

ISSN 0717 - 7801

REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN 0717-7801

RFUCSC

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA INSTITUTO DE TEOLOGÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Publicación semestral.

Volumen 16. Número 1. Primer Semestre 2017.

Concepción, Chile.

Director

Dr. Ignacio Miralbell Guerín

imiralbe@ucsc.cl

Secretario

Lic. Angelo Lagos Cerda

alagosc@ucsc.cl

Consejo Editorial

Dr. Niceto Blázquez (OP),

Universidad Complutense, España.

Dr. Jesús Escandón Alomar,

Universidad de Concepción, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales.

Departamento de Historia y Filosofía del Derecho, Chile.

Dr. Renato Espoz Le Fort,

Universidad de Chile, Facultad de Ingeniería, Chile.

Dr. Fernando Moreno Valencia,

Universidad Gabriela Mistral, Facultad de Ciencias Sociales, Chile.

Dr. Hugo Ochoa,

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Filosofía, Chile.

Dr. Ildelfonso Murillo

Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Filosofía, España.

Dr. Eloy Sardón

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Facultad de Educación, Chile.

Dirección

Revista de Filosofía

Instituto de Filosofía

Departamento de Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Teléfono (56-41) 2735669

Correo electrónico: revistadefilosofia@ucsc.cl

Diagramación e Impresión

Impresora Icaro Ltda.

impresora@icaro.cl

INDEXADA EN:



<http://www.latindex.org>



<http://dialnet.unirioja.es>



<http://philindex.org>

REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 16. Nº 1

Primer Semestre 2017



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 16. Nº 1

Primer Semestre 2017

ÍNDICE

ARTÍCULOS

LA RESPONSABILIDAD EN PAUL RICOEUR THE RESPONSIBILITY IN PAUL RICOEUR Daniel Brito García	11
BUSCAR A DIOS. HEIDEGGER INTERPRETA EL LIBRO X DE <i>CONFESIONES</i> FINDING GOD. HEIDEGGER INTERPRETS BOOK X OF <i>CONFESIONES</i> Claudio César Calabrese	29
SÍNTEISIS DE LA SISTEMATIZACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA FILOSOFÍA EDUCATIVA SYNTHESIS OF EPISTEMOLOGICAL SYSTEMATIZATION OF EDUCATIONAL PHILOSOPHY Luis Rodrigo Camacho Verdugo.....	45
CIUDADANÍAS Y CONSTITUCIÓN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA EN LA “CIUDAD DE DIOS” DE SAN AGUSTÍN CITIZENSHIPS AND CONSTITUTION OF THE POLITICAL COMMUNITY IN THE “GOD’S CITY” OF SAN AGUSTÍN Jeyver Rodríguez Baños.....	61
AUTORREALIZACIÓN, EDUCACIÓN Y MORALIDAD:UNA INTERPRETACIÓN ZUBIRIANA SELF-REALIZATION, EDUCATION AND MORALITY: A ZUBIRIAN INTERPRETATION Giuseppe Zaffaroni	79
NOTAS	99
COLABORADORES	105

ARTÍCULOS



LA RESPONSABILIDAD EN PAUL RICOEUR THE RESPONSIBILITY IN PAUL RICOEUR

Daniel Brito García
Universidad de Concepción. Concepción. Chile.

Correo electrónico: debrito@filosofia.ucsc.cl

[Fecha de recepción del artículo: 05 de junio de 2017]

[Fecha de aprobación del artículo: 06 de septiembre 2017]

Resumen

El presente estudio pretende realizar un análisis en torno al término 'responsabilidad' en P. Ricoeur. Decimos 'término' en el sentido fuerte de la palabra, pues nuestra investigación desarrolla el tratamiento desde la filosofía de la acción tal como la concibe Ricoeur, con una notoria impronta analítica, para atisbar progresivamente el estudio de la responsabilidad bajo el plano moral. Para ello, revisaremos en primer lugar la noción de agente y su relación con la acción; en segundo lugar, trataremos la relación intención-acción para, a partir de ello, obtener la noción de responsabilidad en términos de la filosofía de la acción y luego, en el plano jurídico; finalizaremos con una aproximación a la responsabilidad considerada desde el paso de la filosofía de la acción a la ética.

Palabras clave: Acción, agente, intención, responsabilidad, imputación.

Abstract

The present study aims to analyze the term 'responsibility' in P. Ricoeur. We say 'term' in the strong sense of the word, because our research develops a treatment of it from the philosophy of action as conceived by Ricoeur, with a notorious analytical imprint, to progressively reach the study of responsibility under a moral plane. Thus we will first review the notion of agent and its relation to action; Secondly, we will deal with the intention-action relationship in order to obtain the notion of responsibility in terms of the philosophy of action; And we will end with an approach to the responsibility considered from the philosophy of action towards ethics.

Keywords: Action, agent, intention, responsibility, imputation.

1. **Introducción. La Responsabilidad: entre la filosofía de la acción y ética**

Uno de los problemas que ha tenido el concepto de responsabilidad es la ligereza con la que se ha tratado. Si bien el concepto ha tenido un arduo desarrollo en el plano jurídico, en nuestra tradición filosófica ha contado con escasa tematización, teniendo un reconocimiento, como concepto matriz tanto de la teoría de la acción, la ética y la política, entre otros, bastante tardío¹. Aristóteles, Kant y Hegel son, en este sentido, una grata excepción.

