean convivir honestamente; 8) si es conveniente usar perfumes y coronas; 9) cómo usar del sueño; 10) algunas consideraciones sobre la procreación; 11) sobre el calzado; y, 12) no conviene dejarse deslumbrar por las piedras preciosas, ni por los adornos de oro.

Y en el libro III, se nota un poco más la enseñanza moral teórica que práctica: 1) sobre la verdadera belleza; 2) no es necesario embellecerse; 3) contra los hombres que se embellecen; 4) con quiénes debemos pasar el tiempo; 5) cómo comportarse en los baños; 6) sólo el cristiano es rico; 7) la frugalidad es un hermoso bagaje para el cristiano; 8) las imágenes y los ejemplos son parte muy importante de la recta enseñanza; 9) por qué motivos se debe tomar el baño; 10) también los ejercicios gimnásticos deben permitirse a los que viven conforme al Logos; 11) breve descripción de la vida mejor; y, 12) breve exposición, semejante a la anterior, acerca de la vida mejor.

El libro I empieza apelando a la verdad, el Logos mismo ha creado dentro del ser humano un fundamento para que habite la verdad, el cual es el templo de Dios, y en este templo donde habita Dios se encuentra un fuerte y ferviente deseo de vida eterna (I, 1, 1).⁷⁶ En el hombre, que es imagen de Dios, se encuentran tres cosas; a saber, costumbres, acciones y pasiones. El Logos, que es único, tiene 3 funciones con base en los tres elementos mencionados; con respecto a las costumbres el Logos es Protréptico, nos exhorta a convertirnos, a dejar nuestras viejas y malas costumbres; el Logos-Protréptico es el sustrato de nuestra fe, porque es el guía de la religión, siendo sustrato tendremos que acrecentar nuestra fe relacionándonos cada vez más con el Logos, pues nos rejuvenece en vistas de nuestra salvación (I, 1, 1).

Con esta primera parte del *Pedagogo*, podemos darnos cuenta que Clemente tiene en cuenta que la *paideia* cristiana es el acabamiento y el perfeccionamiento de la *paideia* griega, pues la relación personal con Dios que buscaban los filósofos griegos antiguos y alejandrinos de su tiempo se encuentra plenamente en el cristianismo, pues Dios habita en el ser humano como verdad; además, Él mismo es el sustrato (ὑποκείμενος λόγος) de la fe, pero que se encuentra enraizada en el fondo de la razón humana (νοερώ καταβληθεῖσα χωρίω) con el objetivo de nuestra salvación (δόξας πρὸς σπερίαν), pues nos sana de todas nuestras inclinaciones mundanas y nos conduce a esta salvación que se da por la fe en Dios; así nos rejuvenecido

⁷⁶ “Συγκεκριότηται κρεπίς ἀληθείας, ὧ παῖδες ὑμεῖς, ἡμῖν αὐτοῖς, ἀγίου νεῶ μεγάλου θεοῦ θεμέλιος γνώσεως ἀρραγῆς, προτροπῆ καλῆ, δι’ ὑπακοῆς εὐλόγου ζωῆς αἰδίου ὄρεξις”. Parece el germen de lo que dirá san Agustín en *De vera religione* “noli foras ire, rede in te ipsum. In interiore homine habitat veritas”.

(νεάζομεν) la *paideia* antigua, y el culmen de esta *paideia* divina se encuentra en que el Logos-Pedagogo nos educa para la santidad,⁷⁷ nos prepara para estar realmente en contacto y en presencia de Dios, estar cara a cara.

Todavía hay que mencionar dos cosas en esta primera parte del primer capítulo: 1) aquí le da el nombre de Pedagogo al Logos, porque después de ser Protréptico, busca sanar nuestras heridas y pasiones y nos quiere conducir hacia el perfeccionamiento; pero este Pedagogo, 2) es un educador práctico y no teórico, y esta educación tiene un fin: el mejoramiento de nuestra alma a través de una vida virtuosa; así, queda excluida de la función de este Pedagogo la instrucción, pues el fin de esta vida no es la erudición (I, 1, 4); para esta vida de erudición, el mismo Logos tiene otra función que es el de ser maestro (διδασκαλικός ὁ αὐτός ἐστι λόγος) y su función es revelar las verdades doctrinales (I, 2, 1). El Pedagogo nos dicta los preceptos que debemos vivir, los deberes que debemos cumplir, y éstos deben conservarse intactos; para ello el Pedagogo nos instruye de dos maneras, a través del consejo y del consuelo: «Ambos métodos son muy eficaces: uno – el parenético – lleva a la obediencia; el otro, que procede con ejemplos, también es doble, de modo semejante a la primera pareja: el primero consiste en que lo imitemos eligiendo el bien; el segundo, en que evitemos la parte mala del ejemplo rechazándola.» (I, 2, 2). El método que usa el Pedagogo tiene un efecto: la curación de nuestras pasiones y la medicina es el perfecto conocimiento de la verdad; el Pedagogo es el médico de nuestras almas. ¿Por qué está empeñado el Logos-Pedagogo en curarnos? Porque es amigo cabal de los hombres, siendo amigo se preocupa por la curación de nuestra alma (en la *paideia* propuesta por Sócrates, es Sócrates mismo quien se preocupa por la salvación del alma de sus amigos, en la *paideia* cristiana es Dios mismo quien se preocupa por esto y nos salva) y también se preocupa por la salud de nuestro cuerpo, como se puede ver en la curación de enfermos. Para la curación de nuestra alma, realiza un bello y eficaz programa educativo: nos exhorta (προτρέπων), nos educa (παιδαγωγῶν) y nos enseña (ἐκδιδάσκων).

Clemente nos está diciendo que el hombre no nace virtuoso, sino que gracias a la *paideia* divina uno se hace virtuoso. La *paideia* cristiana comprende, mejora, completa y perfecciona el *spoudaios* aristotélico: ya no es sólo un hombre diligente, virtuoso, sabio, maduro, alguien con quien se puede contar porque siempre está dispuesto, su palabra y compromiso siempre valen, es alguien que siempre actúa; sino que además de estos elementos, es un hombre que está dispuesto a acoger la venida del Lógos (δυναμένην χωρήσαι

⁷⁷ Cf. LASPALAS, J., "Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la Paideia cristiana en los *Stromata* de Clemente de Alejandría", en *Educación XXI*, vol. 16 núm. 2, 2013, pp. 23-38. doi: 10.5944/educxx1.2.16.10330; Cf. MERINO, M., "Razón y fe en Clemente de Alejandría".

τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου) (I, 3, 1). El Logos-Pedagogo ayuda a educar a cada ser humano, pues el hombre tiene la naturaleza corrompida por el pecado original: nos educa porque hemos incurrido en la desobediencia (I, 5, 3); por esta razón y porque seguimos pecando necesitamos del Logos-Pedagogo.

¿Quién es este Pedagogo? Es el Hijo de Dios en esquema humano, es el Logos-Dios, Cristo. Para Clemente, el Logos 1) es la mente de Dios, y ésta es idéntica a Dios, es la unidad⁷⁸ que comprende todo en sí mismo (I, 4, 1); 2) es una hipóstasis separada, sale del pensamiento divino, es la totalidad de las ideas o poderes de Dios y es el principio por el cual todas las cosas fueron creadas, arquetipo del hombre, es la Sabiduría de Dios (I, 6, 1; I, 24, 3; I, 97, 2) y, 3) la representación de la ley inmanente del cosmos.⁷⁹ Siendo Dios, no se encuentra mancha alguna en su esquema humano, es la imagen sin defecto;⁸⁰ ya que así es nuestro Pedagogo, Clemente nos insta en asemejarnos (ἐξομοιοῦν) a Él (I, 4, 2). Ésta es la meta de la *paideia* divina, la semejanza con Cristo; la educación (*paideia*) consiste en la santidad y esta se da en la semejanza en el Hijo de Dios en su aspecto –esquema– humano (I, 4, 2; I, 99, 1), pues nos ha mostrado la vida auténtica que se debe vivir, la vida saludable, y así nos convierte de hombres terrenales en hombres santos y celestiales, para cumplir así plenamente la palabra de Dios *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* [ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν] (I, 98, 1-2).⁸¹

No debemos dejar de lado la figura del pedagogo en la Hélade, el esclavo que acompañaba al niño a la enseñanza del maestro. Cuando el Logos de Dios se hace carne, baja del cielo como rocío (I, 41, 3), toma la condición de esclavo (Fil. 2, 6-11) y así se hace nuestro Pedagogo para llevarnos a Dios, nos muestra el camino que debemos seguir, nos alumbraba en esta vida para no temer a la oscuridad del pecado y del mal en el mundo, nos defiende de los males que acechan nuestro camino hacia Dios. Él es el pedagogo divino (perfecto) pues conociendo y experimentando la muerte, sabía que nuestro destino no estaba ahí, sino en Dios, y Él era el único que nos podía llevar hacia Él; se hizo esclavo para configurarnos en Él, para divinizarnos. Para Jaeger, Cristo no es como el pedagogo esclavo, sino que tiene la forma que Platón le ha dado en las Leyes, Dios es la medida de todas las cosas y es el pedagogo

⁷⁸ Es un Dios, pero es Padre, Hijo y Espíritu Santo; ellos son consubstanciales, en una analogía con la carne y la sangre, menciona que “El Señor, es una mezcla de ambos [de la carne y de la sangre], es alimento de los párvulos, porque el Señor es Espíritu y Logos]”. MERINO, M., “Razón y fe en Clemente de Alejandría”, I, 43, 2.

⁷⁹ Cf. LILLA, S., *Clement of Alexandria...*

⁸⁰ Esta idea es la primera aproximación de Clemente al tema de la creación del ser humano a “imagen y semejanza” de Dios. Cf. *El Pedagogo* I, 4, 2 nota al pie de página 8.

⁸¹ Todos los demás hombres que enseñan, lo hacen en cuanto iluminados por el Logos, y son buenos porque actúan como cooperadores de la Gracia.

del cosmos.⁸² Para Clemente, Cristo es tanto este Pedagogo de todos (ὁ πάσας τῆς ἀνθρωπότητος) (I, 55, 2) como esclavo, no como los esclavos que se compraban en la Hélade, los pedagogos negligentes, o los pedagogos de Persia; Cristo al hacerse esclavo descendió a la oscuridad que invadía al mundo para iluminarnos con su luz y llevarnos a la luz que no tiene ocaso, somos hijos de la luz (Jn, 1, 4-5, 9).

La misión de este Pedagogo es cuádruple: crearnos (modeló al hombre con el polvo de la tierra), regenerarnos (con el agua), perfeccionarnos (por el Espíritu) y educarnos (con los santos preceptos a la adopción filial [υἰοθεσίαν] y la salvación) (I, 98, 2). Para alcanzar esta vida saludable, debemos imprimir en nosotros la imagen de Cristo (vivir en la incorruptibilidad – Cristo quiere estar pegado a nosotros como túnica de nuestra piel) (I, 84, 3; I, 98, 1) y esforzarnos en pecar lo menos posible, pues el pecado es algo “contra la razón”, contra el logos (πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἀμάρτημά ἐστιν)⁸³ (I, 101, 1), o sin razón (τὸ δὲ ἀμαρτάνειν ἄλογον) (I, 5, 2); esto se hace, primero, en alejarnos de las pasiones antinaturales (I, 6, 1) (oscurecen a la razón y se vive en la densa espesura del mal) (I, 5, 1) y, segundo, en tratar de no recaer en esos malos hábitos (I, 4, 2). El no caer en las pasiones y en las debilidades se da de tres formas: 1) de ninguna manera, lo cual solo le corresponde a Dios; 2) no cometer deliberadamente ninguna clase de pecado, lo cual es de sabios y, 3) no caer en muchas faltas involuntarias, lo cual es de quienes han recibido una esmerada educación. Ante los dos últimos, Clemente exhorta a esforzarse por estar el menor tiempo posible en el pecado, y hay que recomenzar la lucha constantemente porque esto es provechoso para los que han sido llamados a la salvación (ἀλλὰ καὶ τοῦτο δὲ τοῖς εἰς μετάνοιαν ἀνακαλουμένοις ἀναμαχέσασθαι σωτήριον) (I, 4, 3).

El Logos-Pedagogo es también pastor (I, 11, 2; I, 53, 2; I, 84, 1) pues guía a los niños a la salvación con solícito amor; el cristianismo es paideia divina porque «es aprendizaje del servicio de Dios y conducción al conocimiento de la verdad y educación recta que conduce al cielo» (I, 53, 3). Hay que recordar que, en los primeros tiempos del cristianismo, en los que vive Clemente, ante el problema de la muerte, se representa a Cristo de dos formas, como filósofo y como pastor. En esos momentos, el ideal de filósofo era quien sabía enseñar las artes más esenciales: «el arte de ser hombre de manera recta, el arte de vivir y de morir».⁸⁴ Los cristianos se dieron cuenta que los que se autoden-

⁸² Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, p. 89.

⁸³ En este XIII Capítulo del libro I, Clemente usa la palabra logos “para referirse, casi siempre, no sólo a la razón humana y filosófica, sino también al Logos divino. Con ello pretende intencionadamente pasar de una moral filosófica, estoica, a la revelación de un cristianismo ya implícito en esa misma moral”. MERINO, M., *El pedagogo*, XIII, n. 2.

⁸⁴ BENEDICTO XIV, *Spe salvi*, Vaticano: Editrice Vaticana, 2007, n. 6.

minaban filósofos, no lo eran en realidad, pues sólo les interesaba el dinero y no la enseñanza de lo más esencial de la vida humana. Cristo es el verdadero filósofo, con su cayado vence al mal⁸⁵ y nos muestra el camino hacia la verdad; nos indica el camino (la vida saludable) que va más allá de la muerte, nos conduce al cielo; Cristo se fatiga con nosotros, y da su vida para el rescate de muchos, para darnos la incorruptibilidad (I, 85, 1). Él es el verdadero pastor pues conoce el camino que pasa por el valle de la muerte⁸⁶

Aquel que incluso por el camino de la última soledad, en el que nadie me puede acompañar, va conmigo guiándome para atravesarlo: Él mismo ha recorrido este camino, ha bajado al reino de la muerte, la ha vencido, y ha vuelto para acompañarnos ahora y darnos la certeza de que, con Él, se encuentra siempre un paso abierto.⁸⁷

Ante las propuestas gnósticas de que Dios es el autor del mal y que Dios realmente no es creador, que el cosmos procede de una materia eterna, Clemente pone en el centro de la dilección de Dios al ser humano: el ser humano es la más bella de sus criaturas y un ser vivo capaz de amar a Dios (I, 63, 1). Si Dios hubiera creado al ser humano por otra razón que no sea que éste es amable por sí mismo a Dios, entonces nada en el cosmos tendría sentido. Es el ser humano el recipiente, el filtro (τὸ φίλτρον ἔνδον ἐστὶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ) (I, 7, 3)⁸⁸, donde Dios se desborda de amor y por él crea todas las cosas que se encuentran en el cosmos, sin el ser humano nada hubiera creado, pues es el motivo de la creación. Siendo dignos del amor de Dios y amados por Él, nosotros debemos corresponder con este amor, por lo tanto, debemos apartarnos de nuestras malas costumbres e imitarlo del mejor modo que nosotros podamos, así, de esta forma, nosotros podemos hacer las obras que el Pedagogo hace. Hay dos ejemplos excelentes para demostrar que Dios es bueno y ama al ser humano 1) el Logos ha «condescendido en compartir las afecciones humanas» (I, 74, 4), se ha hecho carne, y con esto nos enseña contundentemente que la virtud es tanto teórica como práctica; 2) ha padecido por nosotros, ha dado su vida por nosotros, se ha hecho víctima única por nosotros (I, 97, 3). Nosotros que tenemos en común la vida y naturaleza humana, también tenemos en común la gracia (la cual reclama la participación del hombre), la salvación, la virtud (el amor fraterno) y la educación (el estilo de vida).⁸⁹

⁸⁵ "El bastón del pedagogo, de jefe, que es el símbolo del que ejerce el mando; a los que no cura el Logos exhortador, los curará con la amenaza; y a quienes la amenaza no cura, los curará la vara; y si la vara tampoco lo consigue, el fuego los devorará". *El Pedagogo* I, 61, 1.

⁸⁶ "Haber sido corregido por el Señor y haberlo tenido como pedagogo, equivale a ser librado de la muerte". *El Pedagogo* I, 61, 2.

⁸⁷ BENEDICTO XIV, *Spe salvi*.

⁸⁸ Lo que se encuentra dentro del ser humano es el soplo divino, es el Espíritu que Dios nos ha dado.

⁸⁹ "ὧν δὲ κοινὸς μὲν ὁ βίος, κοινὴ δὲ ἡ χάρις, κοινὴ δὲ καὶ ἡ σωτηρία, κοινὴ τούτων καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ἀγωγή". *El Pedagogo* I, 10, 2.

Un último punto que combate Clemente contra los gnósticos es el uso de la palabra niños contra los cristianos que no alcanzaban la gnosis o que no reflexionan como los gnósticos. Primero comprenderá que la gracia divina es potencial de salvación y que depende de cada uno si queremos acrecentarla o no, si queremos acrecentar nuestra relación con Dios o no. Clemente propone tres estadios en los que se puede encontrar un cristiano: costumbres, acciones y gnosis; aunque hay algunos que no llegan a este último, ésta no es necesaria para la salvación de todos sino de algunos; es decir, los del segundo estadio se salvan cultivando y acrecentando su fe según sus circunstancias; pero los que llegan al tercer estadio, los que podríamos decir que son los gnósticos verdaderos, tienen dones naturales para llegar y están obligados a investigar, razonar, conocer y crecer en conocimiento (I, 1-3). Para defender el uso de la palabra “niños”, menciona que la palabra pedagogía significa la buena conducción de los niños a la virtud (ἀγογὴν ἀγαθὴν ἐκ παιδῶν πρὸς ἀρετὴν) (I, 16, 1), el Logos-Pedagogo quiere por amor que vivamos en la *paideia*. En un primer momento, Clemente dirá que los niños son los seres humanos que ya son discípulos (quienes han pasado por el filtro, malla, del bautismo)⁹⁰, para ello recurre al pasaje bíblico donde Jesús menciona que, si no nos comportamos como los niños, entonces no tendremos parte en el Reino de los Cielos (I, 12, 3). Clemente ve que la palabra niños no se debe tomar en su forma **literal**, sino que es una **alegoría**, pues Cristo quiere estimular a los discípulos a que presten atención y quiere despertar en ellos un deseo más intenso de «recoger con avidez los abundantes frutos de la verdad mientras que el Logos no haya subido al cielo» (I, 13, 2). En un segundo momento, dirá que los niños son como los corderos: humildes, sencillos; Dios ama la sencillez de espíritu, la delicadeza, lo dulce, lo afable (ἡπιος), la inocencia, pues estos niños no conocen el pecado, no tienen doblez, temen al pecado (I, 14, 3), no han sido domados por el mal, y corren velozmente hacia la verdad, son ágiles para la salvación (I, 15, 1). También observa que la palabra niños es una forma **mística**, y habla de la simplicidad del alma, de la naturaleza del alma humana que está capacitada para pensar (τὴν ἀπλότητα τῆς ψυχῆς) (I, 14, 4) y como niños no cesamos de aprender (I, 17, 3).⁹¹ Por último, mencionará que Cristo también es un niño, pues es el Hijo de Dios y se encuentra en el regazo del Padre (I, 24, 3), le ha escuchado desde la eternidad y le conoce.

¿Cómo el hombre se puede volver a hacer niño? ¿Cómo puede abandonar completamente el dominio del mal? Cristo nos ha enseñado, nos ha puesto el ejemplo a través de su bautismo (con el Logos) (I, 29, 4) que nos podemos regenerar, podemos ser reengendrados, podemos librarnos de las ataduras del pecado. Uno de los nombres que Clemente le da al bautismo es φῶτισμα,

⁹⁰ “διωλιζόμενοι βαπτίσματι” *Ibid.* I, 32, 1.

⁹¹ Algo totalmente contrario al pensamiento gnóstico.

somos iluminados (φωτιζόμεθα) (I, 26, 1), pues las realidades sobrenaturales (divinas) las captamos y conocemos por iluminación (I, 27, 3; I, 28, 1; I, 29, 3-4). Para Clemente, el bautismo es algo totalmente dinámico, es un acto simultáneo,⁹² pues nos abre las puertas de la salvación (inmortalidad), y ésta se prolonga en la tierra con la conversión del hombre (somos hijos de Dios por adopción) bajo el impulso y la guía del Espíritu (somos perfeccionados) (I, 26, 1). Es importante el bautismo, porque Dios nos da la gracia y la fe (el lazo que nos une a Dios). Además, Clemente se muestra bastante optimista, pues menciona que para alcanzar la salvación, los cristianos tienen la *propaideia* (las cosas buenas que se encontraban en la filosofía y la cultura) la cual deben usar para la salvación,⁹³ así como los mandamientos y las leyes humanas (I, 30, 2).⁹⁴ En contraposición de los gnósticos de su tiempo, mencionará que la santidad no depende de los conocimientos adquiridos, no sirve la posesión de la cultura, o del simple esfuerzo personal, es decir, la perfección que promulgaban los gnósticos no depende del conocimiento, sino de la eliminación del pecado (I, 52, 2); uno no se hace cristiano por poseer una vasta cultura o por tener mayor conocimiento. La pedagogía del Logos es para todos, pues todos somos niños, todos estamos llamados a ser discípulos (I, 17, 3) y Dios tiene una voluntad salvífica universal (I, 28, 5); pero un cristiano que tiene una muy buena formación en las cosas buenas de la *propaideia*, puede progresar con mayor seguridad y velocidad a la santidad, pues nuestro deber es asemejarnos a Cristo tanto en su divinidad como en su humanidad.⁹⁵ La perfección de la que hablan las Sagradas Escrituras no va en el sentido de los gnósticos, sino que en cuanto somos bautizados llegamos al perfeccionamiento de la gracia.

El bautismo es tanto actualización de la salvación, como puerta de acceso al Magisterio de Cristo, el que reinstaura en cada fiel la continuidad entre creación y formación espiritual: Dios quiso crear el universo, Dios quiere salvar al hombre y a estos se les llama Iglesia (I, 27, 2). Clemente cree en la sinergia entre Dios y el hombre: el hombre es un cooperador con la gracia para alcanzar su santidad,⁹⁶ no alcanzamos la salvación solos, sino acompañados, cooperando unánimemente o conforme a la salvación (ὁμολογουμένως) (I, 17, 3),⁹⁷ pues so-

⁹² "Y así como la gnosis que ilumina la inteligencia se produce simultáneamente con la iluminación, así también, en el acto, sin antes haber aprendido nada, oímos llamarnos discípulos; la enseñanza se nos da anteriormente, pero no se podría precisar en qué momento". *El Pedagogo*, I, 30, 1.

⁹³ Cf. MERINO, M., "Razón y fe en Clemente de Alejandría".

⁹⁴ Cf. LASPALAS, J., "Pedagogía divina y cooperación humana...".

⁹⁵ Cf. LASPALAS, J., "Pedagogía divina y cooperación humana...".

⁹⁶ Cf. WYTZES, J., "The Twofold way (I)...".

⁹⁷ Los padres también ayudan en la educación, aunque esta es transitoria (I, 54, 3). El Logos-Pedagogo es maestro de pedagogía, es maestro de maestros (I, 58, 1).

mos Iglesia y Cristo es su Cabeza (I, 18, 4); así como lo semejante es amigo de lo semejante, lo santo es amigo de la divinidad, y por eso se le llama luz (I, 28, 2).

Ahora bien, para nutrir y fortalecer en esta salvación a los que ya están bautizados, los niños pueden comer del cuerpo y de la sangre de Cristo. Una analogía que menciona Clemente sobre el cuerpo y la sangre, es el alimento nutritivo que tienen los niños: la leche; la sangre de Cristo es como leche (otro nombre que podemos darle a la sangre de Cristo es el de leche, así como lo es con el vino), porque se nos da la gracia y se nos da la vida (es nutritivo) (I, 40, 2). Cuando Dios se hizo hombre, cuando el Padre envió el rocío de su Logos, Él mismo se convirtió en alimento espiritual de los sencillos (I, 41, 3), y ya que nuestra regeneración es espiritual, nosotros tenemos necesidad de este alimento espiritual (I, 49, 3). La Iglesia, que es madre, alimenta al pueblo joven (niños) con el Logos de Dios (I, 42, 2), Quien se nos da como carne irrigada de sangre (I, 47, 1). Al comerlo, lo hacemos nuestro y lo metemos en nosotros para destruir las pasiones de la carne (I, 43, 1); así de esta forma, Dios nos acoge en su seno para aliviar nuestros dolores, recibimos también la esperanza de la vida futura y nos hace ciudadanos del cielo (*πολίτας οὐρανῶν*) (I, 45, 2).

Con todo lo dicho hasta ahorita, podemos ver cómo Clemente ha dado varios pasos más, ha rejuvenecido el pensamiento de la Antigüedad y el de su tiempo; ha dado pasos, que resultarían escandalosos para ellos. Pero está por dar un paso más decisivo, la primera formulación en toda la cristiandad sobre el bien común: Cristo es el bien común; esto significa que para Clemente, el bien común no es un concepto abstracto, inalcanzable, sino que es una Persona que está al alcance de todos y, que además, nos lo podemos comer para mejorar al ser humano y a la sociedad. Primero, debemos recordar lo que Clemente ha dicho hasta ahorita sobre la esencia de Cristo cuando nos preguntábamos quién es el Pedagogo; ahora, debemos decir que en el Libro I, capítulo 8, nos mostrará que el Logos está más allá del Uno y está por encima de la unidad misma; así Dios es más incognoscible que como nos lo mostraban Platón, Aristóteles, Filón, Hermes Trimegisto y adelantándose a Plotino;⁹⁸ pero como ya hemos notado, nosotros podemos conocerlo y alcanzarlo gracias al Logos-Pedagogo (I, 53, 3; I, 74, 1; I, 88, 2), pues es una hipóstasis separada, es consubstancial al Padre, no se separa de Él, gracias a Él se ha creado el universo, es providente e ilumina todas las inteligencias (I, 62, 1-4; I, 71, 1-3; I, 73, 1-3).⁹⁹

En este mismo capítulo, Clemente combate a los marcionitas pues creen que Dios no es bueno porque castiga con el báculo, y menciona que ellos han interpretado mal las Sagradas Escrituras, donde se dice que «El que teme al

⁹⁸ GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media...*

⁹⁹ En palabras de Santo Tomás "bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat" S. C. lib. 3 cap. 17 n. 6.

Señor se convierte (ἐπιστρέφει) en su corazón» (Si 21, 6) y les recuerda que la más grande prueba de que Dios es bueno es la máxima expresión de amor que Dios ha tenido con nosotros: se ha hecho hombre por nosotros; y por haber experimentado en su carne lo mismo que cualquier ser humano sufre, es Él el Sumo Bien (ἄριστος), todas las cosas que existen Dios las ama; si Dios no las quisiera no existirían, por lo tanto, el Logos nada odia. Y porque el ser humano es el receptáculo de su amor y él también lo puede amar, Dios amará sobre todas las demás criaturas al hombre. Siendo que Dios es el amante, Dios quiere ser útil (ὠφελειν)¹⁰⁰ al hombre: «y ser útil es superior a no serlo; y como nada hay mejor que ser bueno, resulta que el que es bueno es útil»,¹⁰¹ y ya que Dios es el Sumo Bien, Dios es la Suma Utilidad. Dios siendo bueno por sí y en sí mismo (y no porque tenga la virtud), Él es útil en todo (πάντα ἄρα ὠφελει ὁ θεός) (I, 63, 2), esto se debe a que se preocupa y cuida del ser humano educándolo por medio del Logos. También interpretará el Evangelio de Mt 5, 45 y dirá que hay que reconocer que Dios es bueno y es creador, tácitamente afirma que todas las cosas creadas son buenas, pero lo que hay que tomar en cuenta es que Dios es tan bueno y tan justo que reparte sus dones sin parcialidad, tanto a justos como injustos. Por último, para reafirmar la idea de que Dios es el bien común, lo dirá de otro modo:

se dice que lo que es útil es un bien, no porque agrada, sino porque es conveniente (συμφέρον)¹⁰². Y todo esto es justicia: es un bien en cuanto que es virtud, y es amable por sí misma, no porque produzca placer; pues no juzga conforme a lo que agrada, sino que da a cada uno lo que se merece. Así, pues, lo útil (ὠφέλιμον) es lo que conviene (συμφέροντι).¹⁰³

¹⁰⁰Susan Holman en su escrito *Out the Fitting Room. Rethinking the Patristic Social Texts on "The Common Good"* menciona que la palabra bien común se presenta en los textos patrísticos griegos con una simple palabra griega κοινωφελής, la cual se atribuía a las ideas políticas, sociales y teológicas; en san Basilio lo encontramos usado este término en dos ocasiones, en la Homilía 6 y en la Epístola 265. Cf. HOLMAN, S., "Out of the Fitting Room...". Esta palabra está compuesta de κοινός (hacer común) y ὠφελειν (utilidad), y significa "consistente en un afecto común".

¹⁰¹"τὸ δὲ ὠφελούν τοῦ μὴ ὠφελούντος πάντος ἂν που κρείττον εἶν, τοῦ δὲ ἀγαθοῦ κρείττον οὐδὲ ἔν, ὠφελει ἄρα τὸ γαθόν". *El Pedagogo* I, 63, 1.

¹⁰²Christos N. Tsironis en *The common good: historical roots in the Greek patristic texts and modern foundations*, menciona que es raro que los Padres de la Iglesia usen como tal la palabra "bien común" (κοινό αγαθό) para referirse a esta idea, pues toman elementos culturales diversos de su tiempo y por lo tanto no desarrollan un concepto definitivo de bien común, normalmente usan un acercamiento apofático y uno de ellos es ξυμφέρον - συμφέρον Cf. TSIRONIS, C., "The common good: historical roots in the Greek patristic texts...". También ver HÖFFE, O., "Religionsfreiheit und Gemeinwohl. Pontifical Academy of Social Sciences", *Acta*, núm. 17, 2012, p. 56.

¹⁰³"Λέγεται δὲ καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ἀγαθὸν τὸ συμφέρον, οὐ τῷ τέρπειν, ἀλλὰ τῷ ὠφελειν. Ἄ δὴ πάντα ἢ δικαιοσύνη, καὶ ὡς ἀρετὴ καὶ ὡς δι' αὐτὴν αἰρετὴ ἀγαθὸν καὶ ὡς οὐ τέπουσα. Οὐ γὰρ πρὸς χάριν κρίνει, ἀλλὰ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ ἐστὶν ἀπονεμητικὴ, ἔπεται δὲ τῷ συμφέροντι τὸ ὠφέλιμον". *El Pedagogo* I, 64, 1.

Si el Logos es el Bien Común, podemos decir que el Bien Común nos educa y que existe una paideia (o pedagogía) del bien común. Nuestras pasiones y pecados son como úlceras que dañan a la verdad y al bien (común), por lo tanto, hay que eliminarlas, hay que zanjarlas de un solo tajo, de una sola operación; el Logos es capaz de hacer esto, pues puede perdonar los pecados porque Dios lo ha constituido Pedagogo de todos (I, 68, 1), y esta acción busca conducirnos a la concordia de nuestra vida (ἐπι τὴν ἰεράν τῆς πολιτείας ὁμόνοιαν εἰρηναγοφεῖ) (I, 65, 3). Así pues, dirá contra los gnósticos que Dios no es el culpable del mal en el mundo, sino que es el hombre, cada uno es responsable de su elección y cada uno elige así los castigos correspondientes (I, 69, 1): donde el Señor muestra su rostro hay paz y alegría. El mal se ha introducido porque el hombre ha sido infiel y como Dios no quiere ver el mal, por esta razón, Dios aparta su rostro. Dios, siendo justo, juzgará al ser humano conforme a sus obras (I, 71, 3), y como busca su salvación lo corrige. “El Pedagogo testifica a favor de los que obran bien y exhorta a los elegidos a obrar mejor; rectifica el impulso de los que corrían hacia el pecado y los estimula a perseguir una vida mejor” (I, 74, 3).

Hasta aquí hemos visto que Clemente usa el término de su tiempo de “útil” para referirse a Dios como bien común y que éste es universal; también hemos mencionado que el Logos es Pedagogo y que instruye no de manera teórica, sino práctica. Daremos paso al último apartado de este escrito para ver cómo el Bien Común Logos-Pedagogo nos instruye de manera práctica para alcanzar y asemejarnos a Él y como esto tiene repercusiones en la edificación del bien común aquí en la tierra.

3. La práctica para la edificación del bien común temporal

Al final del libro I del *Pedagogo*, Clemente nos mostrará que el Logos-Pedagogo nos alecciona de manera y formas prácticas para salvarnos: 1) por medio de la amenaza y castigo, y para ello nos amonesta, nos reprende, nos reprocha, nos da una reprimenda, a veces se sirve del temor, reprueba nuestros actos de forma pública, nos da improperios, nos recrimina, se queja, hace vituperios, da reprimendas (I, 75-81); este es el método adecuado para provocar en el corazón del hombre el arrepentimiento, evitar el pecado, el perdón de sus pecados y la exhortación e invitación a la conversión; 2) por medio de la exhortación y el premio, esto lo realiza a través del género laudatorio (puede ser encomiástica y de censura), el género deliberativo (el cual puede ser persuasoria o disuasoria), aconseja (usando ejemplos del pasado, tomando ocasión de las cosas presentes, y de acontecimientos futuros); este método lo utiliza en aras del bien, exhorta a la humanidad a la salvación, mitiga las faltas e infunde

la esperanza de la salvación. Debemos mantenernos firmes, incommovibles, naturales, santos y rectos (*tzedek*)¹⁰⁴ como la “iota” del nombre Jesús (I, 85, 3-4).

Además de este modelo pedagógico que usa el Logos-Pedagogo con nosotros, Clemente menciona que Él nos insta a vivir un modelo de conducta cristiana (*ὑποτύπωσιν Χριστιανῶν περιέχει πολιτείας*) (I, 95, 2) para obtener como premio la vida bienaventurada, la vida santa y eterna. La conducta cristiana consiste en vivir como el justo, es decir, el que vive de acuerdo con los mandamientos y los preceptos –dar de comer al hambriento y vestir al desnudo– de Dios (I, 95, 2), debemos vivirlos para nosotros mismos y para nuestros prójimos y, al vivirlos, estos preceptos vuelven de rebote, como salvación, hacia quien nos lo lanzó (I, 103, 1).

Clemente ya nos ha advertido, usando las palabras del Evangelio (Mt 18, 3) que, si no nos hacemos como niños, no entraremos en el Reino de los Cielos (I, 12, 3), pero ¿qué entiende Clemente por Reino de los Cielos? Clemente hace referencia al pasaje evangélico de san Mateo (13, 31-35) y dice que el Logos-Pedagogo ha hecho una excelente descripción de sí mismo comparándose con un grano de mostaza (I, 96, 1): el Reino de los Cielos se parece a un grano de mostaza. Así pues, Clemente nos quiere decir que el Reino de los Cielos es Cristo mismo, dando la idea germinal que usará Orígenes de Alejandría al decir que Cristo es *autobasileia*.¹⁰⁵ Este Reino de los Cielos ha sido sembrado en la tierra y tiene una naturaleza espiritual y fecunda; el poder de este Reino es grande, pero todavía puede crecer más: es una tensión que existe aquí en el presente (carácter mordaz de purificación) y que se proyecta en el futuro (salvación) (I, 96, 1); vivimos en la tierra tratando de imprimir (grabar) en nosotros mismos la vida saludable, la vida celestial, que nos diviniza (I, 98, 3).

De lo dicho hasta este momento, podemos ya dar respuesta a las tres preguntas que nos hicimos al inicio para saber cómo es que el Logos-Pedagogo nos educa para la formación y edificación del bien común temporal: ¿para quiénes existe el bien común?, ¿cuál es el fin último del concepto de bien común?, y ¿cómo puede uno cultivar acciones hacia el bien común?

El bien común es universal, es para todos, tanto para no cristianos como para cristianos, porque todos tenemos la facultad de pensar (somos niños); para los hombres que sólo se parecen a Dios según la imagen y para los hombres que son imagen y semejanza de Dios. Los hombres que han pasado por la malla del bautismo son imagen y semejanza de Dios, son los alumnos del buen Logos-Pedagogo y buscan cumplir la voluntad del Padre (I, 98, 3), por la obediencia al Logos-Pedagogo (fe) se engendra en los cristianos el deber (I, 101, 1) de cumplir

¹⁰⁴Cf. Lv. 26, 21-23. 27.

¹⁰⁵Cf. ORÍGENES, *Commentarius in Matthaëum*, XIV, 7.

y vivir en rectitud según los mandatos y preceptos divinos, para ellos mismos (uno mismo y demás cristianos) y para el prójimo (no cristianos). El deber consiste en lo que Dios y Cristo quieren, en obrar rectamente en orden a la vida eterna (I, 102, 4). Para poder vivir estos mandatos y preceptos, debemos ser virtuosos, y la virtud es la práctica de la recta razón –entendida ésta tanto razón humana y el Logos divino, pues el Pedagogo es práctico–, es una disposición del alma (I, 101, 2). Si no vivimos conforme a la práctica de la recta razón, vivimos contra la razón, nos volvemos irracionales, y por esta razón nos asemejamos a las bestias, según lo que dicen las Escrituras cuando nuestros primeros padres pecaron (I, 101, 3).

El fin del bien común es primeramente la semejanza con Cristo, siendo semejantes a Dios podemos vivir una vida saludable, una vida que se encuentra después de esta vida terrenal, la transformación de ser hombres terrenales a hombres santos y celestiales, alcanzar la incorruptibilidad quitándonos una túnica carnal y revistiéndonos de la túnica de Cristo, y así alcanzar la salvación. Los mandamientos y los preceptos que debe vivir el cristiano tienen por meta la verdad y ésta nos conduce a la última cosa que apetecemos: el reposo eterno con Dios y así empieza, es el principio, nuestra eternidad, la vida saludable, feliz, santa y eterna.

Clemente entiende que para cultivar el bien común temporal en la tierra, primero debió sembrarse el Bien Común en la tierra (I, 41, 3), nos enseñó de forma práctica que debemos ser regados (I, 29, 4) y regenerados en el agua (I, 98, 2) y así empezaremos a dar fruto. Cuando el hombre realiza actos virtuosos inspirados en Dios, cumple sus deberes por medio de las obras y no en palabras o ideas (teórico). El modelo de conducta cristiana es una vida de actividad del alma racional y que está conforme al Logos –«acorde a un juicio recto y con el amor a la verdad» (I, 102, 3)–, esta actividad del alma es realizada por medio de «su compañero y aliado en la lucha» (I, 102, 3): el cuerpo. Con esto, Clemente nos recuerda que tanto lo espiritual y lo material son buenos, pues Dios es su creador, y él es bueno; y que el hombre se debe fatigar aquí en la tierra para tener su recompensa en el cielo.

Ahora bien, dado que la vida cristiana es un conjunto de acciones racionales y que debemos mantenernos en la práctica perseverante de lo que nos enseña el Logos (I, 102, 4), las acciones que nos enseña el Logos-Pedagogo para cultivar el bien común aquí en la tierra y que tenga su fruto en el cielo, Clemente dirá que entre las cosas necesarias «algunas lo son solamente para nuestra vida de aquí; otras nos dan alas para volar desde aquí a la vida feliz de allá arriba» (I, 103, 2). Las cosas necesarias que son para nuestra vida pagana (natural, terrenal, común a cristianos y no cristianos), son conocidos por la mayoría; pero los que se ordenan a la vida feliz y de los que depende la vida eterna, podemos describirlos sumariamente, recogiéndonos de las mismas

Escrituras (I, 103, 2). Hasta aquí, Clemente termina el libro I de *El Pedagogo* y en los libros II y III ya son cuestiones más prácticas en el día a día del cristiano que vive en la Alejandría del final del siglo II d. C.; las instrucciones de buenos modales que da Clemente a los cristianos alejandrinos de ese tiempo son las cosas necesarias que no son conocidos por la mayoría y que se ordenan a la vida feliz. El Pedagogo divino nos instruye en la vida pública, pues la moral pública alejandrina de ese tiempo dejaba mucho que desear: había prostitución de hombres y mujeres, había muchos borrachos caminando en la calle que continuaban su borrachera del día anterior, se escupían el vino en la cara, hacen gestos indecentes;¹⁰⁶ y los cristianos de ese tiempo vivían como hombres celestiales en las reuniones litúrgicas, pero como hombres paganos en las reuniones públicas.

El Logos-Pedagogo nos ha educado de forma práctica castigándonos y premiándonos, nos educa a bastarnos a nosotros mismos, que debemos prescindir de las cosas superfluas y debemos llevar una clase «de vida sencilla y libre que conviene al viajero que quiere llegar a la vida eterna y feliz, enseñando que cada uno de nosotros debe ser para sí mismo el tesoro de sus provisiones» (I, 98, 4). Somos educados para la paz, pues no se necesitan armas y demás elementos de la guerra, sino lo único necesario es el alimento (Cristo) (I, 98, 4 – 99, 1); por nuestro Pedagogo hemos aprendido la modestia, el amor por la libertad, por los hombres y por el bien (I, 99, 1); su divina pedagogía nos da una condición en el alma siempre proclive al bien y cuando las acciones materiales están sometidas a esta pedagogía, se ennoblecen: «la marcha y el reposo, el alimento y el sueño, el descanso, el modo de vida y todas las otras acciones bien encaminadas» (I, 99, 2).

Así pues, todas las cosas materiales y nuestras acciones en esta vida se ennoblecen, se perfeccionan y son llevadas a culmen siempre y cuando estén dentro de los mandamientos y preceptos de la pedagogía divina; todavía más, los bienes comunes que generamos aquí en la tierra se ennoblecen, se perfeccionan y tienen su culmen en el Bien Común que es Cristo. Las actividades humanas que Clemente menciona en sus libros II y III de *El Pedagogo* se encuentran enmarcadas en el Bien Común y genera una tensión entre el presente y el futuro: la tensión escatológica. Cuando un hombre actúa en la edificación, ennoblecimiento y perfección del bien común aquí y ahora en la tierra, apresura y trae con mayor fuerza el Reino de los Cielos; si grabamos, imprimimos, en nuestras vidas a Cristo haremos las obras que Él hace, y así, estamos haciendo violencia al Reino de los Cielos (*Regnum Cælorum vis patitur, et violenti rapiunt illud*, Mt. 11,12). Si aplicamos de manera análoga la ley de elasticidad de Hooke (*ut tensio sic vis*), estamos imprimiendo una fuerza (virtud) aquí en la tierra para atraer

¹⁰⁶BLÁZQUEZ, J., “La alta sociedad de Alejandría...”, p. 218.

el Bien Común y al dejar esta vida, nuestras acciones corren ágil y velozmente y rebotan en el cielo para nuestra salvación.

Un ejemplo claro y realmente práctico del cultivo de acciones para la edificación del bien común temporal que podemos encontrar en Clemente es en el libro III, 34-36 donde nos explica que solamente la persona que es rica es el cristiano. Aquí, Clemente no descarta el uso razonable de las riquezas y el ser generosos con el prójimo.

En este apartado, podemos encontrar la influencia que tuvo Justino en Clemente (las limosnas que se daban se guardaban en una caja para socorrer a viudas, huérfanos, presos o personas que estuvieran en necesidad)¹⁰⁷ y de la lectura que hizo sobre el Evangelio Secreto de Marcos. En la carta que envía a Teodoro (Carta Mar Saba) acepta que hay algunas cosas que son verdad del Evangelio Secreto de Marcos y otras que los carpocratianos mienten para su favor, y hace hincapié que en la siguiente parte de Mc 10, 17-31 es verdadera.¹⁰⁸ La parte que toma como verdadera, es la continuación del pasaje donde un joven le pregunta a Jesús qué debe hacer para heredar la vida eterna, Jesús le dice al joven rico que venda todas sus posesiones y después le siga; pero el joven se marcha triste (Mc 10, 17-31); antes de este pasaje, es el encuentro de Jesús con los niños y donde menciona que quienes no se conviertan como ellos, no entrarán en el Reino de Dios.

Este pasaje bíblico (Mc 10, 17-31) tiene cierta similitud con la estructura del libro del *Pedagogo*: nos acercamos a Dios como Pedagogo, le preguntamos qué debemos hacer para conseguir la vida eterna (Mc 10, 17), Cristo nos dice

¹⁰⁷BLÁZQUEZ, J., "La alta sociedad de Alejandría...", p. 221.

¹⁰⁸Clemente dice en esta carta que el Evangelio que conocemos como canónico lo redactó estando con san Pedro, pero cuando Marcos llega a Alejandría después de la muerte de san Pedro, compuso uno segundo, más largo y más espiritual, Cf. SMITH, M., "Clement of Alexandria and Secret Mark"; KOESTER, H., "The Secret Gospel of Mark", en *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Londres: SCM Press, 1990, pp. 293-303; RIUS-CAMPS, J., "El evangelio secreto de Marcos autenticado por el Códice Beza", *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, núm. 19, 2008, pp. 167-192; PAANANEN, T., "A Study in Authenticity: Admissible Concealed Indicator of Authority and Other Features of Forgeries: A Case of Study on Clement of Alexandria, Letter to Theodore, and the Longer Gospel of Mark", Tesis doctoral, Universidad de Helsinki, 2019. Existe la discusión de que este Evangelio Secreto es un escrito realizado en el siglo XX por el mismo Smith, pues el contenido de la carta no responde a las preguntas de Teodoro, sino fundamentar la autenticidad del Evangelio Secreto. Cf. QUESNELL, Q., "The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence", en *Catholic Biblical Quarterly*, núm. 37, 1975, pp. 48-67; QUESNELL, Q., "Reply to Smith", *Catholic Biblical Quarterly*, núm. 38, 1976, pp. 200-203; MERKEL, H., "Anhang: Das 'geheime Evangelium' nach Markus". En SCHNEEMELCHER, W. (ed.), *New Testament Apocrypha, I, Gospels and Related Writings*, James Clarke, Cambridge 1991, pp. 89-92; CARLSON, S., *The Gospel Hoax: Morthon Smith's Invention of Secret Marc*, Waco: Baylor University Press, 2005; WATSON, F., "Beyond Suspicion: On the Authorship of the Mar Saba Letter and the Secret Gospel of Mark", en *Journal of Theological Studies*, NS, vol. 61, april, 2010, pp. 128-170.

que solo Dios es bueno (Mc 10, 18), el Pedagogo nos educa en los mandamientos (Mc 10, 19) y después, fijando en nosotros la mirada, nos ama, y nos educa en los preceptos (Mc 10, 21); debido a que sus posesiones y sus acciones no estaban conforme al Logos, no alcanza la vida (eterna), frunce el ceño, se va malhumorado (muere). Como niños, Cristo alecciona a sus discípulos que los ricos (aquellos que no llevan una vida sencilla y austera para el viaje a la vida feliz) les es difícil entrar en el Reino de Dios (Mc 10, 23), y los niños (discípulos) preguntan «¿quién podrá salvarse?» y responde el Pedagogo que para los hombres es imposible pero no para Dios (a través de la amenaza, castigo, exhortación y premio).

A continuación, se transcribe lo que se encuentra en el Evangelio Secreto de Marcos, que Clemente considera que es verdadero y que tiene influencia en su pensamiento.

<60. Resurrección de un joven en Betania, en «los confines de Judea, al otro lado del Jordán»>

[a] <Llegan entonces a Betania. [b] Había allí una mujer cuyo hermano había muerto. [c] Se acercó, se postró ante Jesús y le dice: «¡Hijo de David, ten compasión de mí!». [d] Pero los discípulos la conjuraron. [e] Habiéndose airado Jesús, se marchó en compañía de ella al jardín donde se encontraba el sepulcro. [f] Al punto resonó desde el sepulcro una voz poderosa. [f'] Se acercó Jesús e hizo rodar la losa de la puerta del sepulcro. [e'] Entró directamente adonde se encontraba el joven, extendió la mano y lo resucitó cogiéndolo de la mano. [d'] El joven mirándolo fijamente le mostró afecto. [c'] Entonces empezó a suplicarle que lo admitiese en su compañía. [b'] Al salir ellos del sepulcro fueron a la comunidad del joven. [a'] (Es que era rico).>

<61. Iniciación del joven en el proyecto recóndito del Reino de Dios>

[a] <Al cabo de seis días Jesús le dio una orden. [b] Al caer la tarde, viene el joven junto a él envuelto en una sábana sobre su desnudez. [b'] Y permaneció con él aquella noche. [a'] En efecto, le iba enseñando Jesús el proyecto recóndito del Reino de Dios.>¹⁰⁹

¹⁰⁹ <60. **[D] Evangelio Secreto-Sec.1> [a] Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθανίαν. [b] καὶ ἦν ἐκεῖ μία γυνὴ ἧς ὁ ἀδελφὸς αὐτῆς ἀπέθανεν. [c] Καὶ ἐλθοῦσα προσεκύνησε τὸν Ἰησοῦν καὶ λέγει αὐτῷ. Υἱὲ Δαβὶδ, ἐλέησόν με. [d] οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτῇ. [e] καὶ ὀργισθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἀπηλθὼν μετ' αὐτῆς εἰς τὸν κήπον ὅπου ἦν τὸ μνημεῖον. [f] καὶ εὐθὺς ἠκούσθη ἐκ τοῦ μνημείου φωνὴ μεγάλη [f'] καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπεκύλισε τὸν λίθον ἀπὸ τῆς θύρας τοῦ μνημείου. [e'] καὶ εἰσελθὼν εὐθὺς ὅπου ἦν ὁ νεανίσκος ἐξέτεινεν τὴν χεῖρα καὶ ἤγειρεν αὐτὸν κρατήσας τῆς χειρὸς. [d'] ὁ δὲ νεανίσκος ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν. [c'] καὶ ἤρξατο παρακαλεῖν αὐτόν ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾗ. [b'] καὶ ἐξεκτόντες ἐκ τοῦ μνημείου ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ νεανίσκου. [a'] (ἦν γὰρ πλούσιος) <61. ** [D] Evangelio Secreto-Sec.2> [a] Καὶ μεθ' ἡμέρας ἕξ ἐπέταξεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς. [b] καὶ ὀψίας γενομένης ἐρχεται ὁ νεανίσκος πρὸς

El hermano muerto es el joven rico, pues al no atarse (fe) y no asemejarse a Dios muere, no se vistió de la túnica de la incorruptibilidad porque sus acciones estaban contra la recta razón (Logos). Pero Él, que es la vida, le muestra la luz en la oscuridad más oscura de la vida del hombre, la muerte lanza un alarido desde la oscuridad del sepulcro del joven rico muerto. Cristo lo toma de la mano, lo resucita y lo regenera en la nueva vida, y por esto le muestra afecto; así como Dios lo ha amado, no solo por crearlo, sino por salvarlo, el joven rico pasa por el filtro del amor de Dios y lo ama. Y ahora se pone a los pies de Cristo como Pedagogo (antes le había llamado Maestro, pero el joven rico todavía no estaba preparado para acceder a la gnosis). El joven rico pasa seis días con el Pedagogo, los seis días que nos recuerdan a la creación del cosmos, que Dios ordena la existencia y la inclinación al bien de las cosas; el joven ordena sus cosas materiales y sus acciones humanas hacia el Bien Común (es una nueva creación), hay una conversión y esto permite hacer las cosas que el Pedagogo hace, Este le da un precepto: el de dar a los pobres de sus bienes, pues el joven se muestra con una sábana que cubre su desnudez, cumple el precepto que le dio anteriormente y que no cumplió; ahora que lo ha cumplido permanece con Cristo y Él le enseña lo más recóndito del Reino de Dios: Cristo mismo. Ahora sí, el joven rico es verdaderamente rico pues se ha asemejado al Logos; ya no se encerró en sí mismo en el egoísmo (en el sepulcro), sino que se dejó abrir para salir de sí mismo y al darse a los demás tuvo la vida saludable.¹¹⁰

Clemente en el Libro III, 34, 1 de *El Pedagogo* dice

Debemos adquirir razonablemente las riquezas y participarlas con generosidad, no por interés, ni por ostentación: y no transformar el amor a lo bello en amor a sí mismo y en mal gusto, no sea que alguien diga de nosotros: su caballo, o su campo, su esclavo, su oro, vale quince talentos, pero él apenas vale tres piezas de bronce.

La persona que obra así, está atesorando muchas riquezas en el cielo, «ese tal, vendiendo sus bienes terrenos y dando su importe a los pobres, encuentra un tesoro imperecedero» (III, 34, 3); pero quien vive contra este precepto, anda afligido y no tendrá vida. Dios coopera con el hombre para que tenga vida eterna, lo instruye en la virtud, pues es la «palabra transmitida por el Pedagogo para que la practiquemos» (III, 35, 2). Por lo tanto, el precepto que nos enseña el Pedagogo es a vivir en la generosidad con los demás: dar de comer al hambriento y de vestir al desnudo, así como las demás obras de misericordia.

αὐτὸν περιβεβλημένος σινδῶνα ἐπὶ γυμνοῦ. [b'] καὶ ἔμεινε σὺν αὐτῷ τὴν νύκτα ἐκείνην [a'] ἐδίδασκειν γὰρ αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ.>". RIUS-CAMPS, J., "El evangelio secreto de Marcos...".

¹¹⁰Cf. RATZINGER, J., *La muerte de Cristo*, Madrid: Encuentro, 2013.

Conclusión

Clemente de Alejandría nos ha mostrado el gran conocimiento que tenía de su tiempo, de su cultura, y cómo se apropia de ella para llevarla a la plenitud del conocimiento gracias a su fe en Cristo. En esta última parte no haremos un recuento o elogio del conocimiento que tenía Clemente, sino que se busca dar las aproximaciones que Clemente nutrió al concepto de bien común para una correcta y adecuada re-actualización del mismo.

En el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, el numeral 170 parece que pasa desapercibido cuando se trata del principio del bien común; recupera de la Carta Encíclica Centesimus Annus n. 41 que el bien común temporal no es un fin autárquico, debe estar unido al bien de todas las cosas creadas, que es Dios. Si el bien común se queda en lo meramente histórico y material, corre el peligro de quedarse como un simple bienestar socioeconómico. Los dos diagramas que se presentaron al inicio sobre el bien común en la Doctrina Social de la Iglesia de Hollenbach y el bien común en el pensamiento de los Padres de la Iglesia de Holman tienen este problema, sólo están enfocados en una visión que limita al bien común en un bienestar socioeconómico. Mientras que el esquema que nos presenta Clemente de Alejandría y, que los siguientes Padres de la Iglesia y teólogos de la Escolástica tomarán, trasciende esta visión, nos muestra cómo los bienes comunes temporales deben estar unidos a Dios, así ofrecemos un nuevo esquema Figura 1.3: el Bien Común en *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría.

En primer lugar, Clemente nos muestra ciertos atributos (*δυνάμεις*) divinos, trasciende al dios de los filósofos y nos menciona que el Dios de los cristianos ha generado a su Logos, que es Jesucristo, y Él lo ha puesto como nuestro Pedagogo – Bien Común. Ellos con su poder divino crean al ser humano a su imagen (*εἰκόνα*) y con su poder en la encarnación y muerte del Logos completa la semejanza (*ὁμοίωσιν*) de la creación del hombre. Cuando el Padre envía al Hijo como el rocío a la tierra, Cristo nos alecciona para asemejarnos (*ἐξομοιοῦν*) a Él tanto en lo espiritual como en lo corporal, nos revela que somos el filtro (*φίλτρον*) donde Dios muestra su entrañable amor, y nos alecciona en su bautismo que debemos regenerarnos y que somos hijos de Dios por adopción filial (*υἰοθεσίαν*).

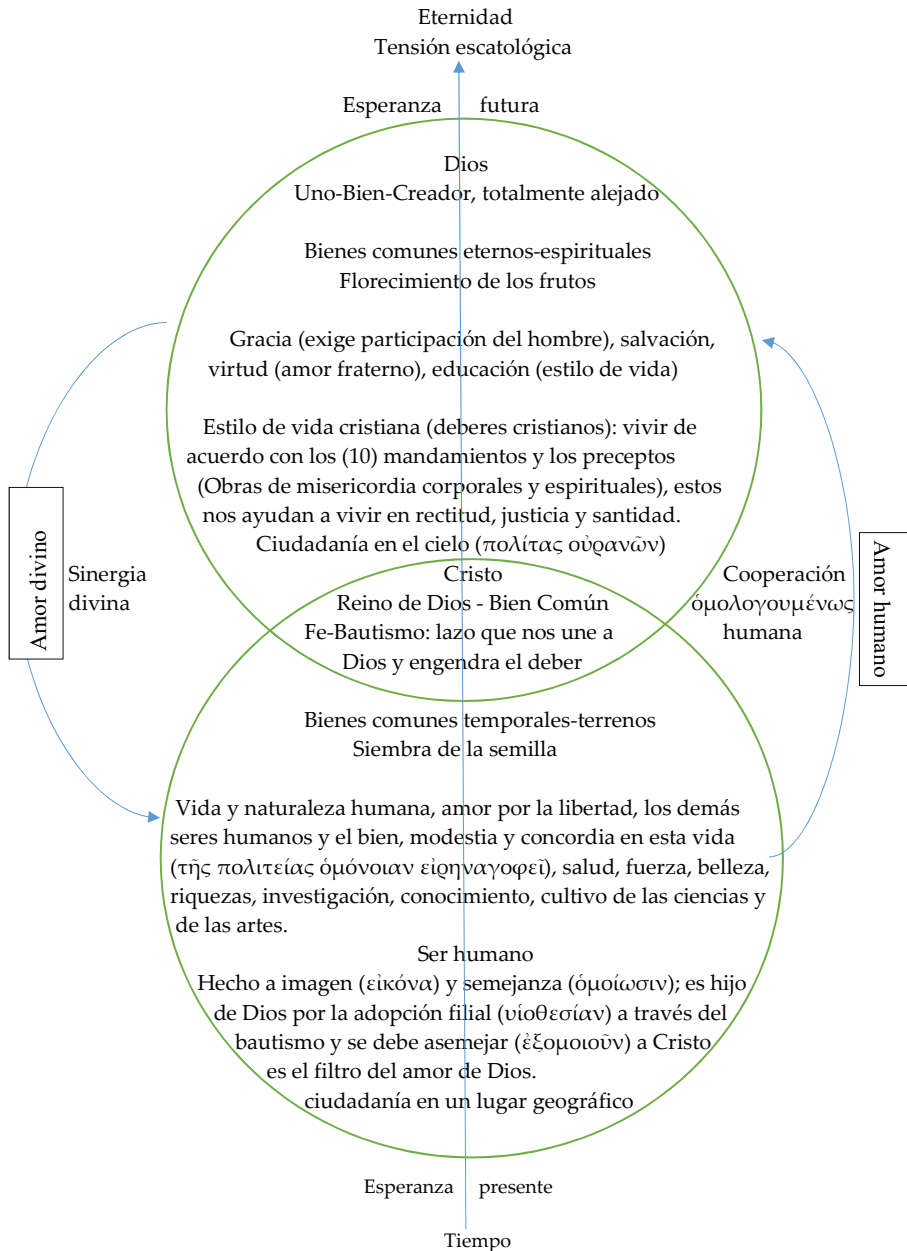


Figura 1.3 Elaboración propia. El bien común en *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría.

Un elemento que no debemos perder de vista, es que el bautismo es dinámico, es simultáneo (espiritual-terrenal), nos abre las puertas a la salvación y ésta se prolonga aquí en la tierra con las acciones y la conversión del hombre; así se reinstaura en cada cristiano la continuidad de la creación (bienes comunes temporales-terrenales) y la formación espiritual (bienes comunes espirituales). Ya que nuestro Pedagogo lo es más en las cosas prácticas que en las teóricas, el Bien Común es práctico, pero Clemente advierte que también es teórico, podríamos decir que es teóricamente práctico.

Gracias a que estamos hechos a imagen de Dios, tenemos en común la vida y la naturaleza con todos los seres humanos, pero por gracia de Dios –al ser hijos en el Hijo– también tenemos en común (κοινή), con los demás cristianos, la gracia, la salvación, la virtud (el amor fraterno) y la educación (el estilo de vida). La gracia es potencial de salvación y reclama a los cristianos a la participación, cooperación (ὁμολογουμένως), del hombre en cumplir sus deberes que conoce gracias al estilo de vida cristiano: los mandamientos y los preceptos. Por todos estos elementos, el cristiano está llamado a estar atento a los signos de los tiempos y esto debe despertar en ellos un deseo cada vez más intenso de recoger los frutos que genera el Bien Común que fue sembrado en la tierra.

El Bien Común es como el grano de mostaza, en un inicio es muy pequeño, pero tiene en sí la fuerza de la salvación, y esta fuerza se puede acrecentar cada vez más, sus ramas se pueden extender en un espacio y un tiempo mayor y producir los frutos. Ya que se encuentra en ex-tensión el Bien Común aquí en la tierra, los cristianos corremos cada vez más veloces, le imprimimos mayor fuerza, y somos cada vez más ágiles en alcanzarlo, apresuramos el Reino de Dios – Bien Común aquí en la tierra; y por ser ciudadanos del cielo (πολίτας οὐρανῶν), buscamos los bienes divinos y también buscamos cumplir nuestros deberes como ciudadanos de este Reino; esto no significa que no nos preocupemos por los bienes de este mundo, sino que también nos preocupamos de forma simultánea por ellos, por los bienes del hombre: la salud, la fuerza, la belleza, la riqueza; pero sobre éstos, procuramos el amor por la libertad, por los hombres, por la concordia en esta vida y por el bien (común) por el cual tenemos una inclinación dada por Cristo. Pero si el cristiano sólo atiende a los bienes humanos, pierde tanto los bienes divinos como los humanos; así como el joven rico que no quiso preocuparse por los bienes divinos, perdió tanto los bienes divinos (la salvación) como los bienes humanos (la vida, la juventud y las riquezas)

Referencias

- ANATOLIOS, K., "A Patristic Reflection on the Nature and Method of Theology in the New Evangelization", en *Nova et Vetera*, vol. 14, núm. 4, 2016, pp. 1067-1082.
- BENEDICTO XVI, *Clemente de Alejandría*, Vaticano: Editrice Vaticana, 2007.
- BENEDICTO XVI, *San Ireneo de Lyon*, Vaticano: Editrice Vaticana, 2007.
- BENEDICTO XVI, *San Justino*, Vaticano: Editrice Vaticana, 2007.
- BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, Vaticano: Editrice Vaticana, 2007.
- BLANCO, P., "Logos Joseph Ratzinger y la historia de una palabra", *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, vol. 1, núm. 14, 2006, pp. 57-86.
- BLÁZQUEZ, J., La alta sociedad de Alejandría según el Pedagogo de Clemente", Universidad Complutense de Madrid, *Gerión*, núm. 11, 1993, pp. 185-227.
- CARLSON, S., *The Gospel Hoax: Morthon Smith's Invention of Secret Marc*, Waco: Baylor University Press, 2005.
- CASTIÑEIRA, A., *Introducción a El Pedagogo*, Madrid: Gredos, 1998.
- CHAPPELL, S., "Plato on Knowledge in the *Theaetetus*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter, 2019 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/plato-theaetetus/>>.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2009, 2ª ed.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, Madrid: Gredos, 1998.
- DE AQUINO, T., *Contra gentiles*. Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Tautini 1961 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenis magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instuxit.
- DUDON, P., *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie, opuscule inédit de Fénelon, publié avec une introduction par le P. Paul Dudon*, Paris: Beauchesne, 1930, "Études de théologie historique".
- EVELETH, L., "Clement of Alexandria and the Logos," *Faculty and Staff – Articles & Papers*, núm. 73, 2020.
- GARCÍA, H., "La representación del pedagogo en Clemente de Alejandría", en *Byzantion nea hellás*, núm. 37, Santiago, octubre, 2018.
- GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid: Gredos, 1965, 2ª ed.
- HERNÁNDEZ, J., *Patrología didáctica*, Navarra: Verbo Divino, 2018.
- HOLLENBACH, D., *The common good*, Cambridge: CUP, 2002.
- HOLMAN, S., "Out of the Fitting Room. Rethinking Patristic Social Texts on 'The Common Good' ", en LEEMANS, J., MATZ, B. & VERSTRAETEN, J. (eds.), *Reading Patristic Texts on Social Ethics. Issues and Challenges for Twenty-First-Century Christian Social Thought*, Washington: The Catholic University of American Press, 2011, pp. 103-123.
- HÖFFE, O., "Religionsfreiheit und Gemeinwohl. Pontifical Academy of Social Sciences", *Acta*, núm. 17, 2012.