Siendo consecuente con este rasgo de singularidad y neutralizando la sombra evaluación, en el marco de la filosofía de P. Ricoeur la noción de responsabilidad posee un lugar particular: por un lado, entronca con la preocupación de aspectos ético-políticos que el autor ha desarrollado principalmente a partir del año 90 en adelante, desde la publicación de *Sí mismo como otro*, pieza capital de su filosofía práctica; por otro lado, es una noción fundamental dentro de “La red conceptual de la acción” planteada en *El discurso de la acción* (1981, p. 29), obra en la que se congregan en un diálogo fecundo tanto la tradición fenomenológica, analítica como la hermenéutica, para avanzar hacia una síntesis en la que elementos como acción, agente, intención, motivo, etc., interactúan conformando un entramado teórico que precedería a la reflexión moral.

En este marco, creemos fundamental estudiar la noción de responsabilidad desde su anclaje en el “discurso descriptivo-analítico del mundo de la acción” (Ricoeur 1981, p. 22) para situarla como *el* elemento que provoca el vínculo entre la filosofía de la acción y la ética en P. Ricoeur. Si bien, el autor propone esta hipótesis (1981, p. 10 - 11), él no realiza un tratamiento explícito de este pasaje de un campo teórico al otro. Por esto, nos proponemos como objetivo principal del presente estudio develar cómo se realiza esta marcha desde estos dos campos limítrofes a partir de la noción de responsabilidad, atendiendo especialmente a la obra *El discurso de la acción*, en la que se presenta esta noción desde la relación entre la acción y el agente, discutiendo cuándo el agente es responsable de una acción. La responsabilidad del agente en tanto sujeto de la acción, al menos en nuestra obra de referencia, presenta un tratamiento neutro, por lo tanto, no cuenta con una cualificación ética, aunque no por ello resulta exenta de una aplicación moral. Revisada la discusión y el nexo entre responsabilidad, agente y acción, indagaremos la relación entre acción – intención en tanto paso previo para revelar el lugar de la imputación y con ésta, a su vez, de la responsabilidad, tanto en el plano de la filosofía de la acción como en el jurídico. Finalizaremos entregando algunas *aproximaciones* desde la tradición analítica y el paso que realiza Ricoeur hacia una ‘hermenéutica del sí’, relativas al campo de la ética y el papel de la responsabilidad

1 Para un desarrollo más extenso de este diagnóstico, Cf. Ricoeur (2003, p. 49).

en ella, tomando como referencia la conferencia “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico”, dictada en 1994 en el Instituto de altos estudios para la justicia (IHEJ), contenida en *Lo justo* (2003)².

En el contexto de la convergencia de las tradiciones señaladas, Ricoeur plantea como idea matriz de este diálogo, y como la primera de sus relaciones, que la descripción de la acción es la base teórica sobre la cual es posible construir la reflexión moral³. Para esto, es imperativo tener presente las nociones de acción, agente, motivo, responsabilidad, lo que, en definitiva, Ricoeur llama la “red conceptual de la acción” (en adelante, ‘red’) ¿Por qué? Los predicados éticos suponen ésta y se añaden a ella. Es así como el análisis lingüístico heredado de la tradición analítica permite acompañar “la transición de una teoría éticamente neutra de la acción a una teoría éticamente calificada” (Ricoeur 1981, p. 25). Nuestro problema, bajo esta perspectiva, puede ser expuesto a través de la interrogante: ¿De qué manera converge el lenguaje de la acción con el lenguaje moral?

Tal como hemos anticipado, el discurso de la acción es la antesala del discurso ético. En este segundo punto radica la importancia de la responsabilidad dentro del discurso de la acción: estableciendo la responsabilidad de un agente, enmarcada bajo la teoría del acto del discurso (performativo⁴, acto ilocucional, entendidos desde el marco de Austin y los avances de Searle), se sitúa el espacio de recuperación teórica entre los dos ámbitos, el de la acción y el ético. Por esto la responsabilidad se presenta como *el* punto de encuentro entre ambos discursos, asignando la acción a un autor. Esta definición, “asignar la acción a un autor” (Ricoeur 1981, p. 26), entronca con lo que Austin llama ‘fenomenología lingüística’⁵, con lo que se agrega a la responsabilidad una promesa en primera persona a través de un sujeto ético que se hace cargo de las consecuencias de su acción.

La clarificación de que el discurso ético es diferente al discurso descriptivo, resulta ser la segunda relación fundamental que Ricoeur establece entre acción y ética: primero, porque incorpora conceptos tales como obligación, valor, norma,

2 Si bien Ricoeur trabaja el concepto de responsabilidad en otros textos (2013a ; 2013b), consideramos que la obra en la que nos afirmamos entrega lo mejor de la pluma del francés en torno al tema en cuestión bajo la óptica moral, debido a su formulación, precisión y consistencia.

3 Esta afirmación, por supuesto, puede ser matizada, puesto que en *Sí mismo como otro* no se da una preponderancia de la filosofía analítica, sino más bien se le atribuye un aporte objetivador, para luego traspasar dicho umbral, precisamente por su insuficiencia para abordar las cuestiones morales y las relativas a la pregunta por el quién de la acción. No obstante, el recurso resulta fundamental para acceder en forma plena a la temática desarrollada en la “pequeña ética”.

4 En los cuales decir es hacer. Caso emblemático y de largo aliento en el francés es la promesa: “Al decir prometo, hago el acto de prometer” (Ricoeur 1981, p. 14). Cf. Ricoeur (2013a, p. 119; 2013b, p. 164 - 172).