- HUSSAIN, W., "The Common Good", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring, 2018 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good/>>.
- JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- JUAN PABLO I, *Fides et Ratio*, Vaticano: Editrice Vaticana, 1998.
- LASPALAS, J., "Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la Paideia cristiana en los *Stromata* de Clemente de Alejandría", en *Educación XXI*, vol. 16 núm. 2, 2013, pp. 23-38. doi: 10.5944/educxx1.2.16.10330
- KOESTER, H., "The Secret Gospel of Mark", en *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, SCM Press, Londres 1990, pp. 293-303.
- LEE, D., *Clement of Alexandria: Incarnation and Mission of the Logos-Son*, United Kingdom: University of Saint Andrew, 2016.
- LÉVY, C., "Philo of Alexandria", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring, 2018 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/>>.
- LILLA, S., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oregon: Wipf & Stock, 2005.
- MARROU, H., *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid: Akal, 1985.
- MEDINA, J., "Una aproximación a las actitudes constructivas del bien común a partir del *De Nabuthe* de Ambrosio de Milán", en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, año 12, núm. 24, julio-diciembre, 2020, pp. 115-142.
- MÉHAT, A., "La philosophie, troisième testament? La pensée grecque et la foi selon Clément d'Alexandrie", en *Lumen vitae*, núm. 161, pp. 15-23.
- MERINO, M., *Introducción a El Pedagogo*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2009, 2ª ed.
- MERINO RODRÍGUEZ, M., *Clemente de Alejandría*, Madrid: Ciudad Nueva, El Pedagogo, 2009, 2ª ed.
- MERINO, M., "Razón y fe en Clemente de Alejandría", en *Teología y vida*, vol. LII, 2011, pp. 51-92.
- MERKEL, H., "Anhang: Das 'geheime Evangelium' nach Markus", en SCHNEEMELCHER, W. (ed.), *New Testament Apocrypha, I, Gospels and Related Writings*, James Clarke, Cambridge 1991, pp. 89-92.
- NEBEL, M., "Operacionalizar el bien común. Teoría, vocabulario y medición", en *Metafísica y Persona*, año 10, núm. 20, julio-diciembre, 2018.
- NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós, 2006.
- ORÍGENES, *Commentarius in Matthaem*. GCS 40.
- OSTROM, E., *El gobierno de los comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

- OSTROM, E., *Trabajar juntos. Acción colectiva, bienes comunes y múltiples métodos en la práctica*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012
- OUTLER, A., "The 'Platonism' of Clement of Alexandria", en *The Journal of Religion*, vol. 20, núm. 3, julio, 1940, pp. 217-240.
- PAANANEN, T., "A Study in Authenticity: Admissible Concealed Indicator of Authority and Other Features of Forgeries: A Case of Study on Clement of Alexandria, Letter to Theodore, and the Longer Gospel of Mark", Tesis doctoral, Universidad de Helsinki, 2019.
- PLATÓN, *Diálogos VIII, Leyes (Libros I-VI)*, Madrid: Gredos, 1999.
- PLATÓN, *Diálogos IX, Leyes (Libros VII-XII)*, Madrid: Gredos, 1999.
- QUASTEN, J., *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- QUESNELL, Q., "The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence", en *Catholic Biblical Quarterly*, núm. 37, 1975, pp. 48-67.
- QUESNELL, Q., "Reply to Smith", *Catholic Biblical Quarterly*, núm. 38, 1976, pp. 200-203.
- RATZINGER, J., *La muerte de Cristo*, Madrid: Encuentro, 2013.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- RIORDAN, P., *Global Ethics and Global Common Good*, USA: Bloomsbury, 2015.
- RIORDAN, P., *A Politics of the Common Good*, Dublin: Institute of Public Administration. 1996.
- RIORDAN, P., *Recovering the Common Goods*, Dublin: Veritas, 2017.
- RIUS-CAMPS, J., "El evangelio secreto de Marcos autenticado por el Códice Beza", *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, núm. 19, 2008, pp. 167-192.
- RODRÍGUEZ, F., "Implicancias filosóficas y teológicas de la influencia del pensamiento griego en el cristianismo primitivo, a partir del concepto de lógos", en *Palabra y Razón*, núms. 7 y 8, julio-diciembre, 2015, Universidad Católica del Maule, pp. 65-78.
- ROPERO, A., *Lo mejor de Clemente de Alejandría: El pedagogo*, España: Editorial CLIE, 2001.
- SANDEL, M., *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, España: Marbot ediciones, 2008.
- SANDEL, M., *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, España: Debate, 2020.
- SANGUINETI, J., "El sentido de la filosofía en Clemente alejandrino", en ARCEBI, A.; LABASTIDA, F. F.; LUISE, G. (eds.), *La filosofía come Paideia*, Roma, 2016, pp. 35-50.
- SIERRA, R., *Doctrina Social y Económica de los Padres de la Iglesia*, Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1967.
- SIMON, M., "Régurgences platoniciennes dans la pensée théologique de Fénelon: le gnostique de Saint Clément d'Alexandrie", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, núm. 2 (Tome 128), 2003, pp. 211-232.

- SMITH, M., "Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade", en *The Harvard Theological Review*, vol. 75, núm. 4, oct., 1982, pp. 449-461.
- TSIRONIS, C., "The common good: historical roots in the Greek patristic texts and modern foundations", en NEBEL, M. & COLLAUD, T. (eds.), *Searching for the Common Good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*, Baden: Nomos Verlag, 2018.
- VELÁSQUEZ, O., "La teología de las Leyes X de Platón", en *Revista de Filosofía*, vol. 16, núm. 1-2, pp. 69-93.
- WATSON, F., "Beyond Suspicion: On the Authorship of the Mar Saba Letter and the Secret Gospel of Mark", en *Journal of Theological Studies*, NS, vol. 61, april, 2010, pp. 128-170.
- WITT, R., "The Hellenism of Clement of Alexandria. The Classical Quarterly", vol. 25, núms. 3-4, Jul-Oct 1931, 195-204.
- WYTZES, J., "The Twofold way (I). Platonic influences in the work of Clement of Alexandria", en *Vigiliae christianae*, año 1957, vol. 11, núm. 1, pp. 226-245.
- WYTZES, J., "The Twofold way (II). Platonic influences in the work of Clement of Alexandria", en *Vigiliae christianae*, año 1960, vol. 14, núm. 1, pp. 129-153.

Vocación, *ethos* y educación en Ortega y Gasset

Vocation, ethos and education in Ortega y Gasset

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ¹
UPAEP, Universidad
ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

CINTIA C. ROBLES LUJÁN²
UPAEP, Universidad
cintiacandelaria.robles@upaep.mx

Yo soy una tarea o programa vital.
Ortega y Gasset, VIII, p. 440

RESUMEN

En este trabajo veremos las relaciones que hay entre los conceptos de vocación y *ethos* desde la filosofía de Ortega y Gasset. La tesis que vamos a sostener es que la persona se da cuenta de su vocación o llamada interior por medio de la función estimativa: la persona *siente* ese llamado y que los conceptos de *ethos* y vocación coinciden, que ambos apuntan al mismo fondo insobornable de la persona. Para mostrar que es así, primero hablaremos del carácter problemático de la vida; en segundo lugar, expondremos las notas más importantes de la vocación; en tercer lugar, diremos algo sobre la relación entre vocación, *ethos* y estimativa y, en la última parte discutiremos sobre las relaciones entre vocación, educación y circunstancia a partir de las carreras y la vida profesional.

Palabras clave: vocación, *ethos*, vida, circunstancia, estimativa, educación.

ABSTRACT

In this work we will see the relationship between the concepts of vocation and *ethos* from the philosophy of Ortega y Gasset. The thesis that we are going to sustain is that the person becomes aware of his vocation or interior call by means of the estimating function: the person feels that call and that the concepts of *ethos* and vocation coincide, that both point to the same unbribeable background of the person. To show that this is so, we will

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3010-5810>

² ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7435-0618>

Recepción del original: 11/01/2021
Aceptación definitiva: 19/05/2021

first talk about the problematic nature of life; secondly, we will set out the most important notes of vocation; thirdly, we will say something about of relationship between vocation, *ethos* and estimative and, in the last part, we will discuss the relationship between vocation, education and circumstance based on careers and professional life.

Keywords: vocation, *ethos*, life, circumstance, estimative, education.

Introducción

Ortega nunca escribió un libro dedicado a la ética, a pesar de haber anunciado en sus lecciones sobre *¿Qué es filosofía?* que lo haría. No cabe duda de que ese tema ocupa un lugar especial dentro de su obra y que éste sería uno de los temas actuales de su filosofía, como vamos a ver aquí.

En este trabajo nos proponemos explorar las relaciones que hay o puede haber entre vocación, *ethos* y educación. No es una tarea fácil responder o abordar estos temas, menos aún si no se tiene claro qué es el *ethos* y qué es la vocación y de qué modo la educación y las profesiones contribuyen o no a su realización. No es un tema nuevo, porque ha sido abordado desde un enfoque orteguiano por otros autores, pero se trata, pese a ello, de un tema actual sobre el cual merece la pena seguir pensando.

En lo que sigue, trataremos de responder a las siguientes interrogantes, valiéndonos de la filosofía de Ortega y Gasset: ¿qué relación tiene la vocación con el *ethos*? ¿De qué modo se relaciona el *ethos* con la estimativa? ¿Qué función tienen las profesiones; pueden éstas identificarse y coincidir con la vocación? Primero hablaremos del carácter problemático de la vida; en segundo lugar, expondremos las notas más importantes de la vocación; en tercer lugar, diremos algo sobre la relación entre vocación, *ethos* y estimativa y, en la última parte discutiremos sobre las relaciones entre vocación, educación y circunstancia a partir de las carreras y la vida profesional. La tesis que vamos a sostener es que la persona se da cuenta de su vocación o llamada interior por medio de la función estimativa: la persona *siente* ese llamado. Inclusive, si renunciara a ese llamado o no pudiera cumplir con él, también lo viviría de manera afectiva o estimativa; del mismo modo, queremos mostrar que los conceptos de *ethos* y vocación coinciden, que ambos apuntan al mismo fondo insobornable de la persona.

Como podrá apreciarse en las páginas siguientes, se trata de un tema de actualidad, en especial si lo enfocamos desde la perspectiva de las carreras profesionales. En ese caso puede preguntarse si las profesiones responden a las vocaciones. Si la respuesta llega a ser que no, que vocación y profesión no coinciden, habrá que pensarse en las consecuencias que ello tiene para la persona,

y derivado de ella, qué implicaciones tiene para la vida social en la que dicha persona se desenvuelve. Pero, del mismo modo, no podrían dejarse de lado los aspectos positivos y las aportaciones de las carreras profesionales para la vida en sociedad, por ejemplo, en lo que respecta a la organización del trabajo y la contribución de la persona a su comunidad, etc. En este caso lo que saldrá a relucir es el carácter relacional del ser humano, su ser social y, de la mano de ello, las exigencias éticas que le impone el ejercicio de una profesión.

1. La vida como problema

A pesar de que este apartado puede aportar muy poco para la comprensión de la filosofía de Ortega, dado que es verdad que no se dice nada nuevo ni original, no menos importante es decir que con ello se busca sentar las bases de las reflexiones posteriores y que, en ese sentido, se trata del punto de partida, de indicaciones preliminares que serán entretejidas posteriormente con los problemas de la vocación, el *ethos* y la educación.

Pues bien, una de las tesis que podemos subrayar de la filosofía de Ortega es la que sostiene que la vida es un problema que exige de la persona decisión y libertad. Claro está que no es la única tesis de Ortega sobre la vida, sino uno de sus atributos junto al cual se hallan el encontrarse en el mundo, la fatalidad, el carácter futurista y el saberse y comprenderse a sí misma. Nosotros queremos destacar entre ellos el que la vida sea un problema personal para después avanzar hacia el tema de la vocación y la educación. ¿Qué quiere decir que la vida es un problema? ¿De qué vida se trata? ¿Qué sentido hay que darle a la “vida”?

En su curso de 1929, *¿Qué es filosofía?*, Ortega sostiene que la vida es la realidad radical, el dato primero del Universo. En la central lección IX de la edición de las *Obras completas* dice: “lo primario que hay en el Universo es ‘mi vivir’ y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella”, y allí mismo señala: “‘mi vida’ no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es... también mundo”.³ A esta coexistencia del yo, de mi yo, con el mundo, Ortega la llama “verdad radical”. Existo yo, existe el mundo, pero no de modo independiente. Yo y mundo coexisten. “Existir es primordialmente coexistir –es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas”.⁴ La vida, en efecto, “es un todo que contiene en su interior dos ingredientes: el yo que vive y el mundo

³ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset/Gregorio Marañón, 2008, p. 350.

⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 349.

o circunstancia en que esa vida tiene lugar”.⁵ Preguntémosnos ahora, ¿por qué llama a la vida *verdad* o *realidad radical*?

Vida, dice el filósofo de la escuela de Madrid, “es lo que somos y lo que hacemos... Vivir es lo que hacemos y nos pasa”.⁶ Describe la vida como una “realidad extraña”, la única que “tiene el privilegio de existir para sí misma”.⁷ ¿Qué es la vida?: “vida es lo que hacemos –claro– porque vivir es saber que lo hacemos, es –en suma– encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo”.⁸ Pero resulta que la vida, simplemente nos es dada, nos encontramos en ella, nos descubrimos existiendo sin que lo hayamos elegido y, además, nos descubrimos en un mundo, esto es, en una circunstancia que no elegimos tampoco y a la que no podemos renunciar. No hay yo sin mundo, no hay vida que no sea vida de un yo en una circunstancia. “La vida nos es dada –mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella–, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros”.⁹

¿Qué quiere decir Ortega al afirmar en sus lecciones de 1929 que la vida “es un problema que necesitamos resolver nosotros”? La vida personal, la vida que vive cada quien, ¿siempre es problemática o sólo a veces? El autor arguye que la vida es problemática siempre, en todo momento y no sólo cuando hay “conflictos o apuros”. Pero, ¿en qué consiste el problema? Y ¿qué importancia tendrá ello para la educación? ¿Será la educación uno de estos problemas de la vida? ¿Y la vocación?

La vida es un problema porque no nos la dan hecha, sino que es una tarea, un quehacer. Pero, ¿qué significa que debemos hacer nuestra vida? Pues quiere decir, siguiendo las indicaciones de Aranguren, que en nuestra vida hay que preferir unas posibilidades y postergar otras y que hay que apostar nuestra felicidad ya sea en un bien o en otro, “definiendo así, en cada uno de nuestros actos [...] la figura de nuestra personalidad que un día quedará fijada para siempre en lo que definitivamente hemos querido ser”.¹⁰ Y a ello se refiere, a juicio de Aranguren, la “moral como estructura”,¹¹ esto es, en palabras de San Martín, “el hecho de que la moral pertenece a la esencia de la vida humana, por tanto, el poner en la base la reflexión moral la antropología, es decir, la teoría de la vida humana”.¹²

⁵ LASAGA, J., *Ortega y Gasset (1883-1955)*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997, p. 39.

⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 353.

⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 501.

⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 41.

⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 356.

¹⁰ ARANGUREN, J. L., *Ética*, p. 188.

¹¹ ARANGUREN, J. L., *Ética*, p. 188.

¹² SAN MARTÍN, J., “Vocación y profesión”, pp. 95 y ss.

Pedro Cerezo, por su parte, habla de “la estructura pato-eto-lógica de la vida” en su artículo “Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)”. Partiendo de la siguiente cita de Ortega, Cerezo sostiene que el hombre tiene que hacérselo “todo”, “incluso su sí mismo, incluso su razón, que no es una dote natural sino una conquista histórica”.¹³ Las palabras de Ortega son las siguientes: “Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él”.¹⁴ De esta manera, el hombre queda expuesto como un ser indigente y menesteroso. Ortega argumenta, entonces, siguiendo a Goethe, que el hombre sabe de sí mismo “cuando goza y cuando sufre” y que “sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo, le enseñan lo que ha de buscar y lo que ha de evitar”.¹⁵

Veremos más adelante lo importante que son estas afirmaciones para fundamentar la tesis que hemos propuesto en este ensayo, a saber, que hay una relación estrecha entre vocación y estimativa.

Pues bien, dado que la vida aparece como problema, lo que hay que hacer con el problema es resolverlo. Pero, ¿cómo se resuelve ese problema? Podría decirse que la vida se resuelve viviéndola, haciéndola. Pero esa respuesta no es suficiente, porque ante ello hay que volver a preguntar: ¿se puede vivir la vida de cualquier forma o, dicho de otro modo: cualquier forma de vida es una vida dichosa o feliz? ¿Vale lo mismo vivir de un modo o de otro sin importar el modo de vivir?

No se trata de un asunto sencillo, sino de un problema vital, de un problema en el que ya se puede anticipar que está en juego el ser mismo de la persona. Para la persona, su vida es su ser, pero no es un ser que le haya sido dado de modo ya hecho, sino que ella misma tiene que hacerla, la persona tiene en cierto modo que fabricar su ser, o sea, su vida. “Somos lo que ella sea y nada más –pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser”.¹⁶ Y este tener que decidir lo que vamos a ser exhibe, a juicio de Ortega, la paradoja de la vida: que su ser consiste en decidir lo que va a ser, por tanto, lo que aún no es.¹⁷ La conclusión a la que llega Ortega en este capítulo IX del curso *¿Qué es filosofía?*, y con la que cierra, es ésta: “No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que [se] ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro”.¹⁸

¹³ CERESO, P., “Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, núm. 24, 2012, p. 86.

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 537.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, pp. 130 y ss.

¹⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 357.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 358.

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 358.

La persona, o sea el yo, se encuentra en el mundo, y se encuentra ocupado con las cosas, dejándose afectar de muchas maneras por el mundo; es más, Ortega sostiene que en todo momento nos encontramos afectados por las cosas, afectados de un modo o de otro por lo que nos ocurre.

Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan. Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo. No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia.¹⁹

En este mundo vital, como lo llama Ortega, la persona tiene que anticiparse a sí misma, tiene que decidir qué hacer con su vida, tiene que decidir quién quiere llegar a ser. La circunstancia, que es una más de las categorías de la vida, le ofrece a la persona posibilidades sobre las cuales se tiene que decidir. Pero tiene que decidirse dentro de posibilidades que le ofrece su mundo, el mundo en que vive y el cual no eligió. Para ello es necesario que entienda o comprenda, esto es que interprete el mundo en el que está. En consecuencia, la “razón hermenéutica” de Ortega consiste en la “necesidad de interpretar lo que hay”.²⁰

La vida es libertad, pero, paradójicamente, es libertad dentro de la fatalidad. “Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada”.²¹ En consecuencia, vivir es tener que decidir constantemente lo que vamos a hacer y lo que vamos a ser. Vivir es estar arrojados al futuro y, por ello mismo:

vida es preocupación, y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y en esencia no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es pues ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse.²²

En el ensayo de 1932 “Pidiendo un Goethe desde dentro”, la vida queda entendida como “la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es”.²³ Porque la vida es lo que hace un yo en una circunstancia: “una vida es una unicidad irrepetible, articulada en un yo y el mundo que habita”.²⁴

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 355.

²⁰ CEREZO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 103.

²¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 368.

²² ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 372.

²³ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 125.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 511. Ver LASAGA, J., “Circunstancia contra vocación: el diálogo de Gaos con Ortega”, en *Metafísica y persona*, núm. 21, 2019, p. 27.

Veamos ahora en qué sentido la vocación se relaciona con nuestro ser personal y cómo llega a convertirse en una parte fundamental del problema vital, más aún, veamos qué pasa desde el punto de vista de la estimativa si acertamos o si erramos en la vocación.

2. ¿Qué es la vocación?

Anteriormente hemos preguntado si la vida debe vivirse del modo que sea, si da igual vivir de un modo o de otro, dedicarse a una cosa u otra. De manera intuitiva podríamos responder que no. Sencillamente nos imaginamos viviendo de un modo o de otro y vemos en este ejercicio imaginativo que hay modos de vivir y modos de ser que son acordes a nuestra persona, y otros que no lo son. Aquellos que no lo son son modos de vida ajenos, son las vidas de otros, en este caso, de otras personas, pero no mías. En consecuencia, un modo de ser corresponde a lo que somos, y los demás no. Ahora intentemos justificar esta idea y ver las razones que le dan sustento.

Vivir es encontrarse ocupado con las cosas, preocuparse con lo que se va a hacer, por quien se quiere llegar a ser. Pero se quiere llegar a ser, porque no se es aún. ¿De dónde nos es dada esa imagen, ese ser futurizo, que queremos llegar a ser? ¿Cómo saber que ese ser futurizo es el ser auténtico de nuestra persona? Más aún: ¿cómo hay que entender a la persona? Vida es lo que hacemos y lo que nos pasa; y lo que hacemos lo hacemos nosotros de manera personal en el mundo que nos rodea; en este mundo nos pasa todo lo que nos pasa, muchas de esas cosas ocurren porque nosotros las elegimos, y pasan como queremos que pasen, y otras ocurren sin que nosotros tengamos nada que ver, y nos afectan sin que nosotros hayamos intervenido. Tanto las cosas que planeamos, como las que no, nos afectan. En este mundo que le es dado, la persona debe elegir qué quiere hacer con su vida, tiene que elegir qué quiere llegar a ser. Vida es, por ello, quehacer.

Dentro de los modos posibles que hay para elegir el estilo de vida personal, ¿qué lugar ocupa la vocación? En un artículo de 1935 que lleva por título "Misión del bibliotecario" habla Ortega de la "Misión personal". Allí dice que:

el hombre es la única y casi inconcebible realidad que existe sin tener un ser irremediabilmente prefijado, que no es desde luego y ya lo que es, sino que necesita elegirse su propio ser. ¿Cómo lo elegirá? Sin duda, porque se representará en su fantasía muchos tipos de vida posibles, y al tenerlos delante, notará que alguno de ellos le atrae más, tira de él, le reclama o le llama. *Esta*

*llamada que hacia un tipo de vida sentimos, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más radical fondo, es la vocación.*²⁵

De acuerdo con ello, el hombre elige su propio ser, pero lo hace atendiendo una llamada, un reclamo. Esa voz o grito con la que se identifica la vocación llega a convertirse para la persona en un imperativo, digamos también en un deber. El deber ser que la persona tiene que ser. La vocación se identifica con el ser personal más íntimo, el ser que se está llamado a ser. En palabras de Pedro Cerezo: “más interno y propio del carácter, así entendido, lo más personal, es para Ortega la vocación”.²⁶

Así, Ortega habla de “la voz de la vocación” y argumenta que “el vivir va constituido esencialmente por un imperativo”.²⁷ A juicio de Ortega, la vocación es el destino del hombre y éste no puede tener más que un destino. Pero, ¿en qué sentido puede decirse que la persona elige su vocación? ¿Quiere decir que el hombre hace su ser a su modo, que el hombre puede llegar a ser lo que él quiere? La persona tiene que determinarse a sí misma, pero no de manera arbitraria. No se elige el destino o la vocación en el sentido de que uno llega a ser lo que sea que uno quiere, sino que se elige en tanto que se acepta, se elige la vocación en tanto que la persona se decide a cumplir con ella y llegar a ser el que tiene que ser.

En este sentido, Pedro Cerezo habla de una “ontopraxeología”, y con ello quiere decir que “la determinación del sentido del entitativo depende de una praxis vital”;²⁸ el ser humano tiene que justificar su vida, darle o encontrarle un sentido, pero ¿cómo la justifica y cómo llega a ese sentido? Cerezo advierte que la justificación de la vida “tiene que ver con el sentido del proyecto del yo, que es también, por lo mismo, la clave arquitectónica de su mundo. Y el sentido exige una justificación o razón de ser. Justificación no implica una *regula morum* previa, ni siquiera un imperativo incondicionado, que le prescriba abstracta y formalmente su deber, sino el imperativo vital de aceptar el destino concreto, que es su vida, y tratar de descubrir, fundido con ella, el sentido de su vocación”.²⁹ En consecuencia, el ser de la persona no es un ser abstracto, *a priori* o formal, sino un “concreto e individual tener-que-ser”.³⁰ Así pues, la vocación es un imperativo formal de autorrealización en la ver-

²⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 350. Ver también vol. V, p. 298 y vol. IX, p. 66. El subrayado es nuestro.

²⁶ CEREZO, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset/Gregorio Marañón, 2011, p. 127.

²⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 138.

²⁸ CEREZO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 100.

²⁹ CEREZO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 100.

³⁰ CEREZO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 101.

dad de sí mismo, pero, a su vez, envuelve un núcleo material de valor o una personalidad moral".³¹

Es lo que Ortega sostiene en su artículo de 1932, "Pidiendo un Goethe desde dentro":

Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de encajar en su destino exclusivo, de aceptarlo, es decir, resolverse a serlo. Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro "personaje", nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra "entelequia".³²

Aquí puede verse, en efecto, la relación de identidad que hay entre a) nuestro personaje, b) nuestra vocación, c) nuestro programa vital y d) nuestra entelequia. En ese sentido, la persona es un programa vital y su vida está orientada en función de una trayectoria vital. "Este personaje ideal que cada uno de nosotros es, se llama 'vocación' ".³³ Y por ello, la vocación responde a la pregunta "¿quién soy yo?".³⁴

A juicio de Ortega, la vocación responde a la vida auténtica de la persona y, en consecuencia, fuera o lejos de la vocación la persona tendría como resultado una vida inauténtica. Consecuentemente, "el hombre no puede tener más que una vida auténtica, la reclamada por su vocación".³⁵ A su vez, "podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica".³⁶ Por ello, la vocación se impone a la persona como un imperativo, como el deber ser que debe realizar. Porque la vida del yo es una vida individual, que justo está por hacer, vivir es quehacer, decidirse, determinarse cada yo en un mundo. Al elegir el tipo de vida que quiere vivir, la persona se está eligiendo a sí misma y, con ello, elige la "la carrera de su existencia".³⁷

Ahora bien, ante la pregunta: ¿vale la pena vivir la vida de cualquier modo? La respuesta tiene que ser negativa, pero ello supone una gran dificultad, a saber, que no siempre es posible cumplir la vocación y, por tanto, que por diversas razones a veces no es posible dar cumplimiento a nuestro programa vital o personaje. Ortega creía que lo más importante no era tanto el modo como el hombre luchaba con el mundo o circunstancia que es su "destino exterior", sino que lo más importante era "la lucha del hombre

³¹ CEREZO, P., "Páthos, éthos, lógos", pp. 101 y ss.

³² ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 138.

³³ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VI, p. 636.

³⁴ CEREZO, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 127.

³⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 137.

³⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 126.

³⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 298.

con su vocación". "¿Cómo se comporta frente a su inexorable vocación? ¿Se adscribe radicalmente a ella, o, por el contrario, es un desertor de ella y llena su existencia con sustitutivos de lo que hubiera sido su auténtica vida?".³⁸ A juicio de Aranguren la dimensión trágica de la vida para Ortega consiste en que "a lo mejor, no podemos en ella ser el que inexorablemente somos".³⁹

En efecto, dentro de las posibles formas que tiene el hombre de realizar su vida, encuentra una que responde a su ser auténtico. En su libro *En torno a Galileo*, Ortega dice que "sólo se vive a sí mismo, sólo vive, de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero 'sí mismo' ".⁴⁰ Pero advierte que la mayoría de las personas se dedican a "acallar y desoír esa voz de la vocación", hacen "ruido dentro de sí" para "ensordecerse", "distraerse para no oírla y estafarse a sí mismo sustituyendo su auténtico ser por una falsa trayectoria vital".⁴¹ Pero, ¿por qué razones la persona querría falsificar su trayectoria vital y estafarse a sí misma? ¿Por qué la persona renunciaría a su vida auténtica para vivir una vida inauténtica?

La vocación, como destino personal, implica que la persona no debe hacer cualquier cosa de sí, sino que está llamado a hacer de sí mismo "algo muy determinado".⁴² Y esta idea, dicha así, ya tiene dentro o detrás de sí un sentido ético. Javier San Martín la llama "norma moral fundamental", y consiste en "ser fiel a sí mismo, ser fiel a su vocación".⁴³ A eso está llamada la persona, ese es su imperativo.

Soy en el más radical ser de mí mismo "vocación", es decir, soy el llamado a ser esto o lo otro. ¿A qué me llama esa llamada, a qué me invoca y convoca? A una cierta trayectoria vital; por tanto, a un cierto comportamiento en el mundo, a una cierta figura y línea de existencia. No me llama a un existir extramundano, sino a alguno de los infinitos modos imaginables de coexistir con las cosas.⁴⁴

Pero, como hemos visto ya, el ser de la persona es un ser arrojado al futuro, es proyecto. Es el yo personal el que debe realizar su vida para llegar a ser el yo personal de mañana, porque nuestro yo "es siempre futuro, un porvenir inmediato y remoto que hay que lograr y asegurar".⁴⁵ Es la conciencia la que le dice a cada cual qué tiene que ser.

³⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 126.

³⁹ ARANGUREN, J. L., *Ética*, p. 291.

⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VI, p. 483.

⁴¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VI, p. 483.

⁴² ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 144.

⁴³ SAN MARTÍN, J., "Vocación y profesión", p. 109.

⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 438.

⁴⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 445.

Esa íntima conciencia constantemente nos dice quién es ése que tenemos que ser, esa persona o personaje que tenemos que esforzarnos en realizar, y nos lo dice con una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras, que es, por rara condición, a un tiempo monólogo y diálogo, voz que, como un hilo de agua, asciende en nosotros de un hontanar profundo, que nos susurra el mandamiento de Píndaro: γένοι' οἷός ἐσσι "Llega a ser el que eres"; una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino; en suma, la voz de la vocación, de la personal vocación. El yo auténtico de cada hombre es su vocación. A veces –advertencia muy importante para la biografía–, ese yo, esa vocación, aun siéndolo auténticamente, no son claros, son equívocos, vacilantes, confusos.⁴⁶

La persona, entonces, puede cumplir con su vocación o no y vivir su vida personal de manera auténtica o inauténtica. Está en sus manos la posibilidad de esforzarse por realizar su vocación, por ser fiel o ser infiel a ella. Pero ser infiel a la vocación es lo mismo que ser infiel a sí mismo. En consecuencia, el ser auténtico de la persona es aquella realidad en la que se vive la vocación; fuera de ella, el proyecto vital de la persona queda escindida, "el hombre se dilacera", dice Ortega: "se escinde en dos: el que tenía que ser y el que resulta siendo".⁴⁷

Lo que podemos anticipar es que el cumplimiento de la vocación mantiene una relación directa con la ética. ¿Cómo se relaciona la vocación con la ética y la estimativa?

3. *Ethos*, vocación y estimativa

Las reflexiones sobre la moral y la ética ya aparecen en las *Meditaciones del Quijote* de 1914; los especialistas de la obra de Ortega están de acuerdo en que en ella están anunciados, si no todos, sí la mayoría de los temas y problemas que Ortega va a desplegar en sus obras posteriores.⁴⁸ El propio Ortega reconoció que en su frase "Yo soy yo y mis circunstancias y si no la salvo a ella no me salvo yo"⁴⁹ están contenidas las líneas rectoras de su pensamiento. En especial podemos destacar de esta obra lo que Ortega llama allí "moral del héroe", de una "moral abierta, no dogmática", como dice Díaz Álvarez.⁵⁰ Pero

⁴⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 445. El lema de Píndaro, dice Cerezo Galán, es el lema de la ética de Ortega. Ver CEREZO, P., "Páthos, éthos, lógos", p. 101.

⁴⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 131.

⁴⁸ Ver Díaz Álvarez, J. M., "EL héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset", en SAN MARTÍN, J. y LASAGA, J., *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 148.

⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. I, p. 757.