5 En términos de Ricoeur, “no queremos clarificar el lenguaje más que para analizar mejor la experiencia. Es pues un método que va del análisis de los enunciados al análisis de la experiencia” (1981, p. 135). Cf. Austin, J.L. (1972, p. 65).

presentando el discurso ético como un ‘discurso de la acción sensata’; segundo, porque el discurso ético no puede ser simplemente descriptivo y analítico, sino más bien, se presenta como el único discurso que se basta a sí mismo⁶. Es importante destacar que este discurso cuenta con nociones como las de virtud, fin, felicidad, las cuales implican nociones como las de norma y valor, por lo que en la medida que éstas últimas no encuentren su lugar y análisis propio dentro del discurso, no se podrá establecer la diferencia entre la acción arbitraria y la acción sensata⁷.

2. El agente como punto de partida de la responsabilidad

Si hay un elemento en el que confluyen todas las nociones referidas a la ‘red conceptual de la acción’ ese es el de agente. Ricoeur lo plantea así:

“a) La acción es <<de mí>>, depende de mí; está en el poder del agente; b) por otra parte, la intención se comprende como intención de alguien; decidir es decidirse a...; c) por último el motivo remite también a la noción de agente: ¿qué es lo que ha llevado a A a hacer X? ¿Cuál es la razón de que yo? ¿Por qué yo he?” (Ricoeur 1981, p. 59).

De hecho, a partir de la última pregunta contenida en el texto que citamos (“¿Por qué yo he?”) surge inmediatamente la primera vinculación, desde su conexión con la motivación, entre la noción de agente y el binomio causa-motivo⁸, una de las parejas aledañas a la ‘red’. Según Ricoeur, el agente es una especie ‘extraña’ de causa, puesto que pone fin a la búsqueda de la causa. Si nos preguntamos ¿Quién ha hecho esto? Respondemos, un tal. El mismo término ‘agente’ resulta ser significativo en sí mismo y, a la vez, inter-significante: comprender uno de los conceptos de la ‘red’ (en esta oportunidad, el de agente), implica comprenderlos a todos, comprendiendo uno por los otros (Ricoeur 1981, p. 29)⁹.

Así es como el agente puede ser a) objeto de referencia identificadora, b) objeto de adscripción de derechos y visto, además, como c) el que “puede”. Revisemos cada una de estas perspectivas.

6 Si bien Ricoeur muestra la estrategia metódica de partir por el camino objetivador del discurso analítico para luego esbozar su limitación frente a la pregunta antropológica, esto no quiere decir que dicho gesto metódico sea eludible en su propuesta, pues al recurrir a él en una primera instancia logra la claridad y profundidad pertinente para hacer frente a la segunda.

7 En este punto, Ricoeur distingue entre el plano de la filosofía de la acción y el de la ética, aludiendo a referencias tales como Aristóteles, Kant y Hegel (Ricoeur 1981, p. 26).

8 Para esta distinción ver *Lo voluntario y lo involuntario*, donde se examina su justificación fenomenológica.

9 Importante es destacar que la preocupación por los conceptos que conforman la ‘red’ siguen presentes en términos muy similares en su obra *Sí mismo como otro*, específicamente en los estudios tercero y cuarto, bajo los avances propios de una hermenéutica del sí.

a) El análisis del agente como objeto de referencia identificadora se nutre de la reflexión de Strawson en *Individuals* (1959), señalando a las personas como ‘particulares de base’ (en tanto requisitos últimos de identificación) con el mismo derecho que las cosas. Si fuéramos más allá de Ricoeur, las personas contarían con mayor derecho que las cosas, pues expresiones défticas o indexicales especifican objetos siempre en relación al hablante que los utiliza. Ricoeur dice al respecto:

“Un agente es ese tipo de sujeto lógico portador de ciertos predicados (pensar, imaginar, etc.) que no pueden ser predicados del cuerpo; permanece idéntico en la variedad de sus actos; puede ser re-identificado a lo largo del tiempo. Pertenecen de forma privilegiada a estos particulares de base los nombres propios y los pronombres” (Ricoeur 1981, p. 73 - 4).

No ahondaremos más en este punto puesto que a continuación, en la relación agente-acción, aparecerán mayores detalles del agente en tanto referencia identificadora.

b) Para abordar la perspectiva del agente en tanto objeto de adscripción de derechos, Ricoeur acude a H. L. A. Hart y su famoso artículo “The Ascription of Responsibility and Rights” (1948 - 1949). En este segundo estrato lógico, el hecho de atribuir una acción a un agente parece equiparable a la adscripción de un derecho en un juicio de forma jurídica. Justamente por esto recurre a uno de los filósofos del derecho inglés más respetados del s. XX. Hart, desde la lectura de Ricoeur, sostiene que “las proposiciones de la forma <<A ha hecho X>>... [son] tipos de decisiones semejantes a aquellas mediante las cuales un juez establece que un contrato es válido o que tal acto es un crimen y no un asesinato” (Ricoeur 1981, p. 74). No obstante, no es de fácil aceptación esta idea. En este caso, se asume que el criterio de adscripción se da sólo cuando una pretensión puede ser cuestionada y anulada, por lo que, en definitiva, a toda decisión legal ha de corresponder el poder ser derrotada o anulada, consignando esto mediante una decisión. Así es como la adscripción de una intención se corresponde al agotamiento de los procedimientos de *invalidación*: “Ser acusado es no tener ya excusas” (Ricoeur 1981, p.74), aun cuando ya no estamos considerando la relación, eminentemente causal, agente - acción, sino una relación trídica: agente adscriptor - acción - agente al que se la adscribe.

c) La tercera perspectiva posible para acercarnos a la noción de agente es ver a éste como el que “puede”. Es en este punto en el que se cruzan la noción de agente y *agency*, en tanto poder hacer. Ricoeur se afirma en R. Taylor para señalar que el poder hacer no implica en un sentido inmediato algún tinte ético ¿Por qué? La noción de *agency*

es vista como el concepto primitivo de causalidad, no reducible a la causalidad física, puesto que no implica una ley general y tampoco “remite a acontecimientos dentro de una secuencia sin fin, sino a agentes dentro de un análisis finito; implica el poder hacer, distinto de la sucesión regular; constituye una implicación interna irreductible a la contingencia lógica entre la causa y el efecto” (Ricoeur 1981, p. 75).