⁵⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. I, p. 757.

llama la atención que el tema de la ética sea inseparable de la vocación y que éstos, en última instancia, ocupen un lugar importante para pensar la educación y el lugar que ocupan las profesiones en la vida social. En el capítulo que Javier San Martín publicó en 2007 sobre “Vocación y profesión: bases orteguianas para una ética del futuro”, en el libro *Ortega en perspectiva*, editado por Pedro Cerezo, llama la atención respecto de que el tema de la ética, que es tan importante para entender la política y la vida social, Ortega aparentemente haya escrito menos, que no haya entrado de lleno y que incluso sus intérpretes y estudiosos no hayan avanzado lo suficiente en esa materia.⁵¹ En consecuencia, lo que propone San Martín en este ensayo es ampliar los estudios sobre la ética de Ortega, porque en ésta encuentra bases sólidas para pensar una ética del futuro.

Quizás han sido los alumnos de Ortega quienes desarrollaron aspectos importantes de la ética tomando como punto de referencia las indicaciones del maestro. En ese sentido, ocupa un lugar especial la *Ética de Ortega* de José Luis Aranguren, publicada en 1958 por la editorial Taurus. Del mismo modo, en la *Ética* publicada ese mismo año, pero en la Editorial Revista de Occidente, la ética de Ortega es, podríamos decirlo así, uno de los hilos conductores de la meditación sobre la vida ética y la moralidad, pues, siguiendo a Ortega, Aranguren sostenía que “el hombre es constitutivamente moral” y que, por esa razón, no tenían sentido expresiones como “inmoral” o “amoral” para referirse al ser humano,⁵² o que la vida, “antes de ser honesta o inhonesta, es moral”.⁵³

Así pues, más que una relación ética entre la persona y la vocación, lo que tenemos que resaltar aquí es la importancia que Ortega da al *ethos* personal. Con ello quiere decirse que toma distancia de la ética, si por ética se entiende “la justificación ideológica de una moral, y es, a la postre, una ciencia”, y se aleja también de la moral, entendiendo por ella “el conjunto de las normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que a menudo no cumplimos”. En lugar de ética o moral, Ortega habla en esta misma obra, a saber *Meditaciones del Quijote*, del *ethos*. “Entiendo por *ethos*, sencillamente, el sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo, época... El *ethos*... vendría a ser como la moral auténtica, efectiva y espontánea que de hecho informa cada vida”.⁵⁴ Ahora bien, si es el *ethos* el que finalmente informa la vida en su sentido moral auténtico, ¿qué relación tiene con la vocación?

⁵¹ SAN MARTÍN, J., “Vocación y profesión”, p. 95.

⁵² ARANGUREN, J. L., *Ética*, Barcelona: Ediciones Altaya, 1998, p. 49.

⁵³ ARANGUREN, J. L., *Ética*, Barcelona: Ediciones Altaya, 1998, p. 49.

⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. II, p. 616.

No se trata, entonces, de pensar la moral, o sea, lo que Ortega entiende por *ethos*, como una especie de receta o manual que nos dice cómo comportarnos, sino, por el contrario, como la “autonomía” y la “afirmación” del hombre, siempre que se trata del hombre individual, puesto que, como bien ha visto Aranguren, “el *ethos* es estrictamente individual”.⁵⁵ Pero, por otro lado, de acuerdo con San Martín, en la propuesta ética de Ortega nos encontramos con un programa de salvación, pero, dicho sea de paso, no de una salvación individual. La ética de Ortega vendría de la mano de esta “filosofía del amor” que anuncia en las *Meditaciones del Quijote* y la cual consiste en “llevar las cosas, léase la sociedad, la vida de cada uno y la vida de los otros, en la medida de nuestras posibilidades, a la plenitud de su significado”.⁵⁶

Ya hemos visto que la persona está llamada a cumplir con su destino. Este destino es personal, por tanto, es el destino de cada yo individual. “Yo soy [...] el que tiene que ser tal o cual; yo soy la vocación de mi existencia, o dicho de otro modo, estoy constituido radicalmente por la necesidad de realizar en el mundo un cierto programa o proyecto vital”.⁵⁷ También dice que “la vocación no es nada genérico sino singularísimo, ultraconcreto, como la persona”.⁵⁸ En consecuencia, la vocación es individual, como la vida, y así como la vida es intransferible, la vocación también lo es. Nadie puede vivir y cumplir la vocación en lugar de otro. Pero, por las mismas razones, sólo la persona individual puede hacer frente a su llamada interior y sólo ella puede responder a esa llamada o bien darle la espalda y acallarla o desoír-la. “La vocación es, pues, sentirse llamado a ser el ente individualísimo y único que, en efecto, se es. Toda vocación es, hablando con rigor, vocación para ser yo mismísimo, *me ipsum*”.⁵⁹

Siguiendo las indicaciones de Ortega, Aranguren sostuvo que “Nos hacemos éticamente a nosotros mismos –*agere*– haciendo –*facere*– las cosas de nuestra vocación mundana y ayudando a hacerse éticamente a los demás”.⁶⁰ por ello, la vocación personal pasa a ser vocación externa o social, porque es en la entrega a un quehacer, digamos a un oficio o profesión, donde se alcanza su perfección. La vocación no es un polo vacío o un concepto o ideal abstracto o meramente formal, sino un quehacer que para ser efectivo debe realizarse y materializarse en un quehacer concreto y efectivo. Una vocación forjada de espaldas a la rea-

⁵⁵ ARANGUREN, J. L., *Ética*, p. 173.

⁵⁶ SAN MARTÍN, J., “Vocación y profesión”, p. 95.

⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 440.

⁵⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 726.

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 439. Ver RODRÍGUEZ, S., “El doble reto de la ética orteguiana. Primeros apuntes sobre las dimensiones de la moral en Ortega”, en DÍAZ, J. M. y LASAGA, J., *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, Madrid: Trotta, 2018, p. 347.

⁶⁰ ARANGUREN, J. L., *Ética*, p. 173.

lidad no sería una auténtica vocación, sería vana y no estaría a la altura de los tiempos, ya que el paisaje o circunstancia forman parte de la vida. No nos parece que las palabras de Aranguren contradigan o desdigan las tesis de Ortega al sostener: “La vocación se va forjando en la realidad, en la *praxis* con ella”.⁶¹

Cabe decir aún el lugar importante que Ortega atribuye a la estimativa de la persona y el vínculo que encuentra entre la estimativa, el *ethos* y la vocación. “Cada uno de nosotros es, en definitiva y antes que nada, un sistema de valoraciones, un preferir ciertas cosas y posponer otras, un amar esto y odiar aquello”.⁶² Lo que Ortega llama “función estimativa” en su *Sistema de psicología* es “la raíz de la persona y de ella depende la función intelectual y la volitiva y cuantas pueda distinguir la psicología en nuestra vida mental”.⁶³ Pero merece la pena resaltar que a este carácter estimativo de la persona la llama Ortega *ethos*.⁶⁴ ¿Quiere decir Ortega que este llamado se “siente” más que se piensa o intuye, que el saber de este llamado es emotivo o sentimental?

La estimativa ocupa un lugar especial dentro de las meditaciones actuales sobre el pensamiento de Ortega. En este trabajo, no podemos hacer un balance general de estas discusiones ni anunciar los problemas que están implicados en el tratamiento de la estimativa, tales como su relación con la fenomenología y el lugar especial que ocupa en ello la teoría de los valores de Ortega. Este sería en todo caso un tema a desarrollar en otro trabajo. Basta señalar lo importante que es el texto de 1923 “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”,⁶⁵ por tratarse de un texto que Ortega mismo publicó, pero habría que tener en cuenta también aquellos textos de los cuales no se tenía noticia hasta hace relativamente poco, por ejemplo, su *Sistema de Psicología* de 1916 y la conferencia de Ortega de 1918: “Discurso para la Real Academia para las Ciencias Morales”, texto que Ortega preparó, pero no leyó. En este tenor, no podrían dejar de mencionarse las “Notas de trabajo sobre estimativa”, tanto la primera como la segunda partes, publicadas en la *Revista de Estudios Ortegaianos*⁶⁶ y cuya publicación y enfoque ha llamado la atención de algunos estudiosos de la estimativa en Ortega.⁶⁷

⁶¹ ARANGUREN, J. L., *Ética*, p. 282.

⁶² ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, p. 755.

⁶³ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, p. 755.

⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, p. 755.

⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. III, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset/Gregorio Marañón, 2008, pp. 531-549.

⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, J., “Notas de trabajo sobre estimativa. Primera parte”, edición de J. Echeverría y D. Sánchez, *Revista de Estudios Ortegaianos*, núm. 32, 2016, pp. 5-54 y ORTEGA Y GASSET, J., “Notas de trabajo sobre estimativa. Segunda parte”, edición de J. Echeverría y D. Sánchez, *Revista de Estudios Ortegaianos*, núm. 33, 2016, pp. 7-25.

⁶⁷ Ver la discusión en ECHEVERRÍA, J. GARCÍA, S., “La estimativa de Ortega y sus circunstancias”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, núm. 34, 2017, pp. 81-115 y el comentario crítico de Expó-

Por nuestra parte, todo parece indicar que sí, que en relación a la vocación la vida afectiva es la que le dice a la persona lo que debe ser y desde donde se orienta para actuar. En efecto, Ortega habla de “ ‘vocación’, es decir, un ‘sentirse llamado’ por las más misteriosas, latentes y sugestivas voces interiores. Esas voces son el *ethos*”.⁶⁸ Dentro de ese sistema de valoraciones en las que la persona se encuentra dispuesta en el mundo, también se encuentra valorando su propia vida, valorando su propia persona, su proyecto vital, su sí mismo. “Este ser-ya-en, arrojado al mundo, o mejor, a la nuda circunstancia y en diálogo dramático con ella, es *sentido y padecido* como indignancia de ser”.⁶⁹

Hacemos énfasis en que este ser arrojado al mundo es “sentido y padecido”, por la relación que tiene con la estimativa y por la importancia que ello tendrá a su vez para la vocación, ya que ésta, al ser una dimensión de la vida y además una dimensión personalísima e individual, también se siente y se padece, se vive de manera estimativa y su cumplimiento o falta de cumplimiento tiene consecuencias páticas. El ser humano padece esas consecuencias por medio de sus estados de ánimo –como lo exhibe Ortega al hablar de Goethe. Pero, ¿qué entiende Ortega por estimativa?

En el *Sistema de psicología*, Ortega dice que: “Frente a Kant sostendremos, pues, que si hay una ‘razón práctica’ ésta no será una razón intelectual sino una... *raison du coeur*, como vagamente suponía Pascal. Scheler en su *Formalismus in der Ethik*, alude ya a esto. Y, en efecto, lo que yo entiendo por Estimativa sería un sistema de la ‘razón’ cordial”.⁷⁰ De acuerdo con ello, las cosas –y ello quiere decir los objetos, las personas, el mundo entorno– exhibe para nosotros cualidades de valor que llegamos a estimar y que, por ello mismo, nos afectan.

Difícil es que ante cosa alguna nos limitemos [a] aprehender su constitución real, sus cualidades estimativas, sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valiosa o despreciable.⁷¹

En las cosas aparecen cualidades de valor que las hacen, para nosotros, buenas o malas, bellas o feas, útiles o inútiles, etc., y que por ello las queremos o las rechazamos. Ortega llama “conciencia de valor” a esta conciencia en la cual tenemos noticia de los valores, esto es, las “*cualidades ideales de los objetos*”, que es la definición que da del valor.⁷² Del mismo modo, habla de

SITO, N., “La estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas”, en *Revista de Estudios Ortegaianos* núm. 39, 2019, pp. 187-218.

⁶⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, p. 755.

⁶⁹ CEREZO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 100. Subrayado nuestro.

⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, p. 709, nota.

⁷¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, p. 710 y ss.

⁷² ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, p. 729.

la “conciencia estimativa” para referirse a la “percepción de valores positivos y negativos”.⁷³

Lo propio del sentir, que es donde hay que posicionar la estimativa, es que aparece “como reacción subjetiva ante una realidad sintiéndonos a nosotros mismos, lo que no ocurre con el conocimiento; esa reacción es el sentimiento, el sentir en este sentido o significado”.⁷⁴ Así, lo que juzgo y quiero, aquello que prefiero o postergo, ya tiene como horizonte o trasfondo un sistema de valoraciones. Este sistema de valoraciones se presenta en nuestra vida a través de la estimativa. Estimar es estimar valores, sentirlos, y al sentirlos, sentirse a sí mismo. El ser humano siente su vocación en el sentido de algo particular que valora por encima de otras cosas y siente también cuando está cumpliendo con ella o no; siente si está realizando su yo auténtico o si, en todo caso, está falsificando su vida. En cualquiera de los casos, parece ser que no se puede separar la vida de su dimensión *pática*, ya que tanto lo que se va haciendo como lo que se deja de hacer, afecta la vida de la persona y tiene implicaciones en ella: la alegría, el gozo, la tristeza o el mal humor, serían respuestas afectivas o estimativas que estarían anunciando la relación de cumplimiento o falta de cumplimiento del yo con su ser más íntimo, esto es, con su vocación.

En palabras de Pedro Cerezo, “los sentimientos de satisfacción interna o de desagrado ofrecen pautas orientativas acerca del valor interno de nuestro querer vital” y siendo verdad que el tema de la vocación no podría comprenderse sin otras dimensiones de la vida humana, tales como “el conocimiento del medio social, del nivel histórico de la vida, y de la propia dotación psíquica e inclinación [...] las dimensiones valorativas son, con todo, determinantes”.⁷⁵ Por estas razones, Ortega llegó a decir que: “Un hombre es antes y más hondamente que otra cosa cualquiera *un régimen de estimaciones y desestimaciones*: el resto de sus actividades se modela y mueve dentro del marco de su carácter estimativo”.⁷⁶

La vocación, en consecuencia, no puede separarse de un sistema de valoraciones. “Incluye siempre relaciones de valor desde un determinado escorzo práctico/individual”.⁷⁷ Por ende, la estimativa juega un lugar importante respecto de la relación que tiene el hombre consigo mismo y con el mundo que le rodea.⁷⁸ En efecto, las personas, las cosas, los objetos...

⁷³ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, p. 731, nota.

⁷⁴ SAN MARTÍN, J., “Vocación y profesión”, p. 94.

⁷⁵ CEREZO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 105.

⁷⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, p. 731, nota.

⁷⁷ CEREZO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 105.

⁷⁸ SÁNCHEZ, R. y ROBLES, C., “El problema de la estimativa en Ortega y Gasset”, en *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle*, núm. 51, 2019, pp. 21-40.

los hallamos organizados en una estructura universal distinta, para lo cual no es lo decisivo, qué sea o qué no sea cada cosa, sino qué valga o qué no valga, qué valga más o qué valga menos [... las cosas] las estimamos o desestimamos, las preferimos o las postergamos –en suma, las valoramos. Y [...] en cuanto valoradas aparecen acomodadas en una amplísima jerarquía constituida por una perspectiva de rangos valorativos.⁷⁹

La persona se siente a sí misma, y como parte de este sentirse está el sentirse llamada a ser de tal o cual manera, llamada a ser quien tiene que ser, a valorar más un modo de vida que otros y, por tanto, a preferir un estilo y dejar de lado otros. Actúa acorde a un sistema de valoraciones y una jerarquía de valores. Entre los valores que la persona prefiere y el cual no puede ni debe postergar, está el de sentirse llamado a ser mejor, a ser mejor del que se es. Es un imperativo que se convierte al mismo tiempo en una exigencia.

Me refiero a ese imperativo que algunos hombres sienten de ser mejor –se entiende, de ser siempre mejor de lo que ya son, de no vivir jamás en abandono y a la deriva de los usos en torno y de los propios hábitos sino, por el contrario, exigirse a sí mismos y de sí mismos siempre más. Es, por excelencia, el imperativo de la nobleza de alma –*noblesse oblige*– y esto significa que poseer auténtica calidad de nobleza es sentirse a sí mismo no tanto como sujeto de derechos cuanto como una infinita obligación y exigencia de sí mismo ante sí mismo. Porque es indudable que no hay cosa –ni la más sencilla y cotidiana– que no se pueda hacer de dos maneras: una mejor y otra peor, y los que tienen esta vocación de propio mejoramiento, ante todo acto, se hacen cuestión de cuál es su manera mejor.⁸⁰

Que esto sea así apunta en una dirección: la persona está llamada a ser la mejor versión de sí misma, de ser su mejor yo o, como sostiene Lasaga, la vocación como imperativo ético exige “el deber de ser uno mismo, el deber de dar a la propia vida su plenitud y perfección”.⁸¹ A ello apunta el *ethos*. A través del sistema de preferencias, del preferir y el postergar, se puede anticipar, dice Ortega, cuáles son “los resortes del preferir que ponen en tensión su existencia”. La existencia es “lo primario en el hombre”,

es la realidad en él más suya, profunda y constitutiva –previa a la intervención de lo extraño y ajeno, aunque logre o no realizarse, a su deformación por los azares de la vida. Es, en suma, nuestra “vocación” –palabra estupenda que describe exactamente esa vocecita insonora que en el fondo de nuestra persona nos llama en todo instante a ser de un cierto modo. La vocación es el

⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, p. 711.

⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 902.

⁸¹ LASAGA, J., *Figuras de la vida buena*, Madrid: Enigma Editores, 2006, p. 212.

imperativo de lo que cada cual *siente* que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo.⁸²

El *ethos* al que apunta la vocación, como consecuencia de lo anterior, queda reservado para las minorías. Ello es consistente con lo expuesto en las *Meditaciones del Quijote* en 1914, donde habla de la moral del héroe cuando se refiere al héroe como aquel que lleva su vida como una “perpetua resistencia a lo habitual y cosueto”, como aquel que intenta en cada movimiento “vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto”.⁸³ Y vuelve a aparecer en *La rebelión de las masas* de 1930, cuando Ortega distingue entre vida vulgar y vida noble. La nobleza de la que habla no tiene nada que ver con la sangre o la posición social, sino con el esfuerzo. La vida noble es la vida como disciplina. “La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos”.⁸⁴ Por ello, como ha visto Díaz Álvarez en “El héroe realista como modelo moral”, la rebelión de las masas de la que habla Ortega “es en el fondo una rebelión moral”. El problema que Ortega estaría subrayando, a su juicio, sería que el hombre masa “ha tocado el orden de valores y se ha vuelto ciego, ha perdido su sensibilidad a la hora de distinguir lo noble, lo excelente; ha [...] obliterado su alma de cara a aquellos ideales que son dignos de tal nombre”.⁸⁵

En este panorama resulta que la vida tiene que justificarse a sí misma, o sea que no le es permitido a la persona vivir su vida de cualquier forma, no por lo menos si lo que quiere es llevar una vida auténtica. Así, “la categoría vital de la justificación se convierte en la clave de bóveda de la moral de la autenticidad, ya que ésta se encuentra siempre expuesta a no llegar a ser o a dejar de ser; en suma, a falsificarse”.⁸⁶ Así, como apunta Lasaga, la elegancia es la forma orteguiana de la prudencia aristotélica, porque elegante es el que “elige y elige bien”. La justificación trataría entonces del tener que dar cuenta la persona ante sí misma. Elegancia y ética, en este sentido coinciden, son sinónimos.⁸⁷ Es más, Ortega cree que en lugar de ética debería hablarse de elegancia, entendiendo por tal “el arte de elegir la mejor de las conductas, la ciencia del quehacer”⁸⁸ y también “el arte de elegir bien nuestras acciones”.⁸⁹ El hombre es elegante, entonces, cuando sabe elegir⁹⁰ y cuando hace lo que tiene que hacer.⁹¹ Cumplir con la vocación o por lo menos el vivir en el es-

⁸² ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, pp. 901 y ss. Subrayado nuestro.

⁸³ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. I, p. 816.

⁸⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IV, pp. 411 y ss.

⁸⁵ DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., “El héroe realista como modelo moral”, p. 166.

⁸⁶ LASAGA, J., *Figuras de la vida buena*, p. 213.

⁸⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 1174.

⁸⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 583.

⁸⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 1174.

⁹⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 340.

⁹¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 583 y ss.

fuerzo por cumplir con ella, es lo propio del hombre elegante. En este sentido *ethos* y vocación coinciden.

Pues bien, Pedro Cerezo nos recuerda que en su libro *Figuras de la vida buena*, Lasaga se refiere a la “fragilidad de este criterio”, aclarando “que la autenticidad de la vida moral ‘no se fía’ a un sentimiento, sino a la entera experiencia de la vida, lo cual –sostiene Cerezo– es indudablemente cierto”.⁹² Lo que sostiene entonces, y con lo cual estamos de acuerdo, es que “conviene no pasar por alto la primaria función del sentimiento como percatación del valor”.⁹³ ¿Qué lugar ocupa el sentimiento o, en términos de Ortega, la estimativa, en la vida humana? Nos parece que ocupa un lugar central, porque es a través de la estimativa, aunque no sólo de ella, que tenemos relación con el mundo y con los otros. El mundo no es mundo sin más, sino un mundo en el que las cosas que hay y pasan están coloreadas por la estimativa. Las cosas nos importan, unas más, otras menos, pero no pasan desapercibidas y, por ello, nos afectan de un modo o de otro. Recordemos una vez más estas palabras de Ortega: “sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo, le enseñan lo que ha de buscar y lo que ha de evitar”.⁹⁴ Dice Pedro Cerezo:

El sentimiento es la forma de nuestra apertura estimativa a la circunstancia, al mundo en derredor, el modo primario de estar-en realidad y de experimentar cómo nos va en ella. Sentir-se es conjuntamente sentir lo otro, esto es, padecer la realidad circundante en un determinado temple o disposición anímica (*Stimmung*) de distinta valencia afectivo/valorativa según los casos.⁹⁵

La indigencia, ciertamente, es una condición o modo de ser del ser humano; es un ser necesitado que padece, que se deja afectar por el mundo o circunstancia donde se despliega su vida. Es razonable sostener que este llegar a ser del ser humano depende en buena medida del modo como valore e interprete su propia vida y cómo valore e interprete la circunstancia en la que debe realizar su vocación.

4. Educación, vocación y circunstancia

La persona se encuentra en el mundo teniendo que hacer algo con su vida, y lo que hace en esa tarea es su ser propio. En algunos casos, los menos quizás, la persona cumple con su vocación, llega a ser el que tiene que ser y vive

⁹² CERESO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 88.

⁹³ CERESO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 88.

⁹⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, pp. 130 y ss.

⁹⁵ CERESO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 88.

su vida de manera auténtica y feliz; pero en otros casos, en la mayoría, termina renunciando o alejándose de su llamado, se impone sobre sí un modo de ser que no es el propio de su persona, termina viviendo como si se tratase de otra persona, vive su vida, por ende, de manera inauténtica y triste, pues sigue una trayectoria vital distinta de la propia.

De acuerdo con ello, podemos preguntar: ¿qué lugar ocupa la educación respecto de la vocación? Esto es: ¿contribuye la formación universitaria al descubrimiento y desarrollo de la vocación? En sentido estricto, la educación debería encargarse, en el plano en que se mire, de contribuir al desarrollo del proyecto vital de la persona, a que la persona cumpla con el imperativo de llegar a ser el que debe ser. ¿Las profesiones o carreras universitarias pueden lograr que la persona descubra y realice su ser personal más íntimo, esto es su vocación?

La diferencia entre vocación y profesión, a juicio de Ortega, radica en que, mientras la vocación responde a un llamado singular, algo concreto e individual, las profesiones pertenecen a la vida colectiva, a las multitudes; las profesiones son genéricas, típicas y estereotipadas y tienen una función social.

Las profesiones son figuras típicas de vida que encontramos establecidas en nuestro contorno social. Podemos ejercerlas sin vocación para ellas, y entonces nos limitamos a repetir en nuestro comportamiento el repertorio de conductas que su figura típica propone.⁹⁶

De ello se sigue que las profesiones no necesariamente responden a las vocaciones, excepcionalmente llegan a hacerlo, pero sería en casos limitados y no terminaría de dar cumplimiento como tal a la vocación. La razón de ello es que “la auténtica vocación no coincide nunca con la profesión, sino que consiste en una interpretación original de ésta”.⁹⁷

Las carreras o profesiones no coinciden plenamente con lo que tiene que ser la vida de una persona, con su llamada interior; prueba de ello es que la persona no termine de sentirse feliz en ellas, que sienta que una parte de su ser más íntimo se ha extraviado.

La carrera, pues, no coincide nunca exactamente con lo que tiene que ser nuestra vida: incluye cosas que no nos interesan y deja fuera muchas que nos importan. Al alojar en ella nuestra vida notamos que su molde estandarizado nos obliga tal vez a amputar algo de lo que debía ser nuestra vida; es decir, nos impone sin más y a priori una dosis de fracaso vital. Al crecer la diferenciación de las carreras aumentan, por un lado, las probabilidades

⁹⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 726.

⁹⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 727.

de coincidencia entre el individuo y el molde social de su vida, es decir, su profesión; tendrá que cargar con menos haceres que no le interesan.⁹⁸

En este sentido, todo parece apuntar a la idea de que mediante las carreras o profesiones lo que tenemos como resultado es un yo convencional, un yo hecho a partir de un “molde estandarizado”. Ortega habla de una edad “en que dejamos de ser lo que nos han enseñado, lo que hemos recibido en la familia, en la escuela, en el lugar común de nuestra sociedad” y “empezamos a querer ser nosotros mismos, a veces con plena conciencia de nuestros radicales defectos”. Pero este cambio supone la ruptura con lo heredado, lo consabido o transmitido por los otros. Solo así, buscando la verdad de nuestro ser, “interpelamos a cierto fondo insobornable que hay en nosotros”.⁹⁹ Se trata de un “balance vital” necesario, porque es un ajuste de cuentas del yo consigo mismo. De ese fondo insobornable que hay en nosotros Ortega dice que es el “núcleo último e individualísimo de la personalidad”¹⁰⁰ y por ser así coincide con la vocación.

Así, ante el yo convencional Ortega contrapone al yo profundo. El primero suele envolver al segundo. Y así como la persona puede vivir su vida de modo auténtico o inauténtico, del mismo modo la realidad externa de la persona (su vida social por ejemplo) puede o no coincidir con su realidad interna. En el mejor de los casos, la realidad externa de la persona exhibe o es “expresión adecuada” de la realidad sustancial que se manifiesta en ella. Pero esto, difícilmente pueden conseguirlo las profesiones. Una de las razones para ello es que las instituciones, en tanto que organismos creados en la cultura, terminan siendo “creaciones instrumentales” que “pierden, a veces, su conexión con la vida elemental”.¹⁰¹ Se corre el riesgo de que las carreras y las profesiones terminen siendo “estériles lugares comunes”, “esquemas sociales de vida, donde, en el mejor caso, por vocación y libre elección el individuo aloja la suya”.¹⁰²

En consecuencia, “la verdad del hombre estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, en la perfecta adecuación entre lo externo y lo íntimo”.¹⁰³ Cuando no hay adecuación entre ellas con lo que nos encontramos es con que el hombre llega a vivir una existencia que no es propiamente suya, vive como fuera de sí o enajenado. En este sentido, es posible falsificar la existencia, vivir una vida que no es fiel a la trayectoria vital o vocación que siente. En todo caso, lo que no puede pasar es que la persona viva sin dar a

⁹⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 301.

⁹⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. II, p. 216.

¹⁰⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. II, p. 224.

¹⁰¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. II, p. 226.

¹⁰² ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 300.

¹⁰³ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. II, p. 226.

su vida una justificación, ya que toda vida, sea auténtica o sea falsa, tiene que justificarse ante sí. “El hombre no puede vivir sin justificar ante sí mismo su vida, no puede ni dar un paso”.¹⁰⁴

Siguiendo a Ortega, entonces, podemos decir que es un error identificar la vocación con un oficio, con una carrera profesional o, por lo menos, es un uso impreciso del término vocación, porque en la mayoría de los casos no encaja el uno en el otro. “El yo de un hombre es su vocación, que coincide unas veces más, otras menos y a veces nada con un oficio o profesión”.¹⁰⁵ El problema está no sólo en el hecho de que la vida por sí misma es un problema, sino también en que frente a la vida dada a un yo se encuentra la circunstancia con los sistemas de facilidades y dificultades que suponen para la persona. No hay persona sin vocación, pero tampoco hay persona sin circunstancia, sin mundo en torno, sin cultura.

Cada cual, pues, es su determinado programa vital, el cual se realiza o no, pero con el cual oprimimos la circunstancia, oprimimos la fatalidad a fin de ver qué proporción de él puede realizarse. Pues bien, los dos fundamentos de falsificación de la vida son éstos: o que no aceptamos en todo su rigor y con claridad las circunstancias que nos rodean, que vivimos en circunstancias imaginarias, mentidas, o que el programa vital con el cual oprimimos el destino no sea sincero, no sea el auténtico nuestro, no sea nuestra vocación.¹⁰⁶

La vida puede, como consecuencia de la falsificación, aniquilarse y malograrse a sí misma; en cambio, el programa de una vida que se logra, Ortega la describe como una vida “como delicia y felicidad”.¹⁰⁷ En otro lugar dice que “en las ocupaciones felicitarias [...] se revela la vocación del hombre”.¹⁰⁸ De lo que se trata es de intentar salvar la vida y para ello hay que salvar al yo y salvar las circunstancias. La filosofía de Ortega es una filosofía de salvación, intenta salvar al yo y a las circunstancias, quiere salvarse en el mundo y salvarse en las cosas y, con ello, quiere salvar la vida. “Es menester conseguir que en días mejores para la humanidad todo hombre tenga su vocación, es decir, su quehacer neto, y que todo hombre pueda seguir su vocación, porque esto es salvar su vida”.¹⁰⁹ Esto es así porque la vocación se convierte en un proyecto de vida y en guía de la existencia que conduce nuestra vida “a su máxima realización, a su plenitud”. En este sentido, De Mingo lleva razón al decir

¹⁰⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 137.

¹⁰⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, pp. 810 y ss.

¹⁰⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 510.

¹⁰⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VI, p. 273.

¹⁰⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VI, p. 274.

¹⁰⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 496.

que la vocación tiene algo de quijotesco: “llegan a un punto en que se revelan como ideales, ilusorias, y con una cierta tendencia a la desmesura...”.¹¹⁰

Pero si, como hemos visto, vocación y profesión no coinciden, entonces ¿por qué razón tienden a identificárselas? La razón puede ser que socialmente nos hemos creado la idea de que las carreras profesionales son modos de realización de las personas, modos a partir de los cuales la persona puede cumplir con su proyecto de vida. Y ello en parte es así, y este sería el aspecto positivo de las profesiones. Ellas darían a la persona la posibilidad de realizar su mejor yo en un sentido determinado. No se puede pasar por alto que las profesiones tienen una función y sentido social. Pero lo mismo puede decirse de la vocación. Por ello, Aranguren decía que “la vocación personal pasa a ser vocación externa o social”. Esto podría ser así, es decir, que por medio de las profesiones la persona realice su proyecto de vida. Aunque, por otro lado, si la vocación tiene la necesidad de exteriorizarse y, por decirlo así, hacerse pública, las profesiones son modos para que la vocación se realice y que, al hacerlo, la persona encuentre su lugar en la sociedad, esto es el modo de contribuir a la sociedad y ofrecer un bien a los demás. Lo que no puede pasarse por alto es que la persona llega a ser en circunstancia, en un paisaje. Parte fundamental de ese paisaje es la sociedad en la que vive y, por ende, las posibilidades que esa sociedad le ofrece para realizar su existencia.

Por otro lado, el problema es mayor si pensamos que cada persona es un ser individual que está llamado a cumplir con un programa vital particular, que no se parece ni es el mismo al de ningún otro. La consecuencia de ello es que las profesiones o carreras, al ser genéricas, no pueden satisfacer el llamado individual de cada vida humana en sentido pleno. Por ello quizás la carrera profesional siempre deja aspectos sin llenar de la vocación. La profesión no exige el desafío y compromiso existencial que demanda la vocación y por ello el mayor problema no es encontrar la vocación, sino cumplirla.

La vocación, como hemos visto hasta ahora, va ligada a un sistema de valoraciones y, aunque sea en un sentido restringido, podría decirse lo mismo de las profesiones, aunque ciertamente no con la misma fuerza y fundamento. Las profesiones se dan de una u otra manera en la forma de bienes, o sea, como valores, y estos valores pueden estar en distintos niveles, pero lo importante es que están como valores y no como otra cosa. Las profesiones son necesarias para la sociedad y son valoradas y exigidas como tal. Por eso, puede decirse que hay una relación estrecha entre la ética y la vocación, del mismo modo, toda profesión vendría a exigir un determinado compor-

¹¹⁰DE MINGO, A. MA., “Una vocación evidente”, en DÍAZ, J. M. y LASAGA, J., *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, Madrid: Trotta, 2018, p. 307.

tamiento, un modo de ser ético. En consecuencia, recurriendo a un ejemplo del mismo Ortega, no podría darse la vocación de ladrón, puesto que, como señala Cerezo, “es claro que ser ladrón no responde a ninguna necesidad social ni a ninguna forma de humanidad”; por ende, “no puede haber vocaciones perversas, pues resulta inconcebible una instancia con necesidad social que demanda para su remedio de actos negativos o destructivos y, por ende, inmorales”.¹¹¹

En todo caso, como apuntó Javier San Martín, el tema de la ética de las profesiones es fundamental para la ética actual¹¹² y, como hemos explorado aquí, en Ortega se encuentran herramientas conceptuales de un alto valor para trabajar en esta dirección.

Reflexión final

Una de las consecuencias del análisis que llevamos a cabo sobre la vocación en Ortega es la identificación de ésta con el *ethos*. De modo que, así como la vocación es individual, del mismo modo lo es el *ethos*. Pues bien, de ahí se sigue que, desde el punto de vista material, la ética en sentido estricto es personal. Así como Husserl criticó la posición ética de Brentano, Ortega se opuso al formalismo kantiano del imperativo categórico, como bien lo ha visto Expósito Ropero.¹¹³ Aquí no podemos profundizar en este paralelismo que se da entre la ética individual de Husserl y la de Ortega. Basta con señalar que no se trata, a nuestro juicio, de una mera coincidencia, sino más bien de la recepción que Ortega tuvo de la fenomenología, cabe decir que no sólo de Husserl, sino de otros fenomenólogos, tales como Scheler, Pfänder, Geiger, entre otros.

Nos parece razonable, entonces, sostener que en la ética, tanto como en la estimativa, la axiología y la teoría de los valores, puede apreciarse la importancia de la fenomenología en la propuesta de Ortega, pero esta línea la desarrollaremos en otro trabajo.

¹¹¹CEREZO, P., “Páthos, éthos, lógos”, p. 105.

¹¹²SAN MARTÍN, J., “Vocación y profesión”, p. 111.

¹¹³EXPÓSITO, N., “La estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas”, pp. 195 y ss.

Bibliografía

- ARANGUREN, JOSÉ LUIS, *Ética*, Barcelona: Ediciones Altaya, 1998.
- CEREZO, PEDRO, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset/Gregorio Marañón, 2011.
- CEREZO, PEDRO, "Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)", en *Revista de Estudios Ortegaianos*, núm. 24, 2012, pp. 85-107.
- DE MINGO, ANA MARÍA, "Una vocación evidente", en DÍAZ, J. M. y LASAGA, J., *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, Madrid: Trotta, 2018, pp. 303-311.
- DÍAZ ÁLVAREZ, JESÚS MIGUEL, "El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset", en SAN MARTÍN, J. y LASAGA, J., *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp. 143-170.
- ECHEVERRÍA, JAVIER y GARCÍA, SANDRA, "La estimativa de Ortega y sus circunstancias", en *Revista de Estudios Ortegaianos*, núm. 34, 2017, pp. 81-115.
- EXPÓSITO, N. "La estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas", en *Revista de Estudios Ortegaianos*, núm. 39, 2019, pp. 187-218.
- LASAGA, JOSÉ, "Circunstancia contra vocación: el diálogo de Gaos con Ortega", en *Metafísica y persona*, núm. 21, 2019, pp. 11-36.
- LASAGA, JOSÉ, *Ortega y Gasset (1883-1955)*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
- LASAGA, JOSÉ, *Figuras de la vida buena*, Madrid: Enigma Editores, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Obras Completas*, 10 vols., Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset/Gregorio Marañón, 2004-2010.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, "Notas de trabajo sobre estimativa. Primera parte", edición de J. Echeverría y D. Sánchez, *Revista de Estudios Ortegaianos*, núm. 32, 2016, pp. 5-54.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, "Notas de trabajo sobre estimativa. Segunda parte", edición de J. Echeverría y D. Sánchez, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, núm. 33, 2016, pp. 7-25.
- RODRÍGUEZ, SONIA, "El doble reto de la ética orteguiana. Primeros apuntes sobre las dimensiones de la moral en Ortega", en DÍAZ, J. M. y LASAGA, J., *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, Madrid: Trotta, 2018, pp. 338-349.
- SÁNCHEZ, RUBÉN y ROBLES, CINTIA, "El problema de la estimativa en Ortega y Gasset", en *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle*, núm. 51, 2019, pp. 21-40.
- SAN MARTÍN, JAVIER, "Vocación y profesión: bases orteguianas para una ética del futuro", en CEREZO, PEDRO (ed.), *Ortega en perspectiva*, Madrid: Instituto de España, 2007, pp. 89-112.

Transhumanismo bioprogresista extropianista, posthumanismo y bioconservadurismo a la luz del concepto de naturaleza de santo Tomás de Aquino

Bioprogressive extropianist transhumanism, posthumanism and bioconservatism in light of the concept of nature of Saint Thomas Aquinas

MANUEL OCAMPO PONCE¹

Universidad Panamericana, Guadalajara
maocampo@up.edu.mx

RESUMEN

Aunque el auge del transhumanismo progresista extropianista que apunta a un posthumanismo se ha desarrollado en las últimas tres décadas, es fácil ver que se trata de un asunto del pasado, del presente y del futuro. Es un hecho que desde que el hombre empezó a intervenir en la naturaleza ha superado muchas fronteras impuestas por su precariedad. Ya Aristóteles se había referido al hombre como *homo faber*. No obstante, frente a los avances tecnológicos, últimamente ha surgido una respuesta a las propuestas de los transhumanistas por parte de los que se han llamado bioconservaduristas. Ambos puntos de vista coinciden en que no todo lo que se puede llamar “mejoras” al ser humano tiene el mismo estatuto ontológico y moral. También resulta interesante ver si es posible que el transhumanismo llegue a un extropianismo o a un posthumanismo, lo cual conduce el discurso científico a un plano filosófico. El propósito de este trabajo es descubrir los alcances y los límites ontológicos de este movimiento, a partir del concepto de naturaleza desarrollado por santo Tomás de Aquino, cuya propuesta es clásica y perenne. Veremos cómo el concepto de naturaleza en santo Tomás nos arroja luz para responder las interrogantes que últimamente se han planteado los intelectuales de este movimiento filosófico, científico y cultural.

Palabras clave: transhumanismo, extropianismo, posthumanismo, bioconservadurismo, naturaleza.

ABSTRACT

Although the rise of progressive extropianist transhumanism that points to a posthumanism has developed in the last three decades, it is easy to see that it is a matter of the

¹ ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2895-3340>

past, the present and the future, since transhumanism has accompanied man since its inception. It is a fact that, since man began to intervene in nature, he has overcome many limitations imposed by his precariousness. Aristotle had already referred to man as *homo faber*. However, in the face of technological advances, lately a response has emerged to the proposals of the transhumanists by those who have called themselves bioconservatists. Both points of view agree that not everything that can be called "improvements" to the human being has the same ontological and moral status. It is also interesting to see whether it is possible for transhumanism to reach extropianism or posthumanism, which leads scientific discourse to a philosophical level. The purpose of this work is to discover the scope and ontological limits of this movement, based on the concept of nature developed by Saint Thomas Aquinas, whose proposal is classic and perennial. We will see how the concept of nature in Saint Thomas illuminates us to answer the questions that have recently been raised by the intellectuals of this philosophical, scientific and cultural movement.

Keywords: transhumanism, extropianism, post-humanism, bioconservatism, nature.

1. Estado de la cuestión

Leer a los autores identificados como transhumanistas, extropianistas o, incluso posthumanistas, conduce a indagar desde cuándo se ha estado gestando este movimiento y qué tan avanzado está. Aunque el auge del transhumanismo se remonta a tres décadas, no es un asunto del presente o del futuro sino del pasado, del presente y del futuro, pues el transhumanismo ha estado, está y estará entre nosotros. Es un hecho que, desde que el hombre empezó a transformar la naturaleza hasta los más recientes avances científicos y tecnológicos, ha traspasado muchas fronteras impuestas por su precariedad. Ya Aristóteles se había referido al hombre como *homo faber* u hombre hacedor, de modo que numerosas reflexiones han girado en torno a la actividad técnica del hombre.² Sin embargo, últimamente no ha sido fácil, ya que la tecnología ha ido alcanzando niveles que producen nuevas propuestas y nuevas interrogantes. De hecho, frente a las entusiastas propuestas de los transhumanistas se encuentra una contraparte representada por los que se han llamado bioconservaduristas.³ No obstante, indagando en la oposición entre el transhumanismo y el bioconservadurismo, podemos decir que constituyen una sola realidad que, lejos de oponerse, puede ser complementaria.

² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica I; Física II*.

³ "Los (bio)conservadores consideran que las mejoras prometidas por el transhumanismo conllevarán el fin de la especie humana. Frente al transhumanismo, los (bio)conservadores defienden la conservación y protección de la esencia y la naturaleza humana. También se rebelan contra la manipulación ilimitada del ser humano y la limitación de estas prácticas a aquellas contenidas en la esencia humana". ORTIZ DE ZÁRATE ALCARAZO, L., "El transhumanismo o el fin de las esencias: el (bio)conservadurismo y su reminiscencia aristotélica", *Logos. Anales del Seminario de Medicina*, vol. 53, 2020, <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/70839>

Simplemente hay que ver que, tanto el transhumanismo progresista como el bioconservadurismo reconocen alcances y límites. Ambos coinciden en que no todo lo que se puede llamar “mejoras” a lo humano, tiene el mismo estatus ontológico y moral. Otro punto que hay que abordar es si es posible que el transhumanismo llegue a un extropianismo⁴ o hasta a un posthumanismo,⁵ es decir, a un cambio de especie. Los estudiosos de este movimiento son conscientes de que los alcances y los límites no son fáciles de establecer, además, las consecuencias por las desigualdades individuales y sociales, que se siguen del uso de los avances tecnológicos, son cada vez mayores. Por eso, el propósito de este trabajo es descubrir los alcances y los límites ontológicos de este movimiento, principalmente desde el concepto polisémico de naturaleza de un pensador que, aunque pertenece a otra época, su propuesta es clásica y perenne. Veremos cómo santo Tomás de Aquino, desde el siglo XIII d.C., es capaz de ayudarnos a dar respuestas a las interrogantes que hoy se plantean los intelectuales de este movimiento tan prometedor.

⁴ “El extropianismo, o filosofía de la extropía, corresponde a una rama del transhumanismo que tiene la convicción de que los avances de la tecnología, informática, drogas, criopreservación, nanotecnología, entre otras herramientas, permitirán obtener resultados en el perfeccionamiento, bienestar y prolongación del ser humano. Dicho con otras palabras, cree en el mejoramiento de las herramientas para evitar la tan temible idea de la muerte. El extropianismo busca la mejora continua de la condición humana, siendo su meta la modificación de la voluntad, la mente y el cuerpo. Este ideal es guiado por un enfoque pragmático y dinámico sobre la evolución humana y el progreso. La extropía busca, con los recursos que se disponen al día de hoy, encontrar el remedio a la muerte para experimentar la vida por un tiempo indefinido. Max More, líder de esta corriente, propone este ideal bajo siete principios, los cuales se resumen en el progreso constante, la autotransformación, el optimismo práctico, la tecnología inteligente, la sociedad abierta, la auto-dirección y el pensamiento racional”. Cf. MORE, M., “Principles of Extropy”, 2003, recuperado el 10.06.2018 de Extropy Institute: <https://web.archive.org/web/20130513045930/http://www.extropy.org/principles.htm>; GAMBOA-BERNAL, G. A., La edición de genes a estudio: los problemas bioéticos que puede tener esta nueva tecnología, en *Persona y Bioética*, vol. 20 núm. 2, 2016, pp. 125-131. <https://dx.doi.org/10.5294/pebi.2016.20.2.1> apud MIRANDA BRUZZONE, C., “Extropianismo: ¿una solución o una condena?”, Universidad Finis Terrae, Instituto de Bioética, núm. 14, 2018, <http://bioetica.uft.cl/index.php/ediciones/edicion-n-14-transhumanismo/item/extropianismo-una-solucion-o-una-condena>

⁵ “Uno de los escenarios posibles para la humanidad futura es, muy claramente, la superación del ser humano mismo, tal como se ha desarrollado en su historia, con sus características, calidades y límites. En el pensamiento actual, dicha forma de repensar al ser humano ha sido muy a menudo identificada con los nombres de ‘trans-humanismo’ y ‘post-humanismo’, donde los prefijos ‘trans-’ y ‘post-’ expresan muy claramente la necesidad de superar una realidad que parece obsoleta, para utilizar la famosa imagen de Gunther Anders (2011). Dicha superación, contrariamente a lo que pasa con las otras especies, se caracteriza como una “evolución autodirigida” (CAMPA, R., *Mutare o perire: la sfida del transumanesimo*, Bergamo: Sestante, 2010), es decir: “Los humanos son la primera especie que se hará a sí misma obsoleta, mientras que otras especies llegarán a ser obsoletas ya sea debido al desastre ambiental o debido a la competencia entre especies” (LESTEL, D., “Why Are We So Fond of Monsters?”, en *Comparative Critical Studies*, vol. 9, núm. 3, 2012, pp. 264-5). LUCA, VALERA y ALVARADO, J. T., “Posthumanismo e hibridación”, *Pensamiento*, vol. 75, núm. 283, 2019, pp. 307-3019. Facultad de Medicina, <https://facultadmedicina.uc.cl/publicacion/posthumanismo-e-hibridacion/>

En efecto, el transhumanismo es un movimiento cultural e intelectual de carácter filosófico que se ha desarrollado en las últimas tres décadas y se ha catalogado como la utopía del momento.⁶ La selección de embriones, la selección de genes, el aumento de las capacidades del intelecto y del cuerpo para lograr una especie mejorada o, en el extremo, una “especie” superior posthumana que pueda alcanzar incluso la inmortalidad, son los temas que plantea el transhumanismo. La biotecnología, la farmacología y la genética constituyen los elementos para lograr un rendimiento superior y una mejora física. La fabricación de nuevos materiales para la elaboración de prótesis más adecuadas, productos alimenticios y de supervivencia que incrementan el rendimiento energético, nanorobots para reparar tejidos, diseño de proteínas para curar enfermedades y los procedimientos contra el envejecimiento, que ha empezado a considerarse como una enfermedad, son propuestos para mejorar la vida del ser humano.⁷

En cuanto a la mejora cognitiva, intelectual y emocional, la biotecnología, la nanotecnología, las tecnologías de la información y las ciencias del conocimiento son los elementos para lograr la mejora de esas áreas mediante mecanismos que hagan más eficientes nuestras capacidades cognitivas y sensitivas como la visión nocturna o el aumento de la capacidad memorística, la creación de mecanismos que permitan la interacción cerebro-máquina, con el objetivo de trascender la inteligencia biológica y caminar hacia una etapa tecnológica influenciada por la inteligencia artificial. En el ámbito emocional, la tecnología representa una potente herramienta que puede hacer posible una mejora de las emociones mediante capacidades que producen estados emocionales nuevos, que podrían estar orientadas hacia la excelencia gracias a la tecnología.⁸ Si el objetivo de mejorar la inteligencia, incrementar nuestras competencias y capacidades y lograr un mayor estado de salud es algo que podríamos tratar de producir a través de la educación, ¿por qué no hemos de producir estas metas, si podemos hacerlo de manera segura, a través de tecnologías o procedimientos de mejoramiento?⁹

En el extremo de todas estas propuestas, se encuentra lo que se ha llamado evolución dirigida D.E., que aborda el tema desde una visión de lo humano considerado a partir de la biología molecular y de las ciencias de la evolución.

⁶ Cf. DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona: Herder, 2017, p. 20, DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i156.1025>

⁷ Cf. CORDEIRO, J. L. y WOOD, D., *La muerte de la muerte. La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*, Barcelona: Ediciones Deusto, 2018, pp. 89-95.

⁸ Cf. BOSTROM, N., “Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up”, en GORDIJN, B. & CHADWICK, R. (eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, London: Springer, 2008, p. 118, DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8852-0_8

⁹ Cf. HARRIS, J., *Enhancing evolution: the ethical case for making better people*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007, p. 2.

Uno de sus pilares que ha surgido, dentro de la ingeniería genética, es el método CRISPR-Cas9¹⁰ como herramienta molecular que sustenta el ideal de mejorar la vida de las personas mediante la modificación de la información genética para erradicar enfermedades.¹¹ El método CRISPR es capaz de modificar, eliminar o insertar segmentos de ADN de manera controlada y precisa de modo que se pueda plantear la inmortalidad, es decir, una especie transhumana o posthumana. Aquí es donde adquiere relevancia el concepto de naturaleza con el que santo Tomás tiene mucho que aportar, pues incluso la bioingeniería genómica pretende comprender lo humano en su interioridad más íntima y constitutiva, desde el fundamento más esencial de su naturaleza, y en ese tema se encuentra una de las aportaciones más importantes de la propuesta tomista. Las preguntas de fondo son: ¿qué es eso que llamamos naturaleza?; ¿qué es la naturaleza humana?; ¿hasta dónde es posible modificarla sin comprometer su integridad ontológica y moral? Dentro de las tecnologías de mejoramiento, la ingeniería genética es la que se está implementando con más éxito y la que promete cambios más radicales a lo que ellos llaman naturaleza humana. Su punto de acción es el genoma de un organismo individual a fin de dirigir la expresión del fenotipo correspondiente causando resultados deseables para el individuo adulto. Así, estos dos tipos de determinismo son mutuamente dependientes; la interpelación de lo humano como repositorio de un programa genético se realiza por medio de biotecnologías que apuntan a la manipulación de individuos atomizados como causas primeras en el desarrollo del ser humano considerado holísticamente.¹²

Estas biotecnologías genéticas son de dos clases: por un lado, la terapia génica somática, y por otro, la ingeniería de la línea germinal. En la primera se inserta o reemplaza una secuencia genética en las células del ser viviente, generalmente usando viruses neutralizados o lipoplexes (segmentos de ADN cubiertos de lípidos) como vehículo ("vector"). Esta terapia ha sido probada con cierto éxito en el tratamiento de trastornos inmunológicos hereditarios e incluso en el tratamiento de cánceres. En cuanto a las terapias génicas que modifican la línea germinal o genotipo del individuo, aunque al parecer no han sido probadas en humanos, tienen la particularidad de que la información modificada es transmisible, es decir, hereditaria. Este último tipo de intervención ha conducido a pensar en un futuro en el que la especie humana

¹⁰ Cf. SANTALÓ, J., "La mejora de la genética humana en los tiempos del CRISPR/Cas9", *Revista Bioética y Derecho*, núm. 47, Barcelona, diciembre, 2019.

¹¹ Cf. LÓPEZ CASILLAS, F., "CRISPR, el sueño divino hecho realidad", *Revista de la Facultad de Medicina*, vol. 58, núm. 4, Ciudad de México, julio/agosto, 2015.

¹² Cf. VACCARI, A., "La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista" [en línea], *Tecnología & Sociedad*, vol. 1, núm. 2, 2013, disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/idea-peligrosa-mundo-critica.pdf> [fecha de consulta 2 de julio 2020].

es capaz de controlar su propia evolución biológica y de “crear” una raza sucesora, que se ha llegado a llamar como una especie posthumana. Este es el proyecto que se conoce como Evolución Dirigida (*Directed Evolution [DE]*).¹³ “Hemos llegado a un punto en la historia humana en el que nuevos intentos de hacer del mundo un lugar mejor tendrán que incluir no sólo cambios en el mundo, pero cambios a la humanidad”.¹⁴

Como vemos, la evolución dirigida D.E. es lo más prometedor del mejoramiento humano. Se trata de una versión de la eugenesia que se ha considerado de libre mercado que propone un estado futuro de bienestar humano. Como hemos dicho antes, algunos transhumanistas argumentan que ciertas condiciones “normales” del organismo humano, tales como el proceso de envejecimiento y el debilitamiento que lo acompaña, deben ser consideradas como enfermedades y, por lo tanto, el proyecto de reingeniería de la humanidad ha de considerarse como una extensión de la misión de la medicina.¹⁵ Sin embargo, todos estos recursos tan prometedores, últimamente han despertado grandes críticas y resistencias, sobre todo de bioconservaduristas como Jürgen Habermas,¹⁶ Michael Sandel,¹⁷ Francis Fukuyama,¹⁸ George Annas,¹⁹ Ryuichi Ida,²⁰ Steven J. Jensen y José Luis Widow.²¹ Aunque no son pocos los bioprogresistas, entre los que destacan Peter Sloterdijk²² con sus antropotécnicas, Ray Kurzweil²³ o Nick Bostrom.²⁴ De entre las voces autorizadas del transhumanismo es de especial relevancia la Declaración de la Organización Internacional Transhumanista de marzo de 2009, que manifiesta una inminente realidad: tiene tiempo que el hombre ha estado traspasando muchos de los límites que su precariedad le había impuesto, sin embargo, la mis-

¹³ Cf. HARRIS, J., *Enhancing evolution...*

¹⁴ Cf. HARRIS, J., *Enhancing evolution...*, pp.3-5.

¹⁵ Cf. DE GREY & RAE, “Life Span Extension Research and Public Debate: Societal Considerations”, *Studies in Ethics, Law, and Technology*, vol. 1, núm. 1, 2007, pp. 1-10.

¹⁶ Cf. HABERMAS, J., *The future of human nature*, Cambridge: Polity, 2009.

¹⁷ SANDEL, M., J., *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

¹⁸ Cf. FUKUYAMA, F., *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*, Nueva York, 2002; FUKUYAMA, F., *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona: Ediciones B, 2002.

¹⁹ Cf. ANNAS, G. J., “Health and Human Rights: Of Bridges and Matrixes”, *Am J Bioeth*, vol. 17, núm. 9, 2017, pp. 13-15.

²⁰ Cf. IDA, R., “¿Deberíamos mejorar la naturaleza humana? Un interrogante planteado desde una perspectiva asiática”, en BOSTROM, N. y SAVULESCU, J. (eds.), *Mejoramiento humano*, España: Teell Editorial, 2017, pp. 63-74.

²¹ Cf. JENSEN, S. J.; WIDOW, J. L., “Unnatural Enhancements”, en *Sage Journals Irish Theological Quarterly*, 2018, <https://doi.org/10.1177/0021140018795751>

²² Cf. SLOTERDIJK, P., *Normas para el Parque Humano*, Madrid: Ediciones Siruela, 2001.

²³ Cf. KURZWEIL, R., <https://www.imdb.com/title/tt1117394/> 2009.

²⁴ Cf. BOSTROM, N., *Transhumanist values*, 2003, <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.html>; BOSTROM, N., *The Transhumanist Frequently asked questions: A General Introduction*, World Transhumanist Association, 2003.

ma Organización Internacional señala la necesidad de una Ética y un uso de la tecnología responsable.²⁵ Pero ¿cómo fundamentar una Ética o un derecho sin saber qué es la naturaleza humana?

Nos estamos enfrentando a la utopía de un futuro que ha llegado a proponer un cambio de “especie”. Pero indagando en las propuestas transhumanistas, vemos que no todo lo que el movimiento transhumanista considera como derechos humanos que surgen de la esencia o naturaleza, en realidad lo son. También vemos que no todos los avances tecnológicos son buenos o garantizan un uso para bien de la humanidad. De hecho, vemos que tanto entre los transhumanistas como entre los bioconservadores existen muchas ambigüedades respecto a los términos esencia, naturaleza y especie. Por eso pensamos que la Filosofía perenne y especialmente el concepto de naturaleza desarrollado por santo Tomás, tiene mucho que aportar, ya que es capaz de fundamentar desde los rigurosos principios del realismo metafísico, aquello que, dentro de lo que se ha llamado transhumanismo, es objetivamente bueno, conveniente o adverso para la humanidad, es decir, si está de acuerdo o no con su esencia o naturaleza. Vemos conveniente profundizar en la definición de naturaleza de santo Tomás, con el fin de indagar si podemos superar ambigüedades y sentar las bases que puedan ayudar a encontrar los límites ontológicos y posteriormente éticos y jurídicos de estos movimientos.

De hecho, el debate entre transhumanistas y bioconservadores ha colocado en el centro el problema de la naturaleza humana como uno de los fundamentos argumentativos de lo que se considera mejorar. Son los bioconservadores quienes proponen una visión de lo humano centrada en ciertos valores esenciales que definen a la humanidad como tal. Sin embargo, no lo hacen desde una visión metafísica realista de especie, esencia o naturaleza, y cuando parten de la especie en el sentido biológico, tampoco hay precisión ni claridad.²⁶ Francis Fukuyama, quien fue miembro del President’s Council on Bioethics (2001-2009), cuyo libro titulado *El fin del hombre: consecuencias de la Revolución Biotecnológica* (2002) abrió el debate²⁷.

²⁵ Cf. Humanity+ 2018.

²⁶ “El concepto de especie ha resultado históricamente tan polémico como polisémico. La biología actual requiere un concepto de especie plural, pues tiene que ser útil en diversas disciplinas, cada una con sus intereses prácticos y puntos de vista teóricos. La noción de especie que puede ser útil en paleontología no lo es tanto en zoología o en botánica, ni éstas tienen por qué coincidir con la que interesa al biólogo que trata con organismos asexuales. Y cada una de ellas dará lugar a una ordenación peculiar del mundo vivo. Ni siquiera está claro el tipo de entidad que es una especie. Oscila entre individuos y simples clases abstractas, con todas las variedades intermedias imaginables”. MARCOS, A., *Hacia una Filosofía práctica de la ciencia: especie biológica y deliberación ética*, <http://www.scielo.org.co/pdf/rlb/v10n2/v10n2a10.pdf>

²⁷ Cf. FUKUYAMA, F., *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona: Ediciones B, 2002.

El President's Council on Bioethics era un comité de asesoramiento sobre cuestiones bioéticas nombrado por el entonces presidente de los Estados Unidos, George W. Bush. El comité produjo una fuerte oposición conservadora a las propuestas del transhumanismo y de los científicos liberales, particularmente en lo que respecta a la clonación humana y la investigación con células madre.

Ya se ve que el problema filosófico de fondo no se puede reducir a los aspectos tecnológicos o científicos experimentales, aunque hay que reconocer que desde el siglo XIV d.C. hasta nuestros días, el concepto de naturaleza ha sufrido diversas interpretaciones que han conducido a que en la actualidad no hay un concepto de naturaleza definido y claro que nos permita saber qué es el hombre y qué es bueno para él. De hecho, con René Descartes, se establecen las bases antropológicas científicas que serán las posteriores bases del transhumanismo.²⁸ Descartes sienta las bases del enfoque científico moderno con su comprensión mecanicista de la naturaleza. En 1634, escribe el primer tratado transhumanista.²⁹ La óptica de Descartes ensaya el discurso del mejoramiento humano sobre la base de un modelo mecanicista de lo viviente enfocando la naturaleza como un sistema defectuoso para ser rediseñado desde una perspectiva ingenieril.

En los siglos XX y XXI, los transhumanistas imponen una antropología filosófica que no define claramente lo que es el hombre y que consiste en un mínimo de supuestos sobre los que ellos dicen que hay un amplio consenso. Consideran que los seres humanos son primariamente entes racionales, con capacidad de libre elección y de libertad de autodeterminación, ya que la racionalidad confiere al humano el poder de abstracción de sus propias condiciones biológicas y culturales. Aunque no definen con igual precisión, o al menos no hay consenso en lo que entienden por racionalidad, libertad, autodeterminación, etc. Sin embargo, concluyen que la racionalidad faculta la trascendencia de lo determinado por y en la naturaleza. La humanidad fundada en la racionalidad abre la pregunta de ¿qué tan humanos son los que aún no razonan o que tienen algún impedimento para razonar o ser autónomos? De cualquier modo, la noción de superar (trascender, ser liberado de, dejar detrás) las limitaciones biológicas, las restricciones del cuerpo y de la constitución naturalmente dada constituyen la parte central de su propuesta. Para ellos la naturaleza humana se define por un poder autoformativo³⁰ que

²⁸ Cf. SCHOOLS, P. A., *Descartes and the possibility of science*, Ithaca y Londres: Cornell University Press, 2000.

²⁹ Cf. VACCARI, A., "Dissolving nature: how Descartes made us posthuman", *Techne: Research in Philosophy and Technology*, vol. 16, núm. 1, 2012, pp. 138-186.

³⁰ Cf. MORE, M., "The expropriation principles, Version 3.0: a transhumanist declaration", 1998, <http://www.maxmore.com/extprn3.htm>, consultado el 3 de junio 2020.

deja muchas cuestiones abiertas. “Los extropianos buscamos la mejora continua en nosotros mismos, nuestras culturas y nuestros entornos. [...] Vemos a los seres humanos como una etapa de transición entre nuestra herencia animal y nuestro futuro posthumano”.³¹

Bostrom sostiene que aceptemos la post-humanidad como un resultado o fin deseado por el cual debemos esforzarnos.³² Sin embargo, ese fin no coincide con la diversidad de valores y fines para los que las tecnologías nuevas serían utilizadas. Además, Bostrom concibe los valores como instrumentales. Según él, el valor máximo es el bienestar de la humanidad y las capacidades post-humanas valen en la medida en que posibilitan una existencia de mayor valor. El transhumanismo sostiene que “la manera correcta de favorecer a los seres humanos es permitirnos realizar nuestros ideales de un modo mejor y que algunos de nuestros ideales podrían estar fuera del espacio existencial (*outside the space of modes of being*) accesibles a nosotros con nuestra constitución biológica presente”.³³ Pero no se ve que la instrumentalidad de las capacidades posthumanas pueda garantizar la virtud y el bienestar, puesto que no se ve la relación necesaria entre capacidad y bienestar. Tampoco se ve lo que en realidad la naturaleza nos impone como guía de transformación y aquello que es imposible traspasar. De hecho, Buchanan afirma que debemos ser recelosos de cualquier intervención (sea genética o ambiental) que aumente una disposición que es meramente necesaria para una virtud, porque las capacidades son componentes, no la virtud en sí misma.³⁴ Pero una noción profunda y clara de naturaleza humana, de bien/mal moral y técnico y de virtud es necesaria para precisar la ejecución virtuosa de una capacidad; es decir, para saber si una ejecución conduce al bien o no, tanto en términos de bienestar personal como de bienestar social o intersubjetivo, es necesario tener a la naturaleza como referencia de lo que es bueno o malo, es decir, de lo que favorece a esa naturaleza y de lo que la destruye. El determinismo de Bostrom establece una relación automática y de condición suficiente entre la capacidad y su resultado en términos de bienestar o virtud. Pero no considera la guía ni el límite de esa capacidad. De ese modo no es posible fundamentar la visión de la post-humanidad como un bien común.³⁵ Sobre todo, si no se parte de un concepto profundo y claro de naturaleza, de hombre, de bien/

³¹ MORE, M., “The extropian principles, Version 3.0...”

³² Cf. BOSTROM, N., *Transhumanist values*, en *Ethical Issues for the 21st Century*, ed. Frederick Adams (Philosophical Documentation Center Press, 2003); reprinted in *Review of Contemporary Philosophy*, vol. 4, May, 2005, recuperado de <https://nickbostrom.com/ethics/values.html>

³³ Cf. BOSTROM, N., BOSTROM, N., *Transhumanist values*.

³⁴ Cf. BUCHANAN, A.; BROCK, D. W.; DANIELS, N. y WIKLER, D., *From chance to choice: Genetics and justice*, Cambridge University Press, 2000, pp. 180-181.

³⁵ Cf. VACCARI, A., “Dissolving nature: how Descartes made us posthuman”, p. 57.

mal, virtud, etc. Desde la ambigüedad de lo que se entiende por naturaleza y de sus alcances y sus límites, resulta imposible determinar la propuesta transhumanista con el rigor que se requiere para no caer en una utopía que pueda producir más daños que mejoras, tanto en el orden individual como en el social. Veamos la propuesta de santo Tomás.

2. El concepto de naturaleza propuesto por Santo Tomás y su relación con el transhumanismo

Una vez expuesto el estado de la cuestión que consiste en los aspectos generales de la propuesta transhumanista, posthumanista y extropianista con su contraparte bioconservadurista que intenta hacer contrapeso, pero desde un concepto de naturaleza un tanto ambiguo, aunque con algunos elementos interesantes y muy positivos, es momento de hacer un acercamiento al concepto de naturaleza en santo Tomás de Aquino que recoge toda la tradición clásica, cristiana y perenne, y que nos permita indagar en algunas respuestas a los cuestionamientos transhumanistas y bioconservaduristas de las últimas décadas.