En el marco de la descripción que nos proponemos hacer del término agente para desde él saltar a la noción de responsabilidad, creemos fundamental revisar cómo éste se vincula con dos nociones fundamentales de la ‘red’: la noción de acción y la de intención. Partamos con la primera.

Al momento que se le asigna una acción a alguien se le identifica, en primer lugar, como el sujeto de la acción. Si nos preguntamos ¿de quién es la acción? O ¿A quién pertenece? Respondemos a tal o cual, o bien, no a tal. En este punto, como en muchos otros dentro de su uso de la corriente analítica, y tal como ya señalamos, Ricoeur se afirma en los postulados de Strawson presentes en *Individuals*. La asignación de la que se habla corresponde a uno de los tipos de acto referencial que procede a una identificación singular: cuando se atribuyen acciones a un agente, se predicán estas acciones de uno de los tipos de “particulares de base”, en este caso, el que constituyen las personas. Por lo tanto, al decir que es posible predicar acciones de las personas y no de cuerpos, señalamos que los particulares de base, utilizando el lenguaje strawsoniano, a los que nombramos con el término ‘personas’ son irreductibles a los particulares de base que llamamos ‘cuerpos’¹⁰. Por lo tanto, “el agente es el tipo de sujeto lógico que es al mismo tiempo uno de los dos tipos de particulares de base para cualquier referencia identificadora” (Ricoeur 1981, p. 61)¹¹.

Al margen de esto, no resulta evidente la identificación de un agente con una acción. Es más; es posible observar algunas ocasiones en las que se torna compleja dicha operación. Explicaremos cuatro de ellas con el fin de aclarar el problema de la acción y su relación con el agente:

10 Utilizamos el término ‘persona’ tal como Ricoeur lo toma de Strawson: “Se nombra a la persona como sujeto *indivisible* (tal persona ha hecho tal cosa y no su mano) y como sujeto *idéntico* (el que ha hecho tal cosa es el mismo que ha hecho tal otra) y como sujeto *pre-identificable* (el que hizo eso ayer es el mismo que hoy lo justifica)” (Ricoeur 1981, p. 61).

11 En vistas de esto, y para complementar nuestro análisis, Ricoeur considera que se está en condiciones de remitir al análisis de la noción de agente todo lo referido a la relación agente-sujeto y agente-predicado. En el primer caso, relación agente-sujeto, podemos designar al agente a través de un nombre propio (Daniel), a través de una descripción definida (tal o cual), o a través de pronombres personales (yo, tú, él). Ricoeur destaca que en lo que concierne a los pronombres personales, la atribución de una acción a alguien no privilegia a ninguna de las personas, explicando que es sólo con los enunciados performativos como aparecerá la diferencia entre las personas. En el segundo caso, agente-predicado, aún no se refiere al acto locucional de Austin o al *propositional act* de Searl, específicamente a la relación de la referencia con la predicación.

- a) Las acciones ‘básicas’, tomadas a partir de las reflexiones de Danto (1965), no se presentan como problemáticas, ya que la acción es atribuida de manera directa en orden al valor de las acciones en tanto signos indicativos; son expresiones gestuales que facilitan una lectura inmediata del autor. No se pregunta quién ha levantado el brazo.
- b) No obstante, las acciones “complejas” constituyen un verdadero problema. Éstas se entienden como ‘aquellas que producen efectos sobre cosas’, por lo que corresponden al sentido ordinario de actuar. Como se actúa sobre algo, se dice que actuar es causar un cambio. Aquí surge un punto importante para nuestro desarrollo: Ricoeur plantea la idea de que en tanto que una acción es idéntica a sus consecuencias se dice que el agente es el autor no solamente del gesto iniciador de la misma, sino también de sus efectos secundarios, lo que genera el problema de la atribución de la acción. El autor no está presente en las consecuencias más lejanas de la acción primera¹².
- c) Otro problema, complementario por cierto, aparece en el contexto de que una acción no sólo expone un encadenamiento de acciones individuales; también entrelaza acciones colectivas.

La atribución de una acción es particularmente más compleja cuando más de un autor está presente en la acción global.

Teniendo presente estos elementos, podemos ahondar ahora en la relación subyacente entre agente e intención.

3. A la luz de la relación intención-acción: la responsabilidad

Ricoeur plantea como idea directriz de esta relación que “asignar una acción a alguien es decir que él [el agente] es el portador de la intención. Inversamente, la intención lleva la marca de la persona. Es lo que se quiere decir cuando se *imputa* la acción de alguien: se le atribuye la intención” (Ricoeur 1981, p. 63). El propio Ricoeur destaca en el texto en cursiva el término ‘imputa’ y este hecho no es casual. En el marco de nuestro estudio, esta noción se tornará fundamental para adentrarnos en la noción de responsabilidad desde el agente. Pero antes de hablar de esto resulta sumamente importante hacer una precisa mención sobre la intención, con tal que se torne aprehensible la noción de imputación.