Hay que recordar que el concepto de naturaleza se definió en la tradición clásica y medieval como primer principio de operaciones. Se trata de un principio al que se atribuyen las acciones y las manifestaciones de prácticamente todas las cosas. Sin embargo, hemos visto que, a lo largo de la historia, su significado ha padecido ambigüedades, sobre todo cuando se trata de los autores bioconservaduristas que intentan utilizarlo para aclarar los límites del transhumanismo. Por eso consideramos pertinente presentar las notas metafísicas esenciales del concepto de naturaleza que nos permitan ver cómo santo Tomás integra la noción de naturaleza de una larga tradición clásica y medieval y, desde esa plataforma, es capaz de arrojar alguna luz para definir los alcances y límites de una propuesta muy posterior como lo es el transhumanismo y su contraparte bioconservadurista. Veremos cómo santo Tomás de Aquino trasciende el plano físico experimental y físico filosófico y alcanza el plano metafísico, considerando a Dios como causa última de la operatividad, demostrando en qué sentido la naturaleza puede ser considerada como principio de movimiento y, a partir de eso, determinar los alcances y los límites en cuanto a la transformación de la naturaleza humana.

3. La naturaleza en cuanto principio intrínseco de operaciones o de movimiento

En la tradición filosófica occidental perenne, la naturaleza es un principio,³⁶ o sea aquello de lo que algo procede de cualquier modo. Ya Aristóteles había dicho que la naturaleza, al igual que la causa y la sustancia, son principios.³⁷ Sin embargo, santo Tomás nos hace una precisión que radica en que la definición de naturaleza como primer principio intrínseco de operaciones se confunde, de algún modo, con la esencia de los entes.³⁸

En efecto, la naturaleza es principio, porque es prioritaria en el sentido de origen en el orden del ser y del conocimiento. Pero además, la naturaleza es principio intrínseco, porque es causa intrínseca de la actividad de las cosas independientemente de que, en santo Tomás, Dios, que como causa eficiente y final puede ser alcanzado con las solas fuerzas de la razón, interviene en todo acto.³⁹ El siguiente problema es determinar si la naturaleza es sujeto pasivo de movimiento, una sustancia universal, o su principio activo esencial. Y para resolver este problema, santo Tomás sostiene que, aunque naturaleza se considere como sinónimo de esencia, y la potencia sea principio de movimiento, el sentido más profundo de naturaleza no se refiere a la esencia como potencia, ni a la sustancia segunda o universal, sino más bien a la esencia de una sustancia primera, es decir, a un individuo singular concreto cuya esencia está compuesta de materia (potencia) y forma (acto), que además, en el hombre se trata de una forma espiritual por estar dotada de intelecto y voluntad. Porque, como para mover hay que ser, sólo la sustancia primera que posee acto de ser, puede ser principio de actividad y su actividad depende de la proporción entre el acto de ser que es la forma substancial que junto con la materia constituyen la esencia o naturaleza. Por eso Santo Tomás afirma que toda sustancia es naturaleza.⁴⁰ Porque los accidentes son por y para la sustancia, de manera que, en sentido estricto, son naturaleza sólo en función de la sustancia. De aquí que, en un primer acercamiento, podamos encontrar que, en santo Tomás, la naturaleza humana es definida como sustancia primera en cuanto principio de sus propias operaciones o de su movimiento; se trata de una substancia compuesta por dos co-principios co-relativos que son

³⁶ *"Nomen naturae importat ahbitudinem principii"*, TOMÁS DE AQUINO (S), *In II Phys.*, I, n.5.

³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1, 1013a 21.

³⁸ *"Nomen autem naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quid habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destinatur operatione"*. TOMÁS DE AQUINO (S), *El ente y la esencia*, c.1.

³⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S). *In II Phys.*, I, 1, n.5.

⁴⁰ *"Et sic etiam Philosophus dicit [...] quod omnis substantia est natura"*. TOMÁS DE AQUINO (S). *El ente y la esencia*, c.1.

la materia y la forma espiritual o racional que le permiten alcanzar el estatuto de persona. En efecto, en el tema del hombre considerado como persona, santo Tomás retoma la definición de Severino Boecio: “substancia individual de naturaleza racional”.⁴¹ Pero en esa definición también aclara, entre otras cosas, que por persona hay que entender una substancia primera, debido a que se añade la palabra individual.⁴² En el caso del hombre, la substancia primera es un individuo cuya naturaleza racional le hace ser más perfecto que otras substancias individuales no racionales y que no son personas. De modo que la persona creada incluye los mismos elementos que el ente, la esencia (potencia) y el *esse* (acto de ser), pues la persona creada significa una cierta naturaleza y un cierto modo de existir que es la subsistencia, y por eso se concluye necesariamente que su constitutivo formal es el *esse* o acto de ser propio aunque participado que es su causa, y el constitutivo material de la persona creada es la esencia substancial individual, tanto en el plano entitativo o del ser, como en el plano esencial o del pensar.⁴³ El acto de ser (*esse*) se compara a la esencia como el acto a la potencia y por eso son el constitutivo material y formal del ente y de la persona creada, ya que se comportan como la materia y la forma de la esencia substancial.⁴⁴ La racionalidad, al igual que la voluntad libre y todas las demás facultades, se encuentran en el plano accidental, de modo que dependen de los constitutivos material y formal de la persona que constituyen su esencia o naturaleza compuesta de materia y forma, independientemente de si en alguna etapa o por algún motivo no puede ejercer el uso de la facultad intelectual y volitiva. Este primer punto nos aproxima a la conclusión de que en la misma esencia o naturaleza humana radica el hecho de que el hombre, en cuanto substancia primera (persona) compuesta de materia y forma espiritual o racional, es capaz de transformarse y de transformar su entorno dentro de ciertos límites.

4. Inteligibilidad de la naturaleza para establecer el límite de todo cambio propuesto por el transhumanismo

Hemos visto que en la naturaleza humana se encuentra la posibilidad de transformarse y de transformar su entorno en cuanto en ella hay potencia y acto, es decir, una esencia o naturaleza compuesta de materia y forma. Ahora

⁴¹ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*.

⁴² Cf. TOMÁS DE AQUINO (S). *S.Th.*, I, q.29, a.7 ad.2.

⁴³ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S). *Q.D. de Potentia*, q.9, a.3; Cf. FORMENT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, 2001, p.82.

⁴⁴ Cf. OCAMPO PONCE, M., *Las dimensiones del hombre. Un estudio sobre la persona humana a la luz del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino*, España: EDICEP, 2004, pp. 48 y 49.

pasemos a otro aspecto que Santo Tomás considera importante descifrar y que es la inteligibilidad de la naturaleza. Porque si la naturaleza es real y objetiva, se relaciona con el entendimiento que produce un concepto o fruto mental a partir de la realidad. Y, en ese sentido, aunque para santo Tomás la persona humana se define por su substancialidad y por su racionalidad, destaca la primacía del ser sobre el pensar; no es el ejercicio de la racionalidad que es accidental, lo que define a la persona humana, sino su naturaleza racional.

La naturaleza es portadora de la inteligibilidad de un ente y, por lo mismo, constituye la estructura racional de la realidad; aquello por lo que la realidad puede ser conocida. Santo Tomás considera que la naturaleza como producto de la creación es absolutamente inteligible para Dios aunque no lo sea para nosotros.⁴⁵ En este caso se trata de la intelección que Dios tiene de las cosas y de la inteligibilidad de las mismas.⁴⁶ La naturaleza es principio de inteligibilidad de las cosas, es lo que cada ente tiene de inteligible. Por esa razón santo Tomás también identifica la naturaleza de las cosas con la esencia universal, es decir, con el universal que es mencionado por la enunciación objetiva y que es la esencia de un ser, separada de las notas individuales de los entes.⁴⁷ Ese universal es la naturaleza, porque las cosas pueden ser conocidas por el intelecto gracias a que tienen una naturaleza inteligible que puede ser conocida adecuándose al intelecto.⁴⁸ En ese sentido, la naturaleza es la esencia universal que el intelecto abstrae de la cosa.⁴⁹ Pero, además de que la esencia o naturaleza puede ser conocida, la esencia es lo que permanece, lo que es inmutable, de modo que la naturaleza no puede confundirse con todo aquello que varía dentro de la individualidad de los entes, porque de hecho eso no es inteligible para el intelecto humano cuyo objeto propio son precisamente las esencias abstraídas o separadas de las cosas sensibles. Y aquí hay que ser muy precisos, porque eso no quiere decir que lo inmaterial se reduzca a lo universal, ni que la individualidad no sea inteligible.⁵⁰ Lo que sucede es que, en Santo Tomás, el intelecto humano conoce las formas o esencias que abstrae de las cosas sensibles, pero esa capacidad o esas facultades dependen de su esencia o naturaleza. Es de ese modo que la naturaleza puede ser entendida como la esencia o sustancia segunda compuesta de materia y forma, que es universal en cuanto principio de movimiento, y que el intelecto separa de la cosa concreta e individual que conoce.⁵¹ De esa manera también aporta a los

⁴⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.27, a.1, ad. 2.

⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *II Sent.*, d.37, q.1, a.1, sol.

⁴⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q. 85,a.3, ad.1; I-II, q. 29, a.6.

⁴⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *El ente y la esencia*, c.I.

⁴⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *El ente y la esencia*, c.I. Proemio.

⁵⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.86, a.1, ad.3.

⁵¹ *“Triplex est alicuius naturae consideratio. Una prout consideratur secundum esse quod habet singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero [...] secundum esse intelligibile, sicut na-*

transhumanistas y bioconservaduristas que la esencia o naturaleza humana universal es principio de movimiento o de cambio. Pero no de cualquier cambio, en cuanto todo cambio está determinado por la esencia o naturaleza que es principio de movimiento, a la vez que es el límite de todo cambio y nada puede ir más allá de los límites de la naturaleza o de la esencia.

5. La sustancia segunda y el movimiento en su relación con la propuesta transhumanista

Como hemos visto, la naturaleza requiere ser principio de inteligibilidad, y el problema radica en que la sustancia primera no puede ser principio de inteligibilidad, porque es individual y estática. Es por eso que hay que profundizar en las características que Santo Tomás destaca de la sustancia segunda o esencia universal, para demostrar que cumple con lo que se requiere para ser naturaleza. Como hemos dicho, para Santo Tomás, la sustancia segunda es el universal inteligible que se encuentra en las sustancias primeras y que contiene todo lo que determina el modo de ser de un ente, sus posibilidades de cambio y el límite de sus cambios. Es decir, todo aquello por lo que una cosa es lo que es: su esencia. Esto es muy importante, porque la esencia es el límite específico más allá del cual ningún ente dentro de una esencia o especie, puede cambiar, so pena de destruirse, como sucede en el cambio substancial en el que el elemento de permanencia es la materia prima. En otras palabras, la esencia universal es lo real que existe en lo individual que sólo puede ser en cuanto realiza lo universal, que es todo aquello que puede realizar. De modo que la sustancia primera es inteligible para el hombre en su sustancia segunda como universal en el intelecto, o también en la cosa singular.⁵² Pero cuando la sustancia segunda que es universal, es inteligible en la cosa singular, significa la esencia absoluta del género.⁵³ Esto sucede porque tanto los géneros como las especies están contenidos en la sustancia segunda que los limita y los determina a ser de un modo específico. Todos los cambios que el hombre pueda realizar quedan dentro de los límites de su esencia o naturaleza que contiene sus características universales y de su materia prima. Porque los géneros y las especies son los que definen la naturaleza o esencia del ente, aunque en sentido estricto la especie define más la naturaleza, porque es más sustancia que el género en cuanto contiene el género y la diferencia

tura». lapidis prout est in intellectu. Tertia vero consideratio naturae absolute prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis res cuiuscumque alterius, quantum ad et tantum, quae par se compatunt tali naturae". Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), Quodlibetales VIII, a.1.

⁵² Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.56, a.3. resp.

⁵³ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *De pot.*, IX, 2 ad.6.

específica.⁵⁴ De modo que todo lo que se encuentra en la sustancia segunda está contenido en la sustancia primera, que es la cosa concreta singular, cuya materia también la limita en cuanto la substancia está compuesta de materia (potencia) y forma (acto). De hecho, sustancia primera y sustancia segunda son lo mismo, porque su distinción sólo es una distinción de razón con fundamento en la realidad, ya que es en la mente donde se encuentra depurada de la materialidad.⁵⁵ Pero lo que realmente tiene movimiento o actividad es la sustancia primera, aunque ese movimiento sea inteligible para nosotros considerado en su sustancia segunda. En consecuencia, ya se ve que los cambios que pueden realizarse en la naturaleza humana no sólo se limitan a la esencia, sino al individuo singular concreto, que está limitado, además, por la materia, lo cual desalienta a pensar en un extropianismo o un posthumanismo que conlleve un cambio o salto de naturaleza o de especie⁵⁶ hacia una especie superior, sin que se produzca un cambio substancial que, en el hombre, como en todo ser vivo, significa la muerte.

De todo lo dicho hasta aquí podemos deducir que, en Santo Tomás, naturaleza es principio real de operaciones *quod* en cuanto es sustancia primera compuesta de materia y forma, y principio inteligible de operación *quo* en cuanto sustancia segunda. La naturaleza es *el punto en el que se integra la realidad con los conceptos* que produce nuestro intelecto sobre la realidad misma. De modo que la sustancia segunda o universal no es activa, porque es potencia que limita o específica, y, de este modo, la naturaleza radica en la sustancia primera como principio de actividad de cada ser. Hemos dicho que esa substancia, en el caso del hombre, es hipóstasis o persona. La sustancia primera es lo inmutable que produce la mutación. Pero como se trata de principio de movimiento, para entender la naturaleza es necesario resaltar un elemento clásico más, que es el ser en potencia. El ser en potencia es un intermediario entre el ser y el no ser con el que Aristóteles resolvió la aporía de Parménides. En efecto, el ser en potencia es actualizado, de donde nuevamente se sigue que el acto tiene prioridad.⁵⁷ De hecho la potencia sólo puede ser definida por el acto, aunque el acto no puede definirse por su simplicidad.⁵⁸ El movimiento ocurre entre dos momentos que es el del momento inmediatamente anterior al movimiento y el término del movimiento. Y la potencia puede entenderse en dos sentidos, el de potencia activa, que es capacidad de mover a otro, y el de potencia pasiva, que es capacidad de ser

⁵⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Cat.*, V 2, b,7.

⁵⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *De Pot.*, IV. 2, ad. 6.

⁵⁶ No estamos considerando el término especie en un sentido general biológico, como un grupo de organismos que pueden reproducirse y producir descendencia fértil, sino más bien metafísico-filosófico.

⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Met.* IX, 3, 1047a 18.

⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *In IX Met.*, n. 1846; *Lect.* 5, n.1826.

movido por otro. En el primer caso es capacidad de actuar y en el segundo, capacidad de ser actuado,⁵⁹ pero siempre dentro de los límites de la esencia y de la materia. En cuanto al acto, éste puede ser actividad o actualización, o bien acto operativo, que es lo que le permite al hombre transformar y transformarse. También ha sido considerado como la perfección que resulta del acto entitativo.⁶⁰ El acto es lo que tiene en sí su fin o lo que tiene perfección, pero ese acto que es la forma substancial o accidental, en los entes finitos es limitado por su esencia y, en última instancia, por su materia prima y *signata quantitatae*. De modo que, avanzando un poco más, no puede haber potencia pasiva si no hay potencia activa, pero ningún acto, ni ningún movimiento puede ir más allá del límite de la potencia, es decir, de la capacidad real de mover o ser movido. Como lo habíamos visto antes, esto aclara los límites de las intervenciones tecnológicas en la esencia o naturaleza humana en cuanto, en la visión tomista, tienen un límite más allá del cual no se puede pasar. Una esencia o especie no puede sobrepasar los límites y normas que le impone su esencia o naturaleza que la delimita como potencia, so pena de destruirse. El hombre, aun siendo persona, no puede traspasar esos límites. Mientras la naturaleza es el principio que nos permite transformar y transformarnos para alcanzar la perfección, esa perfección no es infinita ni se puede dar de cualquier modo, sino que queda dentro de los límites y del orden establecido en la propia naturaleza o esencia que, además, en el hombre está compuesta de materia y forma.

También hay que destacar la dependencia de la potencia con el acto, hay que observar el hecho de que, si se suprime el acto, se suprime la potencia, pero si se suprime la potencia, el acto puede servir, en virtud de que el acto es lo acabado, lo perfecto, lo que es. La potencia pasiva es el ser en acto, pero al que le falta una determinación en algún sentido. El ser creado es un ser lleno de potencialidad o capacidad real de ser, porque el ser creado es un ser potencial, por eso podemos realizar tantas modificaciones a los entes y aun al hombre mismo, pero esas capacidades de cambio tienen el límite de su esencia o naturaleza, a las que se añade la de la materia *signata quantitatae* o materia extensa y la materia prima como límite de todo lo actualizable. Santo Tomás nos hace ver que si no se entiende el movimiento como tránsito de la potencia al acto, no se puede entender lo que es la naturaleza.⁶¹ La combinación dinámica del acto y la potencia es el movimiento, es decir, el acto del ser en potencia en cuanto está en potencia.⁶² Una vez obtenida esta definición, podemos proceder a la división afirmando que hay tantas clases

⁵⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, IX, 1 1045b 35 ss.

⁶⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Met.* IX, 8 1050a 22; *Met.* IX, 3 1047 b 30.

⁶¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *In. III Phys.*, 1.

⁶² Cf. ARISTÓTELES, *Física*, III, 1 201a 10.

de movimiento como especies de entes.⁶³ Por eso el movimiento se define por co-principios co-relativos, como el acto y la potencia, que son constitutivos fundamentales de todos los entes móviles; es así que tenemos el cambio accidental y el cambio substancial. El movimiento no se encuentra ni en los entes en potencia ni en los entes en acto ni en la privación. El movimiento es un cierto acto, aunque incompleto, porque el ente está en potencia de aquello de lo cual ese acto es incompleto, pero, en el orden accidental, no puede ir más allá de aquello que su naturaleza o esencia le permite completarse en distintos ámbitos, incluyendo aquellos que utilicen la tecnología.

Además, Santo Tomás considera que, en el mundo, todo se mueve. No sólo se mueve el universo material, sino también el mundo espiritual. El hombre capta el movimiento o la actividad de nuestras potencias, de tal suerte que el principio de todo ese movimiento que captamos es la naturaleza como principio que actualiza la potencia en cuanto tal. De modo que es principio de movimiento en cuanto acto y límite del movimiento en cuanto potencia, tanto en lo material como en lo espiritual.

6. Definición de naturaleza en relación a la actividad

Hemos visto cómo santo Tomás recoge de la tradición que el acto y la potencia son dos principios ontológicos de todo ser finito.⁶⁴ Pero, además, en el ente material, la materia y la forma se comportan como potencia y acto, porque la materia es forma en potencia y la forma es materia en acto. En este sentido la forma que es acto, es la que mueve, porque la materia es potencia de la forma y la forma es acto de la materia.⁶⁵ Es la forma la que informa los cambios y da unidad y orden a la materia. Como hemos visto antes, es capacidad y límite. Por su parte, la esencia y el ser (*esse*) también son potencia y acto,⁶⁶ capacidad y límite. Por eso para que haya movimiento, es indispensable la composición de potencia y acto. Y aquí hay que resaltar que todos los entes que se mueven son mutables y tienen límites. Sólo Dios como Acto Puro es inmutable e infinito. Por eso mientras más motor sea un ente, requiere más acto y es menos móvil. Porque el ente es más móvil o mutable mientras tiene más potencia y, por lo mismo, es más limitado; pero es más motor o mueve más cuando tiene más acto, aunque fuera de Dios, no se trata de un acto ilimitado o infinito. Ahora bien, la naturaleza se define como principio de

⁶³ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, III, 1. 208a 12.

⁶⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.77, a.1.

⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, VII 1037 b8 y 1041 b6.

⁶⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *C.G.*, I, 22.

movimiento, porque es causa de la mutabilidad de las cosas móviles, es decir, de las cosas que están compuestas de acto y potencia. La naturaleza, en cuanto compuesta de materia y forma, es causa que actualiza al ser en potencia, y en ese sentido es el acto de todas las cosas móviles, es decir, de cada cosa contingente o creada. Pero hay que insistir en que esa causa que actualiza, no puede ir más allá de los límites de la potencia, es decir, de la capacidad real de ser actualizado. La naturaleza es el ser de las cosas que nos permite deducir las notas fundamentales de todo ser creado, más allá de las cuales no puede mutar o su mutación implica la disolución del compuesto hilemórfico. Con esto volvemos a confirmar que, en la visión de Santo Tomás, el transhumanismo puede modificar la naturaleza humana que es en sí misma modificable en cuanto es capacidad de modificar, pero sólo dentro de los límites que le impone la naturaleza misma en cuanto potencia o capacidad de modificación, pero limitada. El hombre está hecho para ensancharse mediante su racionalidad; para acrecentar su ser mediante la virtud que incluye la ciencia y la técnica, pero no de manera infinita sino sólo dentro de los límites de su naturaleza. A mi parecer, esta forma de entender la naturaleza es la que les falta a los bioconservaduristas, a los extropianistas y posthumanistas, porque al no definir bien la naturaleza, o limitarla a una visión física o biológica, no la conciben como potencia o como límite, tal y como lo ha presentado Santo Tomás, y de eso se siguen múltiples errores y ambigüedades.

El movimiento y el reposo se dan en los seres que no son el Acto Puro. El ser creado es actividad recibida de Dios, pero que se realiza en la naturaleza y bajo los límites de esa naturaleza o esencia. La naturaleza es el término de la acción de Dios, pero no es pura receptividad, sino también es acto por participar del ser de Dios.⁶⁷ El ser es acto en su doble función de actualidad y de actividad que se realiza a través de un acto segundo, que es la potencia activa del ser de los entes y que es realmente distinta del acto. En todo ser creado hay esa distinción, porque sólo Dios es el Acto Puro en el que ser y operar se identifican.⁶⁸ Por eso, para Santo Tomás, toda otra actualidad creada y, por lo tanto mutable, lo es en cuanto es actualización de una potencia que es capacidad real de acto, pero limitada en cuanto participa, en alguna medida, del Ser de Dios⁶⁹.

La actividad de los entes creados proviene de su acto de ser, pero ese acto sólo es activo a partir de una potencia real activa.⁷⁰ Por eso toda actividad del ser creado es imperfecta pero perfeccionadora, por estar mezclada

⁶⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.66, a.1.

⁶⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *C.G.*, II, 9.

⁶⁹ "*Primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia parabens, ut dicit Dionysius*". TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.75, a.5, ad.1.

⁷⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q. 77, a.1, ad.3.

de potencialidad.⁷¹ El acto primero del hombre que es su forma sustancial se perfecciona actuando, es decir, a través del acto segundo que son sus operaciones. Cada ente tiene su propia perfección que es su propio ser, y tiene otra perfección que es el fin de su operación.⁷² De modo que la operación es la expansión del orden establecido e interior del ser. El hombre alcanza a Dios por medio de la operación.⁷³ Pero no se transforma en Dios, ni puede ir más allá de los límites y del orden que le impone su naturaleza. Por eso, en sentido estricto tomista, no cabe hablar de un extropianismo que aspira a un hombre inmortal, o de un posthumanismo que, en el extremo, aspira a un cambio de especie, porque ningún cambio, por sofisticado que sea, puede traspasar los límites metafísicos de su naturaleza o esencia. En la naturaleza humana está el autocompletarse, pero no de cualquier modo e infinitamente, sino bajo el orden y los límites que le impone la naturaleza. Si el hombre no respeta ese orden, puede conducirse a la frustración o a la destrucción. Esto es porque la operación sigue al ser y el modo de operación sigue al modo de ser.⁷⁴ Toda actividad deviene del ser. El apetito o tendencia que tiene todo ser, lo tiene porque se encuentra en acto, y ese apetito es directamente proporcional a la perfección de la naturaleza. Mientras más perfecta es la naturaleza es mayor el apetito, hasta llegar al Apetito infinito, que es Dios que se ama a sí mismo perfectamente, y en ese amor perfecto apetece a toda la creación. Todo ser tiende hacia su bien, que es su propia perfección, y con ésta a la plenitud,⁷⁵ pero no puede ir más allá de ella. Cada cosa tiende a su fin con un apetito natural, por eso el bien es la adaptación entre el apetito y el fin, y la naturaleza es el apetito que cada cosa tiene de lo bueno, de su fin, de su perfección. La actividad del ente creado es perfeccionamiento, actualización, pero sólo de lo que está en potencia. Además, habría que considerar la corrupción, que es un paso del ser al no ser algo, y la generación es paso del no ser al ser participado. Dios que es Acto puro, es pura actividad pero sin movimiento, porque es inmutable.⁷⁶ Su actividad es su mismo acto porque Él es sujeto de su acto.⁷⁷ Acto que atrae todo hacia sí en un orden que, desde lo inerte, se extiende a la creatura libre en el ejercicio de su libertad. Ese orden no es otra cosa que la ley natural de la que deviene el derecho natural.⁷⁸ La actividad del ente también

⁷¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q. 44, a.4.

⁷² Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.73, a.1.

⁷³ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I-II, q.3, a.2.

⁷⁴ "*Considerandum est quod cum nihil operatur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius*". Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.89, a.1.

⁷⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.6, a.1.

⁷⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *C.G.*, II, 7-10.

⁷⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.54, a.1.

⁷⁸ Lo que se ha llamado la falacia naturalista, tiene relación con la negación de la relación causa-efecto a partir de Hume. Sobre este tema puede consultar: <https://www.redalyc.org/pdf/584/58404603.pdf>

es fundamento de la norma cósmica y moral que lo guía hacia su realización y que también, de alguna manera, lo determina. Por eso es importante el tema de la ley o el orden natural que parte del concepto de naturaleza y que ha de respetar el transhumanismo en cuanto constituye una guía que nos indica los cambios que son benéficos o perjudiciales al orden establecido en la naturaleza. No toda transformación humana es buena y eficaz, hay transformaciones que, por ser ineficaces, vacían de ser el mundo.⁷⁹

7. Dimensión metafísica de la naturaleza en su relación con el transhumanismo

Hasta este momento, hemos profundizado en el aspecto físico del movimiento y de la naturaleza desde sus presupuestos metafísicos, ahora es necesario dar un paso más para lograr el nivel metafísico pleno. De los fundamentos metafísicos se deduce que todas las cosas tienden a un fin que es su propio bien y que constituye su perfección.⁸⁰ Esa perfección es el punto de llegada del dinamismo que realiza la naturaleza de cada ente logrando su plenitud conforme a los límites de su esencia o naturaleza. Esa es la meta de toda transformación física y espiritual del hombre y que se deduce del gran descubrimiento aristotélico del acto y la potencia, sin el cual resulta imposible explicar la naturaleza y descubrir sus límites. Sin embargo, es necesario añadir que es hasta el cristianismo, con el concepto de creación y el de Dios como Ser infinito, que se supera la visión meramente cosmológica del movimiento y de la naturaleza, y se alcanza el nivel metafísico pleno. Sólo en este nivel metafísico se ve que todo lo que se mueve se diferencia de Dios y tiene un límite que le impone su naturaleza. De esto también se sigue que las visiones neopaganas que prescindían de los avances que la Filosofía alcanzó gracias a la reflexión cristiana, caen en la ambigüedad.

La dimensión metafísica se alcanza verdaderamente cuando se concluye que cada potencia se ordena al acto y de ese modo todo ente creado se ordena, en última instancia, al Acto Puro que es Dios. Lo cual nos conduce a deducir que naturaleza como esencia o como sustancia es la misma realidad, es decir, el ser en sí. La naturaleza es aquello por lo que el ser actúa. El acto de ser y la esencia se integran en la naturaleza.⁸¹ Y es que a la naturaleza le viene el orden de Dios, porque tiene como origen el mismo Dios del que procede. El orden que es una relación *secundum originem*, es el orden en la multiplicidad de mo-

⁷⁹ Cf. GARCÍA ALONSO, L., *Filosofía de la eficacia*, México: UCIME, 1992, p. 48.

⁸⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Política*, I, 1.

⁸¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, III, q.45, a.1.

vimientos y actividades que provienen de la relación de la creación con Dios.⁸² Cada cosa particular tiene una ordenación a su fin según su naturaleza, pero Santo Tomás deja claro que Dios es el origen y fundamento del orden de todas las naturalezas, y en ese sentido, Dios es principio último de movimiento.⁸³ Sin Dios como origen creador de todo el universo, no puede haber un orden de todos los seres. Y precisando un poco más, el orden intrínseco de la naturaleza es la ley natural que, como ley divina, expresa su dependencia de Dios, y expresa la guía y el límite de lo que el hombre puede transformar sin destruirse. Porque ese orden manifiesta que las naturalezas de los entes son los medios por los que Dios hace que las cosas se dirijan hacia su propio fin.⁸⁴ Y aquí hay que recalcar dos aspectos de la naturaleza: el orden como principio pasivo que recibe la acción de Dios y como principio activo que mueve al ente para que alcance su fin, que en última instancia es Dios.⁸⁵ Ambos aspectos manifiestan la dependencia de Dios. Esto se traduce en el hecho de que Dios hace salir a los entes de Él sin intermediario alguno, pero la atracción que ejerce sobre todos los entes creados la realiza por medio del orden jerárquico de la naturaleza.⁸⁶ Los entes creados son causas segundas que, por lo mismo, son en alguna medida imagen de Dios, en cuanto se ordenan al grado jerárquico de las cosas. Los seres inertes se ordenan a los vivientes vegetales, los vegetales a los animales irracionales y estos al hombre.⁸⁷ Todo el universo sale de Dios, y todo el universo regresa a Él en una jerarquía perfectamente ordenada. El orden es lo que da unidad al universo, de modo que el orden cósmico no es otra cosa que la naturaleza considerada en su conjunto.⁸⁸ Santo Tomás ve claro que las naturalezas o esencias son el receptáculo del ser participado por Dios en distintos grados y de distintos modos.⁸⁹ La naturaleza recibe el ser de Dios y con este ser recibe el orden, la belleza y la armonía. Pero en un dinamismo que conduce a cada cosa a su fin que constituye su bien y, por tanto, su perfección. Cada cosa apetece su propio bien o perfección, pero se trata de una perfección *secundum quid*, en la que, si seguimos la escala de perfecciones jerárquicas, desembocamos en la perfección *simpliciter*, es decir, en Dios.⁹⁰ Con esto cobra importancia el sentido de la naturaleza como tendencia a la plenitud, es decir, como apetito y como fin.⁹¹

⁸² Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.47, a.3.

⁸³ "*Quaecumque sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum*". TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.47, a.3.

⁸⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, II-II, q.154, a.12, ad.1.

⁸⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.21, a.1, ad.3.

⁸⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *C.G.*, III, 83.

⁸⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *C.G.*, III, 16 al 25.

⁸⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.47, a.3.

⁸⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I, q.75, a.5, ad.1.

⁹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, II-II, q.161, a.1, ad.4.

⁹¹ "*De ratione boni est ipsa plenitudo essendi*". TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I-II, q.18, a.1; q.8, a.1.

Como vemos, el análisis metafísico de Santo Tomás nos conduce a deducir que la causa final es el último principio del cual depende cualquier movimiento o cambio, porque todo ente obra por un fin que es la causa final. Lo que produce la causa final en las cosas es el apetito natural o amor, que es el bien de cada ser y una participación del Bien absoluto como fin último de todas las cosas que son.⁹² El orden o ley no es sino la consecuencia del reino de la finalidad, que consiste en que todas y cada una de las cosas aspiran a su propio fin que ya está dado en la naturaleza y que no se puede modificar sin provocar destrucción. Ya se ve que, si no se entiende profundamente y con precisión lo que es la naturaleza, no se pueden vislumbrar los límites del transhumanismo y de la conveniencia o inconveniencia de toda intervención humana en la naturaleza. De hecho, de su ambigüedad se siguen propuestas como el extropianismo o el posthumanismo que, en sus extremos, pretenden traspasar los límites de la naturaleza que, en cuanto compuesta de acto y potencia, es también límite de todo lo actualizable o de toda transformación que el hombre puede lograr.

Conclusión

Después de haber profundizado en el concepto de naturaleza propuesto por santo Tomás, podemos concluir que dentro de la naturaleza humana está la posibilidad de transformar el entorno y de superar aspectos de su precariedad mediante la actividad técnica. El concepto polisémico de naturaleza ofrece una concepción del mundo que nos permite aclarar los alcances y límites del transhumanismo, del extropianismo y del posthumanismo. Hemos visto que, desde la perspectiva de santo Tomás, pensar en un cambio de especie propiciado por el uso de la tecnología rebasa las posibilidades impuestas por la misma naturaleza. El hombre es capaz de transformar y transformarse, pero no omnímodamente en cuanto el fin del artefacto es doble: aquel que le viene señalado por su esencia o naturaleza, y aquél que le señala el hombre dentro de los límites metafísicos de esa misma naturaleza. Para que esa transformación sea buena, debe tener plenitud ontológica; lo que se produce debe ser bueno en sí mismo y en relación a todo lo demás incluido el hombre mismo, lo cual involucra el orden moral. De hecho, el fin de la acción técnica del hombre es perfeccionar la naturaleza y a sí mismo, confirmando formas superiores que proceden del ser del hombre, y éste es capaz de comunicarlas; en eso consiste

⁹² *“Cujus ratio est quia materia non consequitur forma nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis: si enim agens non esset de terminatum ad aliquem effectum non magis ageret hoc quam illud”*. TOMÁS DE AQUINO (S), *S.Th.*, I-II, q.1, a.2.

la virtud, sobre todo la virtud técnica y moral. Dicho de otro modo, el dominio de la naturaleza debe moderarse en función de la dignidad del hombre, respetando los límites y el orden de la naturaleza que es la ley natural cósmica y moral. Cada ente posee en sí mismo un límite de transformabilidad determinado por su propia esencia o naturaleza cuya ley u orden es una participación del Intelecto Infinito, que obliga en función de la eficacia y del bien común.

El transhumanismo y el bioconservadurismo aciertan en el hecho de que el hombre es capaz de modificar y modificarse para mejorar o empeorar su situación. Pero aun mediante la prometedor intervención genética propuesta por la evolución dirigida D.E., bajo la perspectiva tomista, los límites de la naturaleza humana descartan toda posibilidad de que el hombre pueda lograr un cambio de especie o anular la muerte desde la tecnología. Ontológicamente, los cambios que superan la naturaleza o que van en contra de ella sólo pueden provocar la frustración o incluso pueden provocar la muerte o cambio sustancial. Un cambio benéfico por encima de la naturaleza sólo puede ser causado por un Ser que esté por encima de la naturaleza, es decir, cuyo acto de ser sea capaz de causar dichos cambios de un orden superior al natural.

Pero, además, santo Tomás nos ha mostrado que lo que realmente tiene movimiento o actividad es la sustancia primera que, en el caso del hombre, es hipóstasis o persona por la proporción que hay entre el acto de ser y su esencia compuesta de materia y forma, independientemente de que sus facultades, que pertenecen al ámbito accidental, estén activas o no. El hombre es persona, aunque esté impedido de sus facultades, porque lo que define a la persona humana no son las facultades, sino la naturaleza racional, es decir, la esencia de la sustancia individual de la que depende la racionalidad. Ese movimiento de la sustancia primera es inteligible para nosotros, considerado en su sustancia segunda, y nos lleva a pensar en el límite de la manipulación genética que técnicamente es realizable en los primeros estadios de la vida humana. Como hemos visto, una esencia o especie⁹³ no puede modificarse sin considerar los límites y normas que le impone su esencia o naturaleza que la delimitan como potencia, so pena de afectarse hasta el punto de destruirse, lo cual puede suceder si se interviene incorrectamente el genoma humano, sobre todo en las primeras etapas de la vida.

Para santo Tomás, toda actualidad creada y, por lo tanto, mutable en cuanto es actualización de una potencia que es capacidad real de acto, es limitada en cuanto participa en alguna medida del Ser de Dios. Toda actividad del ser creado es imperfecta pero perfeccionadora por estar mezclada de potencialidad. El acto primero del hombre que es su forma sustancial se perfecciona actuando,

⁹³ Ni en su sentido general biológico, ni en el de la Metafísica realista de santo Tomás.

es decir, a través del acto segundo que son sus operaciones. Cada ente tiene su propia perfección, que es su propio ser, y tiene otra perfección que es el fin de su operación. De modo que la operación es la expansión del orden establecido e interior del ser. De hecho, el hombre alcanza a Dios por medio de la operación, pero no se transforma en Dios, ni puede ir más allá de los límites que le impone su naturaleza. La actividad del ente creado es perfeccionamiento, actualización, pero sólo de lo que está en potencia. Sólo los seres libres tienen dominio, pero el hombre no tiene dominio absoluto. Únicamente Dios que es Acto puro, es pura actividad sin movimiento, porque es inmutable y tiene dominio absoluto en cuanto su actividad es su mismo acto, porque Él es sujeto de su acto. Acto que atrae todo hacia Sí en un orden que, desde lo inerte, se extiende a la creatura libre en el ejercicio de su libertad. Ese orden no es otra cosa que la ley natural cósmica y moral que el hombre ha de respetar.

La actividad del ente es fundamento de la norma moral que lo guía hacia su realización y que también lo determina en algún sentido. La ley o el orden natural que parte del concepto de naturaleza, constituye una guía que nos indica los cambios que son benéficos o perjudiciales a ese orden o ley establecido en la naturaleza, es decir, conforme a los fines impuestos por ella. Cada cosa particular tiene una ordenación a su fin según su naturaleza, pero santo Tomás deja claro que Dios es el origen y fundamento del orden de todas las naturalezas y, en ese sentido, Dios es principio último de movimiento. Sin Dios como origen creador de todo el universo no puede haber un orden de todos los seres.

En suma, santo Tomás nos ofrece una luz para responder a los cuestionamientos y retos de la ciencia y su aplicación que es la tecnología. Esa luz se debe a su visión realista y profunda de lo que es la naturaleza, sus posibilidades y sus límites. La explicación tomista de la naturaleza, en sus diversos sentidos, contribuye a la solución de muchos problemas, aun aquellos que devienen de la actividad técnica del hombre. Definitivamente, el valor perenne de la doctrina de santo Tomás hace que tenga mucho que aportar para el desarrollo y el uso adecuado de la tecnología que ahora se presenta como este importante y esperanzador movimiento filosófico y cultural conocido como transhumanismo.

Bibliografía

- ANNAS, G. J., "Health and Human Rights: Of Bridges and Matrixes", *Am J Bioeth*, vol. 17, núm. 9, 2017, pp. 13-15.
- ARISTÓTELES, *Physics* (I-II), traducción de P.H. Wicksteed y F. M. Cornford, Harvard-Heinemann, Cambridge-London: Loeb Classical Library, 1980.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1982, 2ª ed. trilingüe.

- ARISTÓTELES, *Posterior Analytics, Topica*, Cambridge-London, traducción de H. Tedennick y E.S. Forster, Harvard-Heinemann: Loeb Classical Library, 1989.
- ARISTÓTELES, *Obras completas*, traducción de Carlos Megino Rodríguez, Tomás Calvo y Miguel Candel Sann Martí, Madrid: Gredos, 2011.
- B. R. *Opera Omnia*, ut sunt in Índice thomístico, additis 61 acryptis ex aliis mediæ aevi auctoribus, curante Roberto Busa, S.J. (Frommann Verlag Günter Holzbock KG, Stuttgart-Bad Constatt, 1980).
- BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*.
- BOSTROM, N., *The Transhumanist Frequently asked questions: A General Introduction*, World Transhumanist Association, 2003.
- BOSTROM, NICK, "Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up", en GORDJIN, B. & CHADWICK, R. (eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, London: Springer, 2008, pp.107-137, DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8852-0_8
- BOSTROM, NICK, *Transhumanist values*, en *Ethical Issues for the 21st Century*, ed. Frederick Adams (Philosophical Documentation Center Press, 2003); reprinted in *Review of Contemporary Philosophy*, vol. 4, May, 2005, recuperado de <https://nickbostrom.com/ethics/values.html>
- BUCHANAN, ALLEN; BROCK, DAN W.; DANIELS, NORMAN y WIKLER, DANIEL, *From chance to choice: Genetics and justice*, Cambridge University Press, 2000.
- CAMPA, R., *Mutare o perire: la sfida del transumanesimo*, Bergamo: Sestante, 2010.
- CORDEIRO, JOSÉ LUIS y WOOD, DAVID, *La muerte de la muerte. La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*, Barcelona: Ediciones Deusto, 2018, pp. 89-95.
- DE GREY & RAE, "Life Span Extension Research and Public Debate: Societal Considerations", *Studies in Ethics, Law, and Technology*, vol. 1, núm. 1, 2007, pp. 1-10.
- DIÉGUEZ, ANTONIO, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona: Herder, 2017, DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i156.1025>
- FORMENT, EUDALDO, "Autoconciencia y ser en Santo Tomás", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, 2001.
- FORMENT, EUDALDO, *Ser y persona*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona,
- FUKUYAMA, FRANCIS, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona: Ediciones B, 2002.
- FUKUYAMA, FRANCIS, *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*, Nueva York, 2002.
- GAMBOA-BERNAL, GILBERTO A., "La edición de genes a estudio: los problemas bioéticos que puede tener esta nueva tecnología", en *Persona y bioética*, vol. 20, núm. 2, 2016, pp. 125-131. <https://dx.doi.org/10.5294/pebi.2016.20.2.1>
- GARCÍA ALONSO, LUZ, *Filosofía de la eficacia*, México: UCIME, 1992.
- GUNTER, ANDERS, "La obsolescencia del hombre", en *Pre-Textos*, Vols. 1-2, Valencia, 2011.
- HABERMAS, JÜRGEN, *The future of human nature*, Cambridge: Polity, 2009.

- HARRIS, JOHN, *Enhancing evolution: the ethical case for making better people*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007.
- Humanity+ 2018.
- IDA, RYUICHI, “¿Deberíamos mejorar la naturaleza humana? Un interrogante planteado desde una perspectiva asiática”, en BOSTROM, N. y SAVULESCU, J. (eds.), *Mejoramiento humano*, España: Teell Editorial, 2017, pp. 63-74.
- KURZWEIL, <https://www.imdb.com/title/tt1117394/> 2009.
- LESTEL, D., “Why Are We So Fond of Monsters?”, en *Comparative Critical Studies*, vol. 9, núm. 3, 2012.
- LÓPEZ CASILLAS, FERNANDO, “CRISPR, el sueño divino hecho realidad”, en *Revista de la Facultad de Medicina*, vol. 58, núm. 4, México, julio-agosto, 2015.
- LUCA ORTIZ DE ZÁRATE ALCARAZO, “El transhumanismo o el fin de las esencias: el (bio)conservadurismo y su reminiscencia aristotélica”, en *Logos. Anales del Seminario de Medicina*, núm. 53, 2020.
- LUCA, VALERA Y ALVARADO, JOSÉ TOMÁS, “Posthumanismo e hibridación”, *Pensamiento*, vol. 75, núm. 283, 2019, pp. 307-3019.
- MAX MORE, “Principles of Extropy”, *Extropy Institute*, 2003, recuperado el 10.06.2018, de: <https://web.archive.org/web/20130513045930/http://www.extropy.org/principles>.
- MAX MORE, “The extropian principles, Version 3.0: a transhumanist declaration”, 1998, <http://www.maxmore.com/extprn3.htm>, consultado el 3 de junio 2020.
- MIRANDA BRUZZONE, CONSTANZA, “Extropianismo: ¿una solución o una condena?”, Universidad Finis Terrae, Instituto de Bioética, núm. 14, 2018, <http://bioetica.uft.cl/index.php/ediciones/edicion-n-14-transhumanismo/item/extropianismo-una-solucion-o-una-condena>
- OCAMPO PONCE, MANUEL, *Las dimensiones del hombre. Un estudio sobre la persona humana a la luz del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino*, España: EDICEP, 2004.
- SANDEL, MICHAEL. J., *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- SANTALÓ, JOSEP, “La mejora de la genética humana en los tiempos del CRISPR/Cas9”, *Revista Bioética y Derecho*, núm. 47, Barcelona, diciembre, 2019.
- SCHOOLS, PETER A., *Descartes and the possibility of science*, Ithaca y Londres: Cornell University Press, 2000.
- SLOTERDIJK, PETER, *Normas para el Parque Humano*, Madrid: Ediciones Siruela, 2001.
- STEVEN J. JENSEN, JOSÉ LUIS WIDOW, “Unnatural Enhancements”, *Sage Journals Irish Theological Quarterly*, 2018, <https://doi.org/10.1177/0021140018795751>
- TOMÁS DE AQUINO, (S.), *Summa Contra Gentiles*, Turín-Roma, ed. Marietti, 11ª reimp., 1905.
- TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Quodlibetales*, 9ª ed. a cargo de R. Spiazzi. Turín-Roma, ed. Marietti, 1956.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Primae Pars, vol. I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Prima Secundae, vol. II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Secunda Secundae, vol. III, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. Tertia Pars, vol. IV, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

VACCARI, ANDRÉS, "Dissolving nature: how Descartes made us posthuman", *Techne: Research in Philosophy and Technology*, vol. 16, núm. 1, 2012, pp. 138-186.

VACCARI, ANDRÉS, "La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista" [en línea], *Tecnología & Sociedad*, vol. 1, núm. 2, 2013, disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/idea-peligrosa-mundo-critica.pdf> [fecha de consulta 2 de julio 2020].

NOTAS CRÍTICAS

El carácter relacional del valor según Frondizi

The relational character of value according to Frondizi

ALAN DE JESÚS BONILLA PETLACHI¹
UPAEP, Universidad, Puebla
alandejesus.bonilla@upaep.edu.mx

LIVIA BASTOS ANDRADE²
UPAEP, Universidad, Puebla
livia.bastos@upaep.mx

RESUMEN

El presente trabajo intenta elucidar el carácter relacional del valor de acuerdo con tres escritos del filósofo argentino Risieri Frondizi: *El punto de partida del filosofar* (1945), *Fundamentación axiológica de la norma ética* (1967) y *¿Qué son los valores?* (1972). Sobre la base de estos trabajos, esta nota crítica se enfocará en la cuestión metodológica en la esfera de los valores, ya que el esquema interpretativo de la experiencia que Frondizi defiende en su primera obra se aplica en la teoría de los valores. Este esquema, finalmente, arrojaría luz en el valorar y en el hacer humano en general.

Palabras clave: valor, axiología, relación sujeto-objeto, experiencia, método.

ABSTRACT

This work attempts to elucidate the relational trait according to three writings by the of value Argentine philosopher Risieri Frondizi: *El punto de partida del filosofar* (1945), *Fundamentación axiológica de la norma ética* (1967) and *¿Qué son los valores?* (1972). Based on these works, this critical note will focus on the methodological query in the sphere of values, since the interpretative scheme of experience which Frondizi defends in his first work is applied in the field of values. This scheme, finally, would shed light on valuing and human doing in general.

Keywords: value, axiology, subject-object relation, experience, method.

¹ <https://orcid.org/0000-0001-7695-2217>

² <https://orcid.org/0000-0003-0186-1091>

Introducción

Es indudable la existencia del valor. En la vida cotidiana nos encontramos constantemente con problemas de carácter ético, estético, político y demás esferas del pensamiento humano que revelan una realidad subyacente a todas ellas: la axiología. Al reflexionar sobre nuestras acciones, sobre obras de arte y hasta sobre estrategias políticas, hallamos una constrictión que nos obliga a reconocer la causa de este movimiento; ésta no es otra que algún valor. Es por ello que estudiar esta realidad que subyace y fundamenta la acción humana podría arrojar luz a una posible orientación de la praxis misma. Y para ello puede ser útil entender la complejidad de esta rama filosófica, ya que incluso está puesto en duda lo que signifique la palabra *valor*. Por esta razón, el presente trabajo intentará situarse en los problemas fundamentales de la axiología y concretamente se investigará el punto de vista del filósofo argentino Risieri Frondizi. Finalmente, su contribución a la metodología de esta cuestión hará énfasis en la experiencia como el punto de partida que muestra el carácter relacional del valor.

1. Los cinco problemas fundamentales de la axiología según Frondizi

En primer lugar, es importante contextualizar la problemática axiológica. Risieri Frondizi (1910-1983), en su *¿Qué son los valores?*, de 1972, escribe acerca de la relativa novedad de la axiología como disciplina filosófica. No es que no se haya hablado en la antigüedad, en el medioevo o en la modernidad, sobre axiología, pero es a partir del siglo XIX que la palabra *valor* aparece en los títulos de las obras filosóficas como objeto de reflexión. Es cierto, señala Frondizi, “que algunos valores inspiraron profundas páginas a más de un filósofo, desde Platón en adelante [...]. No es menos cierto, sin embargo, que tales preocupaciones no lograban recortar una región propia, sino que cada valor era estudiado aisladamente”.³ De esta manera, el estudio sobre el valor se hace más patente en la edad contemporánea que en ninguna otra época y ello daría indicios de que haya algo en la axiología que hoy invite a profundizar en ella.

Ahora bien, ¿cuáles y cuántos son los problemas fundamentales de la axiología? En respuesta provisoria, se puede decir que hay tantos problemas cuantas disciplinas filosóficas existen, pues cada una de ellas aportaría algo a la cuestión. La metafísica, por ejemplo, se preguntaría por lo que son los valores; la epistemología indagaría por cómo se conocen; la lógica se cuestionaría su

³ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, Fondo de Cultura Económica, 1972, 3ª ed., p. 11.

formalización en determinados sistemas; la antropología inquiriría sobre cuál es su relación con el ser humano; la ética averiguaría cuál es su relación con la conducta y con las normas que rigen a ésta; la estética investigaría cómo influyen en la apreciación de una obra de arte; la filosofía política se concentraría en responder qué valores son imprescindibles en el gobierno de una sociedad; en fin, cada rama filosófica podría tener sus respectivos problemas axiológicos. De manera similar, las diferentes corrientes filosóficas podrían abordar la cuestión axiológica divergentemente dependiendo de su programa argumentativo, como el caso del positivismo o la fenomenología. En fin, podría haber una gran variedad de problemas en la teoría de los valores.

Risieri Frondizi, concretamente, enuncia cinco preguntas en el segundo capítulo de la obra mencionada, intitulado “Problemas fundamentales de la axiología”. Primero, Frondizi pregunta: ¿tienen las cosas valor porque las deseamos o las deseamos porque tienen valor? La respuesta parece oscilar entre el subjetivismo, según el cual los valores dependerían de reacciones fisiológicas o psicológicas, y el objetivismo, según el cual éstos más bien serían independientes de una consciencia valorativa. Así, Frondizi presenta un debate en el que ambas posturas intentan tener la palabra final, pues mientras que en la valoración los subjetivistas abogan por la primacía del sujeto, los objetivistas abogan por la primacía de los valores. Y mientras que los objetivistas defienden que la disputa se refiere sólo a las cosas que valoramos, pues nadie deja de valorar la belleza en una obra de arte, sino que tan sólo se debate qué obras son objeto de belleza, los subjetivistas sostienen que la discrepancia alcanza a los valores mismos, pues no está claro qué sea lo bello en tales obras; y así, sin que se llegue a una conciliación, Frondizi intenta convertir este debate en un diálogo, pues labora sus argumentos de tal manera que haga ver un hilo conductor hacia su propuesta y pueda concluir que la respuesta se halla en medio de estos reduccionismos, pero se volverá sobre este punto más adelante.

Posterior a esta cuestión, Frondizi pregunta: ¿tendrán todos los valores el mismo carácter? El hecho de que no parezca haber una respuesta, continúa Frondizi, “nos hace pensar que quizás la dificultad se derive de que el problema haya sido mal planteado”.⁴ Esto conduce a la posibilidad de que tal vez el ingrediente de subjetividad u objetividad varíe según la jerarquía de valor. He aquí el problema de la tabla axiológica: ¿qué valores son superiores a otros? En otro texto que lleva por título *Fundamentación axiológica de la norma ética*, de 1967, el filósofo argentino explicita que el valor y su deseabilidad se nos imponen en tres planos distintos que revelan su carácter constrictivo: 1) deseabilidad de la existencia del valor positivo frente a su no existencia, 2) deseabilidad del valor positivo frente al negativo y 3) deseabilidad del valor superior frente

⁴ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 34.

al inferior. Es un hecho, pues, que deseamos un valor ante su no existencia, ante su desvalor y ante valores inferiores; por ejemplo, valoramos la libertad frente a su pérdida, valoramos la belleza frente a la fealdad y valoramos la seguridad frente a la comodidad. Sin embargo, es difícil decidir sobre qué valor iría primero en determinadas situaciones, por lo que el problema de la jerarquía de valores se vuelve uno fundamental en la axiología.

Después, Frondizi pregunta: ¿cuál es el método más apropiado para descubrir la naturaleza del valor? He aquí el problema metodológico, a partir del cual el filósofo argentino explora dos posibilidades sobre el camino a seguir: “una es empírica, la otra *a priori*”.⁵ No se piense que esta dicotomía designa la disputa moderna sobre experiencia y razón, pues las teorías específicas que Frondizi critica a lo largo de su obra son contemporáneas más bien que modernas; no obstante, es claro que estas teorías contemporáneas deben su adhesión a la experiencia o a la razón por la tradición en la que están inscritas. Esto último queda manifiesto con la pregunta siguiente: “¿Tendremos que ajustarnos a la experiencia y atenernos a sus decisiones, o debemos confiar en la intuición emocional –como quiere Scheler– capaz de trasladarnos a la intimidad de las esencias y asegurarnos un saber indubitable?”.⁶ Frondizi concluye que, por un lado, el camino de la experiencia es improcedente, pues “de la observación de que la gente valora de un modo determinado no podemos extraer la conclusión de que así se *debe* valorar”.⁷ Y, por otro lado, el camino de la intuición infalible tampoco puede ser de ayuda, pues “con soberbia poco filosófica, [Scheler] declara ciego para las esencias a quien no coincide con sus teorías”.⁸ En suma, la cuestión oscila entre las teorías de corte empirista, que ostentan un subjetivismo, y las teorías de corte racionalista o apriorista, que ostentan un objetivismo, lo que devuelve a la primera pregunta.

Frondizi hila esta problemática a la cuarta cuestión: ¿cómo captamos los valores? Aquí trae a colación algo que en la introducción distinguió, a saber, el valor de las cosas valiosas. Además, existe en Frondizi una distinción más, esto es, las cosas de las cosas valiosas. Así, una cosa es el “ente parasitario” llamado *valor*, otra cosa es el receptáculo capaz de adquirir tal valor llamado *depositario*, y una última cosa es la conjunción de ambos llamada *bien*. Ahora bien, mientras que en un bien al depositario de su valor lo captamos con los sentidos e incluso con el intelecto, aún resta por saber el modo en que se capta el valor mismo. Dos manzanas, por ejemplo, se perciben con los ojos, y su semejanza con el intelecto, pero, ¿cómo captar su utilidad para la nutrición?

⁵ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 38.

⁶ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 38.

⁷ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 38.

⁸ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 39.

La respuesta a esta pregunta, continúa Frondizi, podrá arrojar luz acerca de la naturaleza de los valores. Si no había quedado clara la posición de Frondizi con la crítica fugaz que le hizo al objetivismo de Scheler más arriba, la siguiente cita la reafirma: “Como no podemos introducirnos en el seno de los objetos ‘en sí’, eliminando nuestra propia persona, debemos resignarnos a descubrir la naturaleza de los objetos según la relación que podamos tener con ellos”.⁹ Para sustentar esto, Frondizi explica la diferencia entre un caballo, *el* caballo y un centauro: al primero se le puede ver, enlazar y montar porque es un ente físico, al segundo se le puede pensar porque es un concepto y al tercero se le puede imaginar porque es una ficción, por lo que no existe univocidad en las relaciones con los diferentes objetos y la cuestión permanece abierta.

Finalmente, la quinta pregunta es como sigue: ¿cuáles son las razones valederas? Lo que Frondizi intenta cuestionar es la relevancia de los argumentos axiológicos, ya que, en sus palabras,

se pretende probar que un vino es bueno porque es caro, un auto tiene calidad porque lo compra gente distinguida, una novela es buena porque está en la lista de *bestsellers*, un hombre es honesto porque no tiene deudas y una dama es honrada porque pertenece a una ‘buena familia’.¹⁰

Y la razón de estas sinrazones puede ser o la ignorancia o la malicia. En sus palabras, si se utilizan argumentos irrelevantes, o es porque se es ignorante sobre los mismos o es porque se tienen intenciones de engañar a otro mediante ellos. Esto devuelve la versión positiva de la respuesta: al argumentar es menester usar razones relevantes y abogar por la verdad antes que por la persuasión del interlocutor.

Repasando lo anteriormente visto y utilizando etiquetas personales para facilitar su identificación, Frondizi ha presentado cinco problemas fundamentales de la axiología. En primer lugar, el problema *ontológico*: ¿son los valores subjetivos u objetivos? En segundo lugar, el problema *jerárquico*: ¿tienen todos los valores el mismo carácter? En tercer lugar, el problema *metodológico*: ¿cuál es el método más adecuado para descubrir la naturaleza del valor? En cuarto lugar, el problema *epistemológico*: ¿cómo captamos los valores? Y, en quinto lugar, el problema *argumentativo*: ¿cuáles son las razones relevantes en una discusión axiológica? Es de esta manera como Frondizi concluye la exposición de los problemas fundamentales de la axiología, remarcando que es imposible reducirla a estas preguntas, pero que “quien estudia axiología no puede esquivarlas”.¹¹

⁹ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 41.

¹⁰ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 45.

¹¹ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 47.

2. La experiencia como el punto de partida del filosofar

Hay dos razones por las que el presente trabajo se centrará en el asunto del método, aun cuando Frondizi mismo haya restringido este problema al ontológico. Se puede encontrar esta idea más adelante: “creemos que el problema metodológico es muy importante, pero más importante es la cuestión que se refiere a la constitución misma del objeto que nos interesa, en este caso, los valores”.¹² Sin embargo, la primera razón por la cual ocuparse del problema metodológico se encuentra en un paralelo de la misma obra, pues en el capítulo segundo, el que se expuso en el apartado anterior, Frondizi introduce este mismo problema así: “en los últimos tiempos se ha acrecentado la impresión de que el problema de la naturaleza última del valor ha entrado en un *impasse*”.¹³ Y en el capítulo sexto, tras hacer las críticas al subjetivismo y al objetivismo, Frondizi escribe:

Si queremos atenernos a la naturaleza de los valores y no a la coherencia de la propia doctrina, debemos replantear de nuevo la cuestión. ¿Deben ser los valores necesariamente objetivos o subjetivos? ¿Tienen todos los valores la misma naturaleza? ¿De dónde debemos partir en nuestro examen para poder atenernos a la realidad y no a teorías anticipadas? [...] La tercera pregunta es la más importante en este momento en que parece haberse alcanzado un *impasse* en el problema axiológico. ¿Cuál es la realidad de la que debemos partir?¹⁴

En esta cita, Frondizi hace una clara referencia a los problemas de la axiología enunciados anteriormente: la pregunta por la subjetividad u objetividad del valor es la del problema ontológico y la pregunta por la naturaleza de los diferentes valores es la del problema jerárquico. Esto podría indicar que la pregunta por el punto de partida es la del problema metodológico y que resolverla daría luces sobre las primeras dos preguntas.

La segunda razón por la cual ocuparse del problema metodológico tiene que ver con lo que más adelante dice Frondizi. La teoría filosófica, explica, “debe medirse, a un mismo tiempo, por la coherencia de su esquema conceptual y la capacidad que tiene para explicar los hechos de este mundo”.¹⁵ Esta idea es precisamente la que expone en su primera obra publicada, es decir, *El punto de partida del filosofar* (1945), en donde dice que “la filosofía tiene un aspecto lógico y otro empírico. El primero asegura la falta de contradicción de las proposiciones que la constituyen, y el segundo nos suministra el fun-

¹² FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 67.

¹³ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 37.

¹⁴ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, pp. 190-191.

¹⁵ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 191.

damento que les da validez y sentido".¹⁶ Este último aspecto, el empírico, es el que ahora interesa, ya que la experiencia será el punto de partida del filosofar y, consiguientemente, su método a seguir. Así, la segunda razón para abordar este problema es el hecho de que Frondizi haya elaborado con anterioridad *El punto de partida del filosofar*, un libro respecto del método que todo genuino filosofar debe seguir. Es por esto por lo que sería útil explicar qué se entiende por *método*, por *punto de partida* y por *experiencia*, y cómo recaen estos en la teoría del valor para lograr ilustrar lo que el autor presenta.

Primeramente, se revisará el concepto de *método*. Su etimología remite al sustantivo griego μέθοδος (*méthodos*) 'búsqueda',¹⁷ pues este término se compone de la preposición μετά (*metá*), que unida a palabras es relativa a 'búsqueda',¹⁸ y del sustantivo ὁδός (*hodós*) 'camino'.¹⁹ De este modo, se podría afirmar que "se tiene un método cuando se sigue un cierto 'camino', ὁδός, para alcanzar un cierto fin".²⁰ Por lo tanto, cuando Frondizi hace la pregunta por la realidad de la que debemos partir en la axiología, es posible interpretarla como una búsqueda por el camino que se debe seguir para alcanzar a descubrir la naturaleza del valor.

Dicho esto, se examinará el concepto de *punto de partida*. El origen del filosofar, escribe Frondizi, puede entenderse de dos modos que se etiquetarán de la siguiente manera: como motivo y como lugar. Como motivo, el origen del filosofar del ser humano es el asombro, tal como coinciden Platón (*Teeteto*, 155 D) y Aristóteles (*Metafísica*, 982b12), pues "tiene como fin desentrañar la naturaleza última de sí mismo y de la realidad que enfrenta".²¹ Y como lugar, el origen del filosofar es el punto donde debe iniciarse la filosofía, por lo que responde "hacia donde debe dirigir en primer término su atención, qué tipo de realidad debe estudiar en sus comienzos, cuáles son las verdades que constituirán su fundamento";²² y éste es el modo que le interesa a Frondizi. No se está buscando una verdad primera al estilo de Descartes, ni una realidad que escinda la relación sujeto-objeto al estilo de un punto arquimédico, sino algo que se dé de manera efectiva y donde pueda comenzar el análisis filosófico. El siguiente pasaje clarificará aún más lo que Frondizi quiere dar a entender:

¹⁶ FRONDIZI, R., *El punto de partida del filosofar*, Editorial Losada, 1945, p. 44.

¹⁷ LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., Μέθοδος, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=me/qodos>

¹⁸ LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., Μετά, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dmeta%2F>

¹⁹ LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., Ὀδός, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dodo%2Fs>

²⁰ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía. Tomo II*, Editorial Sudamericana, 5ª ed., 1964, p. 197.

²¹ FRONDIZI, R., *El punto de partida del filosofar*, p. 51.

²² FRONDIZI, R., *El punto de partida del filosofar*, p. 51.

Tal cual se la entiende aquí la cuestión del punto de partida está íntimamente ligada al problema del objeto de la filosofía. ¿De qué se ocupa la filosofía? ¿Se ocupará de los objetos físicos, de las esencias, de los valores, del hombre, de Dios? No podemos afirmar que la filosofía se ocupa de tal o cual objeto sin haber mostrado antes que dicho objeto es genuino y no una ficción o una hipóstasis. Para ello es necesario alcanzar una realidad efectiva y descubrir luego la totalidad de los objetos que comprende o se hallan relacionados a ella. Según este criterio el punto de partida será también el punto de referencia de toda ulterior verdad filosófica.²³

De esto es posible inferir que el punto de partida del filosofar es el camino por el cual todos los objetos de las distintas disciplinas filosóficas se muestran de manera efectiva.

Es en este momento que aparece el concepto de *experiencia* como tal punto de partida. Su etimología remite al sustantivo latino *experientia* ‘ensayo, prueba, experimento’,²⁴ compuesto por el prefijo *ex-* ‘hacia afuera’²⁵ y por el sustantivo *peritus* ‘perito, experto’.²⁶ Esta última palabra, *peritus*, es la razón por la que relacionamos *experiencia* con el sustantivo griego ἐμπειρία (*empeiría*), pues está emparentada gramaticalmente con el sustantivo πείρα (*peira*) ‘prueba’,²⁷ que unida al prefijo ἐν- (*en*) ‘dentro’²⁸ nos resulta el sustantivo ἐμπειρία (*empeiría*) ‘experiencia’.²⁹ En resumen, la palabra *experiencia* y la palabra ἐμπειρία (*empeiría*) significan lo mismo: prueba.