12 Ricoeur entrega ciertas luces al problema: “Es mediante un acto específico como se le asigna al autor una acción que se ha separado de él. El autor es el que tuvo la iniciativa, es decir, el que comenzó” (Ricoeur 1981, p.62). Más adelante plantea la idea en otros términos: “Las dificultades comienzan cuando hay que vérselas con acciones complejas que forman una cadena; hasta aquí se entiende la responsabilidad del agente”(Ricoeur 1981 ,p. 74). Para este asunto es de especial utilidad la concepción davidsoniana de la acción, de acuerdo a la cual una acción puede ser especificada (descrita) por sus consecuencias causales que se extienden y ramifican en el tiempo (efecto acordeón) y que son imputables al agente (causalmente), aun cuando no le sean desde el punto de vista de su “responsabilidad” (en particular cuando esas especificaciones causales proveen descripciones no-intencionales de la acción).

La intención se sitúa como un concepto clave dentro de la red conceptual, junto al motivo y al agente, y en la extensa amalgama de usos del término intención aceptados como significativos, la relación acción-intención se torna esencial: la intención designa el carácter de la acción, pero no un carácter cualquiera, sino un carácter fenomenológico, un “carácter de ser intencional” (Ricoeur 1981, p. 40). Al margen de esta condición, sólo en la dialéctica pregunta y respuesta es donde cobra valor la noción: en aquellos momentos en que es posible formular la pregunta ¿qué está haciendo? ¿por qué lo hace?, con lo que queda en evidencia que para el observador externo la intención carece de valor semántico. En esta situación de interacción e interlocución desplegada en el juego de preguntas y respuestas es cuando aflora el aporte de E. Anscombe. Ella distingue tres usos válidos de la palabra intención “[a] tengo la intención de hacer tal o cual cosa; [b]) he hecho esto intencionalmente; [c]) esta cosa ha sido hecha con tal o cual intención” (Ricoeur 1981, p. 41). Revisemos sucintamente cada uno:

a) *Tengo la intención de hacer tal o cual cosa.* Este uso genera un llamado a buscar el sentido del término en frases en las que no se menciona la acción. Anscombe rechaza este uso, no por el análisis proposicional aplicado a la intención, sino por el criterio psicológico en el que se desvanece el aspecto lingüístico. En este sentido, Ricoeur prefiere, afirmándose en Anscombe y *Las investigaciones filosóficas* de Wittgenstein (1999), partir de lo que se dice hacer intencionalmente y no de lo que alguien dice que tiene la intención de hacer.

b) *He hecho esto intencionalmente.* En palabras de Ricoeur, “el segundo uso de la palabra intención sitúa la intención como epíteto de la acción; por tanto es ésta la que primero se nombra y la que a continuación se califica de intencional” (1981, p. 42)¹³. En este caso, la noción de intención entrega tentativas respuestas a la interrogante del por qué, aun cuando todas ellas dejan fuera la causa, por lo que al momento de hablar de una acción intencional se excluye el hecho de que ésta sea clasificable bajo esta óptica, dejando fuera una cierta explicación, la de causa en este caso. Pero esto no se agota en este punto; hay que visualizar, además, el factor que implica la dimensión temporal de la acción. Aquí es donde entra en juego la noción de motivo, noción que se presenta como clave para la interpretación de Ricoeur en torno a la intención ¿Por qué? El motivo dirige la atención al pasado, mira atrás, perfilando la acción en tanto que da cuenta de algo que ha sucedido¹⁴. Por esto es que los motivos pueden dar razón en torno a las acciones, lo que no implica que determinen una acción, entendiendo esto último en el sentido de ‘causar una acción’. Así es como el francés ve en este uso del término intención lo primordial, vinculando el concepto de motivo con el de interpretación, el *Verstehen* alemán, propio de la tradición hermenéutica principalmente; “al explicitar

13 Cf. Anscombe (1991, p. 69 - 70).

14 Cf. Ricoeur (1981, p. 43, 49 - 59).

mi intención por los motivos, intento menos dar una explicación cuanto ofrecer una significación, hacer inteligible a otro y a mí mismo; eso es interpretar: considerar algo como esto o aquello”, dice Ricoeur (1981, p. 44). El matiz que destaca esto da cuenta que la intención está presente en todos los casos en los que la alegación a una intención implica una argumentación o discusión, especialmente cuando alguien ‘argumenta contra...’¹⁵.

c) *Esta cosa ha sido hecha con tal o cual intención*. De la propia estructura discursiva del término intención en este tercer uso surgen las consecuencias lógicas. Expresado en forma lógica “*hacer p de forma que q, o incluso es procurar q al hacer p*” (1981, p. 46). Esta tercera formulación expone una arista nueva, el sentido estratégico de la acción, lo que hace que una acción logre ser considerada en tanto significando una intención; aquí cobra fuerza la expresión ‘con objeto de...’, en tanto que es posible mencionar una acción posterior la cual surge en base a la acción presente.

4. La responsabilidad en el plano jurídico

Con esto presente, revisemos sucintamente los aportes que Ricoeur toma y discute con H. L.A. Hart, G. Pitcher y J. Feinberg, enmarcados en la problemática de la imputación y la responsabilidad. Partamos con el primero.