Las aclaraciones etimológicas anteriores podrían servir para ampliar el posiblemente reducido concepto de *experiencia* que se heredó de la tradición empirista. El concepto de *experiencia* como *prueba* es, de hecho, la segunda acepción de esta palabra en el diccionario de la Real Academia Española: “práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer

²³ FRONDISI, R., *El punto de partida del filosofar*, pp. 55-56.

²⁴ LEWIS, C. T., & SHORT, C., *Experientia*, en *A Latin Dictionary*, Oxford Clarendon Press, 1879. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dexperientia>

²⁵ LEWIS, C. T. & SHORT, C., *Ex*, en *A Latin Dictionary*, Oxford Clarendon Press, 1879. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dex>

²⁶ LEWIS, C. T. & SHORT, C., *Peritus*, en *A Latin Dictionary*, Oxford Clarendon Press, 1879. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=peritus&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059>

²⁷ LIDDELL, H. G., & SCOTT, R., Πείρα, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dpei%3Dra1>

²⁸ LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., Ἐν, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetical-letter%3D%3Aentry+group%3D97%3Aentry%3De%29n>

²⁹ LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., Ἐμπειρία, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetical-letter%3D%3Aentry+group%3D89%3Aentry%3De%29mpeiri%2Fa>

algo”.³⁰ Y a esta definición se adscribiría Frondizi cuando escribe que “el uso que hacemos aquí de esta palabra se relaciona más bien a su acepción corriente en expresiones como ‘un hombre de experiencia’ –refiriéndose a una persona que ha vivido muchos, variados e intensos estados psíquicos–”.³¹ A fin de cuentas, ésta sería la definición aristotélica, pues, como dice el Estagirita, “una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia” (*Metafísica*, 980b29-981a1).

Quizá sea criticable el hecho de que el autor de *¿Qué son los valores?* ocupe el término *experiencia* para denotar dos cosas distintas en la misma obra. En primer lugar, cuando Frondizi critica el camino de la experiencia como impropio –como se mencionó más arriba–, se refiere sólo al aspecto observacional, es decir, al comportamiento de la gente cuando valora algo como bueno y en realidad no termina siendo así. Y, en segundo lugar, cuando Frondizi hace de la experiencia el método para descubrir la naturaleza del valor, se refiere a su integralidad, la que discute en su obra *El punto de partida del filosofar*. De todos modos, no podría adjudicársele a Frondizi alguna contradicción, pues una lectura cuidadosa revela el significado de *experiencia* que utiliza, pero sí podría provocar alguna inquietud si no se repara en la amplitud de la misma palabra por la que tanto abogó.

Ahora bien, ¿qué exactamente constituye la totalidad de la experiencia? Pues si Frondizi ha elegido el concepto más amplio de *experiencia*, será porque cree que el concepto más reducido no le permitirá a la filosofía constituirse como un saber genuino y riguroso, es decir, como un saber capaz de resistir a la confrontación con los hechos cuyas proposiciones están sometidas a una lógica estricta, reafirmando el aspecto empírico y lógico de la filosofía. Así, la “totalidad de la experiencia” Frondizi la entiende en tres sencillos términos: el yo, la actividad de ese yo y el objeto de la actividad de ese yo. Aun cuando parezca que todo se remite a un yo, los términos también pueden formularse como: la actividad, el yo de esa actividad y el objeto de esa actividad; al igual que pueden formularse como: el objeto, la actividad de ese objeto y el yo de la actividad de tal objeto. “Yo, actividad y objeto” es la tríada de la realidad efectiva que Frondizi encuentra, un *factum* que constatamos en nuestro hacer: al pensar, al querer, al decidir, al imaginar y, por supuesto, al valorar.

Recapitulando, Frondizi no intenta hacer un estudio de la naturaleza del yo, de las distintas actividades o de los diversos objetos de la experiencia, tan sólo quiere demostrar que existen y que constituyen toda la experiencia humana. De hecho, el autor de *El punto de partida del filosofar* expone cómo di-

³⁰ ASALE, R. & RAE, *Experiencia* | *Diccionario de la lengua española*, edición del tricentenario, recuperado el 9 de marzo de 2021, de <https://dle.rae.es/experiencia>

³¹ FRONDIZI, R., *El punto de partida del filosofar*, p. 97.

versas corrientes filosóficas pueden explicarse dependiendo de su acento en uno de estos tres factores: el idealismo acentúa el sujeto, el realismo acentúa el objeto y la fenomenología acentúa la actividad en su carácter intencional. A estas tres corrientes Frondizi les aclama el hecho de haber descubierto los tres componentes de la realidad, pero les reclama el hecho de haberla reducido al sujeto o al objeto (de acuerdo con Frondizi, la fenomenología de Husserl termina por afirmar una consciencia pura y no una actividad pura). En suma, tendría el mismo sentido considerar uno solo de estos elementos como lo sería el formular proposiciones sin un sujeto, sin un verbo o sin un predicado; por ejemplo, las palabras “Frondizi”, “escribir” y “libro” sólo tienen sentido en una oración completa: “Frondizi escribió un libro”.

3. La experiencia como el punto de partida del valorar

Escritas las consideraciones sobre el método, el punto de partida y la experiencia, es momento de aplicarlas a la teoría del valor. Frondizi sostiene que “el objeto es el valor, que resulta patente a la conciencia intencional valorativa. A su vez, parece imposible que la actividad tenga existencia y significación si se niega su relación con un sujeto”.³² Para aclarar, Frondizi acude al eterno problema sobre si un árbol que cae en un desierto inhabitado produce algún sonido. Existe una ambigüedad en el planteamiento de este problema y es que si se entiende por *sonido* la audición de las vibraciones que produce un objeto al caer, entonces el árbol del problema no produciría sonido alguno al no haber nadie que interprete esas vibraciones, pero si se entiende por *sonido* las vibraciones mismas, entonces el árbol del problema sí que produciría sonido al obedecer a leyes de la física. Del mismo modo se podría hablar de lo *dulce* de una comida, tanto como degustación de sus propiedades, como sus propiedades mismas. Pero, pregunta Frondizi, “¿qué sentido tendría el agrado de una comida sin un paladar capaz de ‘traducir’ las propiedades físico-químicas de la comida en vivencia del agrado?”³³ y esa puede ser la clave de la axiología frondiziana.

El valor tiene carácter relacional, sostiene Frondizi, y hay dos razones por las que dice esto. La primera razón es que los valores “son una síntesis de reacciones subjetivas frente a cualidades que se hallan en el objeto”.³⁴ Esto hace sentido cuando se recuerda el esquema interpretativo de la experiencia, pues si tanto el sujeto como el objeto participan en todo hacer, entonces también

³² FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 192.

³³ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 193.

³⁴ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 199.

lo harán en el valorar. A continuación, el filósofo argentino sugiere una serie de ejemplos en los que se puede observar el predominio de un factor sobre el otro, mas nunca una completa supresión de uno u otro. Por ejemplo, en el agrado de una cerveza es necesario un paladar que traduzca propiedades físicas de la bebida para dar lugar a la vivencia del agrado, pero es posible alterar esa vivencia si se está bajo ciertos estados psicológicos o si la cerveza cambia de temperatura. Más aún, es posible alterar la situación y la cerveza no sabrá igual que si se la toma aquí o en el extranjero, con amigos o en mala compañía.³⁵ Esto puede indicar cierta volatilidad en los valores que tienen que ver más con el factor subjetivo –sin suprimir el factor objetivo–, aunque en valores de mayor jerarquía se atendería más al factor objetivo, como lo es la sentencia de un juez que no toma en cuenta el funcionamiento de su hígado para proceder legalmente.³⁶ Finalmente, este carácter que tiene el valor de relacionar axiológicamente sujetos con objetos es denominado *cualidad estructural*, por ser “un complejo de elementos con una unidad superveniente, irreductible a las propiedades de esos elementos”.³⁷ Efectivamente, Frondizi no llegó a definir con propiedad la palabra *estructura*,³⁸ pero la interpretación de Héctor-Neri Castañeda (1924-1991) parece dar cuenta de lo que Frondizi quiso decir y se ajustará en este trabajo a su definición.³⁹

La segunda razón por la que los valores presentan un carácter relacional se debe a su constricción al actuar. Hasta ahora se ha revisado que tanto el sujeto que valora como el objeto valorado se encuentran en el examen de la experiencia estimativa, pero ha faltado observar la actividad de la valoración. He aquí el rasgo más importante del valor y he aquí que Frondizi parece no reparar en explicarlo, lo que ha dado lugar a dos críticas correspondientes a Robert S. Hartman (1910-1973) y a Castañeda que se revisarán a continuación.

En 1961, Hartman realizó una discusión de la primera edición de *¿Qué son los valores?*, obra que se discute en el presente trabajo, teniendo en cuenta

³⁵ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 195.

³⁶ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 197.

³⁷ CASTAÑEDA, H.-N., “La base ontológica de la teoría de los valores de Frondizi”, en GRACIA, J. E. (ed.), *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*, Editorial Universitaria, 1980, p. 131.

³⁸ En su libro *El yo como estructura dinámica*, Frondizi explica que el concepto de *estructura* “presenta una complejidad tal que no permite enunciar en dos palabras toda la riqueza de su contenido” (FRONDIZI, R., *El yo como estructura dinámica*, Editorial Paidós, 1970, p. 156), por lo que se remite a enunciar cinco características fundamentales de una estructura: posee cualidades que no tienen ninguno de sus miembros, depende de sus miembros, sus miembros dependen de ella, sus miembros son heterogéneos y les da unidad a sus miembros.

³⁹ Téngase en cuenta que la crítica de Héctor-Neri Castañeda se sitúa en el año de jubilación de Frondizi (1979), es decir, cuando este estaba en el culmen de su pensamiento y su producción bibliográfica se detuvo. Ver el prólogo de Jorge J. E. Gracia de los *Ensayos filosóficos*, México, 1986, p. 17.

su tercera edición. En realidad, el hecho de que esta discusión ocurriera siete años antes de que Frondizi llamara “cualidades estructurales” a los valores, que en la primera edición presentara como “cualidades irreales”, parece no modificar su crítica y conserva su validez. Después de hacer un repaso de los primeros capítulos del libro, Hartman hace la pregunta del millón: ¿cómo pueden los elementos naturales y fácticos convertirse en un complejo valorativo por el mero hecho de hacer una estructura?⁴⁰ En otras palabras, falta explicar el elemento que evidencia la existencia del valor, su presunta constrictión, que por la mera relación sujeto-objeto no parece “resultar”, ya que en todo hacer se halla esa misma relación y en nada se diferenciaría de una experiencia valorativa. No obstante, debido a que Hartman reformuló esta pregunta unos párrafos después tomando en cuenta la concepción frondiziana de los valores como *cualidades irreales*, o sea, “¿cómo una cualidad irreal da lugar a una situación real?”, Frondizi sólo contestó que “la irrealidad del valor se debe interpretar como cualidad estructural que mantiene íntima relación con las cualidades reales en que se apoya”.⁴¹ Esta respuesta da la impresión de que hizo caso omiso a la primera pregunta de Hartman, es decir, la que se refería a cómo elementos naturales y fácticos se convierten en un complejo valorativo por el solo hecho de formar una estructura.

Diecinueve años después del texto de Hartman, Jorge J. E. Gracia elaboró una compilación de ensayos en honor al entonces recientemente jubilado Frondizi. En dicha compilación se encuentra el ensayo de Castañeda, intitulado *La base ontológica de la teoría de los valores de Frondizi* (1980), en el que se intenta dilucidar un desacuerdo profundo entre Frondizi y G. E. Moore, y del que se ha extraído la definición de *estructura*. Castañeda centra su atención en los ejemplos que da Frondizi de estructuras, ya que si “un organismo vivo, una sinfonía, una obra de teatro, son estructuras”,⁴² entonces, pregunta Castañeda, “¿qué tienen de común y peculiar las cualidades estructurales axiológicas, qué hace que sean axiológicas, y qué las distingue de las otras muchas cualidades estructurales que no son axiológicas?”⁴³ Frondizi habla de que los valores *resultan*, *surgen* o se *producen* de la reacción de un sujeto frente a propiedades que se hallan en un objeto, y el lamento de Castañeda resume esta problemática: “es una lástima que Frondizi no haya explicado en detalle qué quería decir él con ‘resultar’ en ese contexto”.⁴⁴

Las críticas de Hartman y Castañeda no deben dar la impresión de que fue gratuito mencionar que los valores nos constriñen a actuar. Frondizi mismo re-

⁴⁰ HARTMAN, R. S., “Risieri Frondizi on the Nature of Value”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 22, núm. 2, 1961, p. 228. <https://doi.org/10.2307/2104843>

⁴¹ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 220.

⁴² FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 209.

⁴³ CASTAÑEDA, H.-N., “La base ontológica de la teoría de los valores de Frondizi”, p. 133.

⁴⁴ CASTAÑEDA, H.-N., “La base ontológica de la teoría de los valores de Frondizi”, p. 130.

conoce esta característica de los valores en el trabajo que ya se ha citado sobre la "Fundamentación axiológica de la norma ética" (1967), y pone el ejemplo de un país que decide entrar en guerra poniendo en alto los valores de la paz, la libertad, la seguridad nacional o la vida humana.⁴⁵ Este reconocimiento de la constrictión valorativa podría salvar al filósofo argentino de las críticas que ha recibido sobre la naturaleza del valor, pues esta constrictión no sería ajena a un análisis de la actividad valorativa que está en la tríada de la experiencia y que es lo que finalmente nos vincula a los objetos de la realidad. Sin embargo, intentar elaborar una teoría frondiziana sobre la actividad valorativa a base de pedazos de escritos podría implicar el riesgo de extrapolación, por lo que ha de contentarse con las pequeñas elucidaciones que dejó y contrastarlas a la luz del punto de partida y de referencia por el que todo filosofar debe empezar: la experiencia.

Conclusiones

Es meritorio de Frondizi el haber hecho consciencia sobre cinco cuestiones que están en la base del pensamiento axiológico. No se podría decir que los valores de tal o cual sociedad están transmutados o que los valores son importantes en todo sistema educativo si no se establece qué se entiende por ellos, qué orden guardan, qué método presuponen, cómo se conocen y, por supuesto, qué razones se deben dar de ellos. Parece claro que Frondizi no los concibe aislados y que los explica desde la ética, la estética y la política, ya que siempre se dan en una situación concreta, en una experiencia integral que se compone de sujetos que actúan con objetos (tanto otras personas como cosas) y que sólo se manifiestan a través de ellos.

También se puede hacer mención sobre lo desafortunado de la teoría frondiziana en términos de la experiencia valorativa. Parece ser que Frondizi no pudo dar una respuesta satisfactoria a la pregunta ontológica, sin que esto quiera decir que no atendió tal cuestión. Podría ser cierto que los valores sean una especie de tensión entre nosotros y los objetos de nuestro mundo, pero no podría ser menos cierto que lo mismo puede decirse de cualquier otra actividad. Se requiere de continuar indagando para explicar cómo la actividad valorativa se distingue de las demás, pues ello podría dar pie a crear una ética más completa, una estética más completa y una política más completa.

Los problemas fundamentales de la axiología son ineludibles en toda teoría de los valores. Así lo expresa Frondizi cuando escribe que "todas estas cuestiones son muy importantes y han dado lugar a nuevas disciplinas fi-

⁴⁵ FRONDIZI, R., "Fundamentación axiológica de la norma ética", en GRACIA, J. J. E. (ed.), *Ensayos filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 147.

losóficas y a una rica producción bibliográfica. Quien estudia axiología no puede esquivarlas”.⁴⁶ Este trabajo ha intentado centrarse en la contribución metodológica de Frondizi a la cuestión axiológica, pero en el camino se ha tenido que explicar en qué consisten los valores, cómo se jerarquizan, cómo los captamos y qué razones debemos dar para su argumentación. Con razón, el libro de Frondizi también responde a estas cuestiones a pesar de sus intenciones de concentrarse en la ontología de los valores, y ello podría revelar que

a la filosofía se puede llegar por cualquier camino, pues todos ellos son convergentes. [...] Es que a la filosofía llega [...] todo aquel que quiera buscar el fundamento último o la causa primera del mundo, de la vida, de sí mismo. Quien tenga este espíritu de no satisfacción con las respuestas provisionarias, quien quiera alcanzar la verdad última, quien sienta “la sed de lo absoluto”, no puede dejar de ser filósofo.⁴⁷

De esta última afirmación se podría deducir que debe de existir alguna insatisfacción actual por la que se haya venido a reparar en los valores. En el ambiente contemporáneo se respira un aire de subjetivismo cada vez que se escuchan aseveraciones del tipo “el arte es espontáneo y sin reglas” o “hago lo que me conviene”. Pero también se respira un aire de objetivismo cuando se les responde a aquellas aseveraciones tal que “el arte es algo fijo e inmutable” o “debes hacer lo que te corresponde porque sí”. Y sólo cuando se cae en la cuenta de que en la experiencia confluyen tanto el sujeto como el objeto es que se puede elucidar el carácter relacional de los valores, así como de todo nuestro hacer humano.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de T. Calvo, Gredos, 1994.
- ASALE, R. & RAE, *Experiencia | Diccionario de la lengua española*, edición del tricentenario, recuperado el 9 de marzo de 2021, de <https://dle.rae.es/experiencia>
- CASTAÑEDA, H.-N., “La base ontológica de la teoría de los valores de Frondizi”, en GRACIA, J. J. E. (ed.), *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*, Editorial Universitaria, 1980, pp. 124-137.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía. Tomo II*, Editorial Sudamericana, 5ª ed., 1964.
- FRONDIZI, R., *El punto de partida del filosofar*, Editorial Losada, 1945.
- FRONDIZI, R., *El yo como estructura dinámica*, Editorial Paidós, 1970
- FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 1972.

⁴⁶ FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, p. 47.

⁴⁷ FRONDIZI, R., “La filosofía como actividad esencialmente humana”, en GRACIA, J. J. E. (Ed.), *Ensayos filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 42.

- FRONDIZI, R., "Fundamentación axiológica de la norma ética", en GRACIA, J. J. E. (ed.), *Ensayos filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 138-148.
- FRONDIZI, R., "La filosofía como actividad esencialmente humana", en GRACIA, J. J. E. (Ed.), *Ensayos filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 37-44.
- HARTMAN, R. S., "Risieri Frondizi on the Nature of Value", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 22, núm. 2, 1961, pp. 223-232. <https://doi.org/10.2307/2104843>
- LEWIS, C. T. & SHORT, C., Ex, en *A Latin Dictionary*, Oxford Clarendon Press, 1879. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3DEx>
- LEWIS, C. T., & SHORT, C., Experientia, en *A Latin Dictionary*, Oxford Clarendon Press, 1879. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3DExperientia>
- LEWIS, C. T. & SHORT, C., Peritus, en *A Latin Dictionary*, Oxford Clarendon Press, 1879. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=peritus&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059>
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., Ἐμπειρία, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D*%3Aentry+group%3D89%3Aentry%3De%29mpeiri%2Fa
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., Ἐν, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D*%3Aentry+group%3D97%3Aentry%3De%29n
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., Μέθοδος, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=me/qodos>
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., Μετά, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940d <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dmeta%2F>
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., Ὀδός, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940. [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Do\(do%2Fs](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Do(do%2Fs)
- LIDDELL, H. G., & SCOTT, R., Πείρα, en *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1940. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dpei%3Dra1>

RESEÑAS

De Regil Vélez, José Rafael, *Sin Dios y sin el hombre. Aproximación a la indiferencia religiosa*, Puebla, 2020, 72 pp

ROBERTO CASALES GARCÍA¹
UPAEP Universidad, Puebla
roberto.casales@upaep.mx

Uno de los momentos más álgidos y complejos de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, a mi parecer, se da casi al final de la religión del arte espiritual, concretamente, en el tránsito de la tragedia a la comedia y en la dialéctica misma que nos conduce a superar este momento de la religión para pasar a aquel de la religión revelada. Cara a aquel destino que conducía al ser humano irremediablemente a su perdición, donde las expectativas del héroe por relacionarse con la divinidad se veían totalmente defraudadas por sus engaños (aquellas predicciones del oráculo que, si bien proporcionaban cierto conocimiento al hombre, lo conducían a su ruina por ser un saber engañoso), la comedia nos presenta a un ser humano que se desprende de los dioses. Si bien es cierto, dice Hegel, que este desprendimiento le proporciona una cierta tranquilidad al inicio, en cuanto que cree que con esto se ha situado por encima de las divinidades, al ironizar sobre su condición se encontrará con que aquella tranquilidad se va a transformar poco a poco en una conciencia desgarrada, que sólo alcanza la reconciliación consigo misma a través de la revelación, donde ya no es el ser humano el que busca reconocerse con la divinidad, sino la divinidad misma la que va al encuentro con aquel ser desgraciado.

Así como el héroe trágico se vuelve una conciencia desgarrada ante el desprendimiento de las divinidades, el presente libro de Rafael de Regil, intitulado *Sin Dios y sin el hombre*, analiza el fenómeno de la indiferencia religiosa contemporánea, en específico aquella tendencia a sacar “a Dios de la jugada para dar protagonismo al ser humano en su propia salvación” (p. 11),

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>

para concluir con una tesis del todo provocadora:² “quedarse sin Dios y sin el hombre, instalados en el presentismo y la indiferencia, compromete la viabilidad de lo humano” (p. 13). Más allá de los parecidos que pueda tener esta tesis con la concepción hegeliana de la conciencia desgarrada, una concepción que se inserta en el paso de la religión natural a la religión revelada, observamos que Rafael de Regil inserta esta problemática en un contexto diferente: un mundo ciertamente posthegeliano y posmoderno, donde la presencia de Dios, en palabras del autor, “se ha oscurecido en la cotidianidad de un mundo que cada vez más toma conciencia de su propia *mundanidad*, de una consistencia y autonomía que funcionan en virtud de su propia estructura y no de intervenciones mágicas de la deidad” (p. 16). Fenómeno que, en opinión del autor, tiene su origen con el surgimiento del pensamiento moderno, en particular en su apuesta por la racionalidad científica.

Se trata, pues, de un fenómeno que surge como consecuencia de una racionalidad científico-instrumental, que abandona la tutela de la teología y la filosofía en aras del progreso, un pensamiento que poco a poco nos conduce a una sociedad de la *eficacia* y del *rendimiento*. La modernidad, en efecto, pone su total confianza en las capacidades de la razón, al considerarla “capaz de iluminar por sí misma la realidad entera, sin necesidad de la revelación”, y concebir al ser humano, por tanto, como el “artífice de su propio destino” (p. 17). De ahí que la modernidad, en opinión de Rafael de Regil, relegara a Dios y a la religión del mundo de lo humano, cara a salir del yugo de la divinidad. A pesar de que este proceso de secularización trajo consigo una serie de consecuencias positivas, incluso para el estudio y la comprensión misma de la religión, también dio cabida a una ideología inmanentista y arreligiosa, cuya comprensión del mundo “rechaza el concurso de cualquier elemento que tenga que ver con la trascendencia” (p. 19). Como consecuencia de esta ideología no sólo se desacralizaron las diversas realidades que habían sido cubiertas con un cierto halo de sacralidad, sino que también se dio pie a la *increencia*: ya sea de aquellos que niegan la existencia de un ser absoluto trascendente, o sea de aquellos que consideran a la religión como algo intrascendente para su vida –lo cual sucede incluso con muchas personas que se jactan de pertenecer a tal o cual comunidad religiosa–.

Ateísmo e indiferencia religiosa, en este sentido, no son fenómenos ajenos entre sí –aun cuando el indiferente pueda declararse creyente, más no prac-

² Aunque el autor directamente se opone a la comprensión hegeliana de la religión, e incluso hace un juicio muy fuerte sobre la modernidad, como nos lo ha referido acertadamente uno de los árbitros, la tesis principal de este libro muestra muchas similitudes con este aspecto concreto de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, quien muestra al héroe cómico en ese estado de desgarramiento y enajenación, que es lo que le permite darse cuenta de su ser necesitado de Dios.

ticante–, en cuanto que ambos se fundan en la “apuesta del hombre por el hombre”, donde “Dios y con ello lo religioso, se había convertido”, en palabras del autor, “en una bonita pieza de museo, sin mayor utilidad que servir de recuerdo de épocas ya superadas” (p. 21). Liberado de la tutela divina, nos encontramos con un ateísmo que se define a sí mismo como el nuevo humanismo, cerrado e inmanente, que desplaza a Dios de la vida del ser humano: “negar a Dios para afirmar al hombre”, nos dice Rafael de Regil, “para convertirlo de candidato del más allá a candidato del más acá” (p. 22). Ante la crisis de la modernidad y de su racionalidad instrumental, caracterizada por la desilusión, el individualismo y la desesperanza –la pérdida de referentes y su consecuente vaciamiento existencial–, surge la mentalidad *posmoderna*, que no se limita al ámbito intelectual y al filosófico, sino que impregna a la totalidad de la cultura, como “una *atmósfera*, una sensibilidad o, por así decirlo”, en palabras del autor, “un ambiente en el que la nota predominante es el desengaño por la constatación del fracaso de la modernidad, que provoca un estilo de vida escéptico, pluralista, hedonista, narcisista, donde se quiere vivir la existencia al minuto, sin pasado y con un muy estrecho futuro, al margen de toda moral” (p. 25).

La pérdida de esperanza posmoderna, así, se tradujo en una era radicalmente marcada por el escepticismo, la incertidumbre y el relativismo, de modo que, como sostiene el autor, “por desconfiar de la razón fuerte de la modernidad, hoy se impone vivir en los pequeños relatos, en las micro colectividades, en la indiferencia [...] se impone el pensamiento débil, capaz de muy poco y fragmentado, la ética de los pequeños grupos” (p. 26). Aquel desencanto de la razón se vuelve una especie de esquizofrenia esteticista, donde el sentimiento se pone por encima de la razón, y se olvida por completo que la belleza misma nos conduce a los mares más profundos del Ser, tal y como lo sugiere Plotino en sus *Eneadas*. No es raro que en este horizonte se desdibuje tanto el sentido de la libertad, como también el sentido de la historia, en aras del imperio de la inmediatez y la cultura de lo residual: “cada uno”, nos dice el autor, “es un espectador desconocido de acontecimientos que parecen producidos anónimamente y cuyo hilo conductor no se asoma por ningún lado” (p. 28). Así, parece que al hombre posmoderno sólo le queda recluirse en su individualidad, donde su pertenencia a realidades que van más allá de la esfera personal, se encuentra en crisis.

Si bien esto ha traído consigo una nueva actitud ante lo religioso, manifiesta en la presencia de nuevas formas de religiosidad como el *New Age*, Rafael de Regil acierta al decir que el problema más acuciante en el panorama religioso no son estas nuevas formas de religiosidad, sino la *indiferencia*, i.e., “dejar de lado la pregunta por Dios, así como otras preguntas íntimas, reduciendo todo a lo cotidiano, lo inmediato” (p. 30). Para mostrar esto, el autor alude a una

investigación realizada por el Centro de Integración Universitaria de la UIA, cuyos resultados apuntan a actitudes como: la desacralización progresiva de la imagen de Jesucristo, la baja asistencia de los jóvenes a los servicios religiosos, la presencia de actitudes contradictorias en torno a la religión, etc. Todas estas manifestaciones, apunta el autor, son síntomas de una *crisis* de mayor calado, a saber: la *indiferencia religiosa* entendida como la ausencia de la inquietud religiosa y de aquellas cuestiones existenciales relacionadas.

Ya no se buscan las grandes utopías sociales, la solidaridad gremial, mucho menos la salvación trascendente [...], sino los objetos contiguos y que tienen que ver con lo profesional, el arte, el poder, la felicidad, el éxito, el placer, el dinero, la moda, el consumo, el *status* social (p. 34).

La indiferencia, así, se vuelve una cierta apatía carente de toda aspiración y de todo drama, la cual se hace patente en cuatro tipos de indiferencia: a) la de los *bautizados*, es decir, la de aquellos que se manifiestan creyentes, pero no practican su fe; b) la de los *desarraigados de su medio religioso*, como ocurre con los migrantes que se enfrentan a contextos culturales diversos a los propios; c) la de los *secularizados*, caracterizados “por jerarquizar sus vidas a partir de valores inmanentes” (p. 36); y d) la de aquellos que nacieron en ambientes donde ya se había vivido el proceso de la indiferencia y para los cuales la religión es totalmente *irrelevante*. Aunque esta indiferencia se vive de forma personal, observamos que éste es un fenómeno social que, al ir permeando poco a poco la cultura, tiende a la *masificación* y que puede ir acompañada de una actitud de *ignorancia sistemática*, como la que advierte el autor en Latinoamérica. De ahí que el autor repare en las múltiples causas de este fenómeno, entre las que destacan: la mala pedagogía en la transmisión de la fe, la falta de experiencias religiosas significativas, el lenguaje religioso moralizante, legalista y arcaico, donde la religión se ha vuelto ineficaz, así como también el clericalismo inflexible, “tanto fuente de malestar religioso [...], como de increencia” (p. 40), etc.

A esto se suman todas aquellas causas sociales que han favorecido la increencia, como el nihilismo cultural y el cansancio anímico que sobrevinieron tras la segunda Guerra Mundial, o el culto a la inmediatez y la cultura del descarte detonadas por nuestra actual sociedad de consumo. Tal es el caso de la sobresaturación, donde todo se convierte en efímero: “se va por la vida como cuando se ve televisión y se cambian los canales por cambiarlos” (p. 42). Observamos, según Rafael de Regil, un cierto desplazamiento de lo religioso que poco a poco se desmorona, condenando la religión al ámbito de lo individual, subjetivo y privado, y no como algo trascendente con una base social. “Así, el indiferente avanza por la vida *sin Dios y sin el hombre*, absorbiendo por lo inmediato, sin mayor compromiso que él mismo y, posiblemente, su grupo familiar, sus amistades y las prescindibles relaciones públicas con

las que deba contar en su vida" (p. 45). No es raro, en consecuencia, que el fenómeno de la indiferencia religiosa nos conduzca a una pérdida del humanismo, donde la alteridad ha dejado de ser alterante y nuestro ser queda confinado a ese ensimismamiento individualista que rechaza toda forma de trascendencia y termina por caer en el sinsentido.

De ahí que Rafael de Regil nos invite a generar estrategias para recuperar el humanismo desde una visión renovada, que evite caer en una mera idealización romántica del cristianismo, según la cual "sólo existe una forma de encarnar el cristianismo" (p. 47). Esto sólo es posible, nos dice el autor, si el creyente adopta una actitud "abierto, crítica, optimista, paciente, pero sobre todo, dialógico y testimoniante" (p. 48). Una actitud que parte de ser autocrítico con las malas prácticas pedagógicas que terminan por generar un mayor rechazo a la religión, pero que sea, al mismo tiempo, optimista, esperanzado y paciente, siempre abierto al diálogo crítico, sensible al contexto en el que vivimos y capaz de servir de testimonio de vida: "ser cristiano en un mundo increyente requiere una fe dialógico y humildemente confesante, a partir de la cual se articule la propia existencia, que brote de una profunda experiencia y se viva en lo cotidiano, que se encarne en el mundo y a él se le exponga" (p. 48). Hay que problematizar esta indiferencia para romper con su tendencia inercial a la inmediatez, cara a redescubrir aquellas fibras fraternas que nos conducen a la solidaridad efectiva y, por tanto, al bien común.

Si bien es cierto que al autor del libro le falta confrontar su tesis con autores como Charles Taylor, mismos que le permitirían tener una comprensión más moderada sobre la modernidad y el surgimiento del secularismo, considero que el texto presenta un esfuerzo importante para comprender esta temática. Hace falta seguir problematizando nuestra actual indiferencia religiosa, la cual se presenta incluso entre los creyentes.

Normas editoriales

Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(s) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'êtr e et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría.* Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación y envío de ejemplares.* Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen cuatro tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Suscripción a la versión física.- La suscripción anual a la versión física de la Revista tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a metafisicaypersona@upaep.mx, y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la Revista hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo al mismo correo.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.