En este punto pretendemos “esclarecer el juicio de imputación por el juicio de responsabilidad bajo su forma moral, incluso jurídica” (Ricoeur 1981, p. 63). Y esto es así no sólo para Ricoeur, sino, y probablemente con mucha más fuerza, para nuestro discurso, si es que queremos visualizar de qué manera la responsabilidad se sitúa como noción limítrofe entre los ámbitos de la acción y el de la ética. De hecho, desde el tratamiento de la filosofía de la acción, el acercamiento más certero a un tratamiento de la noción de responsabilidad se obtiene a partir de estas discusiones, que parten con Hart y que desembocan en Feinberg.

Tal como hemos señalado anteriormente, Hart propone, en términos generales, que para interpretar las proposiciones del lenguaje ordinario del tipo ‘él ha hecho esto’, se debe relacionarlas con decisiones jurídicas tales como las del juez cuando instaura que tal cosa es un contrato válido, *que tal cosa es un crimen y no un asesinato*. En este sentido, y para asegurar la neutralidad sin carga ética de las decisiones, el paso de proposiciones del lenguaje ordinario a decisiones jurídicas se da a través de proposiciones del lenguaje que transfieren, reconocen, reivindican, confieren y atribuyen derechos, teniendo la forma ‘esto suyo, vuestro, mío’. Así es como las decisiones jurídicas tomadas al modo de Hart pueden ser consideradas como verdaderos paradigmas de las proposiciones del lenguaje ordinario, revelando

15 En este punto convergen los hombres fuertes de las tradiciones aquí tratadas: por un lado, Heidegger (2009, p. 91 y 169), y por otro Wittgenstein (1999, p. 136).

su condición particular consistente en adscribir (*ascribe*) y no en describir (*describe*). Ricoeur toma como hipótesis las ideas de Hart a fin de establecer cómo a partir de las decisiones jurídicas podemos obtener algunas claves respecto de la imputación, y a través de ella, de la responsabilidad del agente en las acciones. Por lo tanto, se propone ahora transitar desde las formas fuertes a las débiles; o sea, partir de los conceptos legales a los conceptos éticos, puesto que, buscando un criterio de adscripción, reconoce en los enunciados jurídicos el poder ser cuestionados mediante “hechos alegados, bien apelando a circunstancias que tienen el poder de debilitar, atenuar, incluso anular la reivindicación de un derecho o la acusación de un crimen” (Ricoeur 1981, p. 63). *To defeat* nombra Hart al efecto sobre la acusación o la reivindicación, y *defeasible* a la particularidad del juicio legal de ser susceptible a este tipo de cuestionamiento y de fracaso¹⁶. Esto lleva a Hart ineludiblemente a señalar que las acciones susceptibles de ser adscritas también son las que son susceptibles de ser invalidadas (*defaites*).

Si prestamos atención a esta argumentación, no es complicado atisbar que “el criterio de la adscripción de responsabilidad es la admisión o no de las cláusulas de invalidez” (Ricoeur 1981, p. 65). De esto se desprende que la decisión judicial sea justamente una decisión: a) al momento de señalar que esto es un contrato válido, esto es un crimen; b) ésta decisión no es verdadera o falsa; es buena o mala. Lo interesante de esto es cuando surge la pregunta “¿Hasta qué punto es la llave de las proposiciones de acción la decisión judicial implicada en la adscripción legal de responsabilidad?” (Ricoeur 1981, p. 65.). En expresiones tales como ‘esto es mío’, ‘esto es suyo’ parece no ser complicado demostrar que esto se da como se presenta, considerando que dichas proposiciones no dan cuenta de nada, sino más bien reconocen un derecho (son decisiones); el problema surge cuando nos preguntamos por lo que ocurre con expresiones del tipo ‘él ha hecho esto’. Hart al menos apoya su argumento en la afinidad de expresiones tales como ‘esto es suyo, tuyo, mío’ con expresiones de la talla de ‘esta acción es suya, tuya, mía’. Hasta acá Ricoeur toma los puntos de Hart, puesto que se hace visible la complejidad de extender los caracteres de la decisión judicial a expresiones del tipo ‘A a hecho X’. Por esto, intentando avanzar en la aparente aporía, recurre ahora a G. Pitcher (1960).

Intentando completar los espacios dejados en los postulados de Hart, Pitcher, al contrario de Hart, objeta que esta extensión supone que en tales frases se imputa una responsabilidad:

“Decir que alguien es responsable, bien de ejecutar una tarea, un trabajo, una obligación, bien de cuidar de lo que está a su cargo, bien de aceptar las consecuencias
 16 Se ha impuesto en el lenguaje de la teoría del derecho en castellano las nociones de “derrotar”, “derrotable” y “derrotabilidad” para referirse a esta particularidad de las adscripciones, imputaciones y otro tipo de “razones” jurídicas.

de lo que ha hecho, es decir que merece una censura o un castigo. Ser responsable es ser censurable o castigable; solo las acciones malas lo son, es decir, las acciones enunciadas en <<verbos de condena>>; de tales acciones sólo es legítimo decir, con Hart, que puede invalidarse el cargo; pero es preciso que primero sean censurables” (Ricoeur 1981, p. 66).

El último llamado de Ricoeur en este aspecto es el solicitado a J. Feinberg (1974). En una primera aproximación, Feinberg afirma con Hart la idea de que no se puede acusar a alguien más que de acciones culpables para las cuales puede haber excusas, por lo tanto, es susceptible de ser acusado sólo aquel que de la misma forma puede ser considerado excusado: “Ser declarado responsable es haber agotado sus medios de defensa según los criterios sociales, morales y legales admitidos” (Ricoeur 1981, p. 67). No obstante, Feinberg tiene pretensiones mayores; procura separar el elemento casi-judicial, intentando encontrar un sentido que haga posible la extensión de la responsabilidad más allá de los confines del ámbito jurídico, pero ¿de qué manera? Interpreta Ricoeur: “Lo que puede ser censurado es en primer lugar lo que puede ser <<retenido contra>> alguien (*can be charged to one*), por tanto <<registrado en algún informe¹⁷>> (*record*)” (Ricoeur 1981, p.67)¹⁸.

Cuando se revisa la discusión *precedida*, parece complejo aún responder a la pregunta por si ésta nos permite finalmente algún tipo de acceso al sentido de frases no-acusatorias. En definitiva, esta extensión de ciertos usos de la noción de responsabilidad en el lenguaje ordinario que no tienen que ver con la acusación, sí que refieren a la causalidad, siendo el primer caso en que se mezclan responsabilidad y causalidad; de hecho, bajo ciertos usos, es factible ver que la asignación de causalidad supera la acción humana y se orienta a acontecimientos naturales. Por ejemplo, cuando hablamos del calentamiento global del planeta como responsable de los cambios climáticos en determinadas zonas del mundo. A propósito de este argumento, destaca Ricoeur, Feinberg habla de la adscripción de causalidad:

“asignamos la causalidad en términos de responsabilidad cuando tomamos conciencia de eso que la asignación de una causa llama una especie de decisión: en

17 Ricoeur en este punto habla de *informe* en el sentido formal, en tanto ligado a instituciones que “dan notas, puntos, unidades de crédito o el descrédito, de mérito o demérito” (Ricoeur 1981, p. 67-8). Eso sí, existe un equivalente no-formal de éste, la reputación, que se presenta como base de la censura. Por lo tanto, al momento de denegar o invalidar una acusación es posible demostrar que una acción no puede ser registrada y, por lo mismo, “cargada en la cuenta moral de una persona” (*idem*).

18 Aquí es útil el lenguaje de Robert Brandom: lo que se te censura es lo que se carga a tu cuenta deóntica –cuyo estado es registrado- y que puedes aliviar (descargar) por medio de las excusas.

efecto, dentro del abanico de los candidatos al título de causa, seleccionamos aquel que nos importa, nos interesa por una razón u otra, en general aquel sobre el que podemos actuar, sobre el que se nos ocurre que podemos manejar o manipular” (Ricoeur 1981, p. 68-9).

No obstante, según Ricoeur, el problema de este uso del término ‘responsabilidad’ es que “prueba demasiado”: se está en búsqueda de un sentido no-condenatorio de la responsabilidad de las acciones humanas y se termina cayendo en un sentido no-humano de la responsabilidad, el cual se presenta como válido para acciones y acontecimientos. En este marco, dos preguntas aquejan nuestro análisis. Con la sutileza correspondiente, Ricoeur las presenta de la siguiente manera:

“¿Será el concepto ordinario de responsabilidad ya demasiado estrecho, cuando va unido a la censura, ya demasiado amplio cuando cubre todas las asignaciones de causalidad tributarias de un juicio selectivo y relativas a algún interés? Si las acciones y los acontecimientos son así justificables de la misma asignación causal, ¿encontrará lugar la diferencia relativa a la naturaleza de los sujetos identificados?” (Ricoeur 1981, p. 69).

Por supuesto que aquí nos vemos expuestos a lo que, en innumerables pasajes, y no sólo en *El Discurso de la acción*, sino que en todo su trabajo, Ricoeur plantea como la pregunta fundamental de su despliegue filosófico: ‘¿quién?’ Pregunta que alude directamente a la identificación de un sujeto del tipo de “particulares de base” (siguiendo con el lenguaje strawsonian) que nombramos personas.

En vistas de esto, aparece una segunda relación en la que se entrecruzan responsabilidad y causalidad y que, por cierto, resulta ser la más atractiva para nuestro estudio. Cotidianamente se dice que ‘alguien es responsable de las consecuencias de sus actos’. Dicha expresión se dice de todas aquellas acciones que se presentan con un cierto grado de complejidad suficiente para poder distinguir fases en ellas, y poder establecer que la fase inicial causa la fase final. Siendo esto así, podemos describir de dos formas la acción:

1. Describir la acción como un *todo* y expresarla bajo esos términos, esto es ‘A a hecho X’ (por ejemplo, educar).
2. Describir la acción expresando tan solo la parte inicial de la misma y llamar ‘efecto’ a la parte final de esta (‘a’ = enseñar un contenido y ‘b’ =hacer aprender al estudiante)¹⁹.

19 Pero cabe concebir, en línea con Anscombe, que ambas expresiones describen el mismo evento (no dos fases de una serie causal). Eso te permite lidiar con la “complejidad”. Para un en-

En este segundo caso es posible señalar que 'a' ha causado 'b' (causado el proceso de aprendizaje). Ésta última representa la estructura compleja de la acción que permite adscribir la responsabilidad en términos de causalidad. Curiosamente, Feinberg (1974) distingue entre la adscripción *of casual agency* de la adscripción *of simple agency* en el caso de que la acción no implique componente causal alguno. El problema que radica en este ejemplo es que se puede dudar de hablar respecto a responsabilidad en la adscripción *of simple agency* ¿por qué? Designar un sujeto de la acción es siempre identificarlo.

De esta manera, contamos con tres operaciones distintas: a) *seleccionar* una acción interesante entre los otros candidatos a la causalidad; b) *identificar* un 'particular de base' como persona; c) *imputar* de culpa una acción. Por lo tanto, cuando se enuncia la expresión 'A a hecho X' se ejecutan las tres:

"a) las personas son causas interesantes; en el juego complejo de los acontecimientos, juegan un papel concreto; en la sinfonía causal son causas destacables; por tanto es posible actuar sobre ellas censurándolas o animándolas; se les puede poner impedimentos o refuerzos mediante adiestramiento, educación, amenaza y recompensa; b) por otra parte, las personas son sujetos de referencia específica, a saber, uno de los tipos de <<particulares de base>>; c) por último, las personas pueden ser acusadas y pueden excusarse" (Ricoeur 1981, p. 70).

Cabe la posibilidad de dudar si está presente la tercera operación. Frente al cuestionamiento, Ricoeur establece, afirmado en Hart, que sí está presente puesto que, aun cuando no esté explícita, está ahí en grado cero: "la adscripción de responsabilidad es siempre una acusación virtual, pero puede estar no-marcada... Toda acción puede tener efectos buenos o malos o neutralizados; pero neutro no significa privado de rasgos éticos" (Ricoeur 1981, p. 71). Con el concepto de imputación bajo el presente tratamiento, damos paso desde la noción de responsabilidad desde una mirada de la filosofía de la acción a una *aproximación* ética de la misma. En síntesis, podemos establecer que un agente *ha* realizado una acción cuando 1) existe una causa destacable (como las acciones complejas ya tratadas), 2) el autor es identificable (*agency*) y, 3) se le puede imputar la acción (siendo esta última alabable o censurable), aun cuando pueda parecer más razonable categorizar esto bajo la etiqueta "intencional bajo una descripción", donde esto quiere decir que la acción es la conclusión de un razonamiento práctico.

foque alternativo, que admite esa complejidad, véase Goldman *A theory of human action* (2015).

5. En vistas a la responsabilidad en el plano de la reflexión moral.

El concepto de imputación resulta ser así capital para establecer el traspaso de un ámbito a otro. Ricoeur lo revisa desde el plano de la acción hacia el ético, sin antes considerar su anclaje jurídico. Por esto es que la definición jurídica de responsabilidad marca un precedente importante para lograr el desplazamiento desde este plano al moral. Ricoeur (2003, p. 49), para mostrar esto, se afirma en el código civil y penal francés de su tiempo. Expresa que la responsabilidad desde el c. civil se caracteriza por “la obligación de reparar el daño que se ha causado por su falta y en ciertos casos está determinada por la ley”; en el caso del código penal se destaca como la “obligación de soportar un castigo”. ¿Qué es lo relevante de estos antecedentes? La noción de obligación, que, en definitiva, es la obligación de reparar o sufrir una pena. Por lo tanto, bajo esta óptica, es responsable todo aquel que esté sometido a estas obligaciones. Incluso, si observamos el término ‘responsabilidad’ como adjetivo, podemos apreciar en sus distintos usos que permanece subyacente a ellos el carácter de obligación: “somos responsables de nuestros actos, pero también responsables de los otros en la medida en la que son puestos a nuestro cargo y cuidado, eventualmente mucho más allá de esta medida” (Ricoeur 2003, p. 49). Claramente, estos usos del término colaboran a entender cómo la responsabilidad se presenta como obligación desde el plano de la reflexión moral.

Curiosamente, para esclarecer el término ‘responsabilidad’ debemos acudir al término ‘imputación’, re-estableciendo la relación con la filosofía de la acción ¿Por qué? Justamente en la imputación se da una vinculación directa con la obligación, en la que “la obligación de reparar o de sufrir una pena no constituye más que un corolario o un complemento que se puede situar bajo el término genérico de retribución” (Ricoeur 2003, p. 51). Imputar, desde las fuentes de Ricoeur, se entiende como el “atribuir a alguien una acción reprobable, una falta, y por ende, una acción confrontada y previa a una obligación o una prohibición que esta acción infringe” (Ricoeur 2003, p. 51). Bajo este marco, dicha cita deja bastante explícita la relación de cómo desde la obligación o desde la prohibición de hacer, mediando entre la infracción y la reprobación, el hecho de imputar lleva al de retribución en tanto que obligación de reparar o sufrir una pena. No obstante, Ricoeur toma en cuenta otra definición que es mucho más próxima a nuestros fines respecto del desvelamiento del término ‘responsabilidad’ a propósito de la imputación: “Imputar una acción a alguien es atribuirle tal acción como su verdadero autor, ponerla – por así decirlo - en su cuenta y convertirlo en responsable de ello” (Ricoeur 2003, p. 52). Ésta referencia resulta fundamental para establecer la derivación que va desde el atribuir al retribuir; en este caso, atribuir la acción a alguien como su verdadero agente. Pese a que se pueden tener ciertas dudas sobre el nexo entre responsabilidad e imputación, es claro que se da una cierta aproximación

entre una “tentativa de desmoralización de la raíz de imputación y [la] tentativa de remoralización del ejercicio de la responsabilidad” (Ricoeur 2003: p. 58)²⁰. Al margen de esto, el paso definitivo se da cuando establecemos los distintos *objetos* a los que se dirige la responsabilidad tanto desde el plano jurídico como moral. Un autor es responsable, en la dimensión jurídica, de los efectos de su acción (lo que contiene, por cierto, los daños causados); en cambio, un autor es responsable de otro hombre, del prójimo, desde el plano moral.

Tan sólo para dejarlas enunciadas, señalaremos los dos desplazamientos que se realizan con el tratamiento moral del término ‘responsabilidad’. Partamos por el primero. No es posible reducir la responsabilidad a un juicio emitido en torno a la relación agente (en tanto sujeto de la acción) - efectos de él en el mundo. Ésta relación es posible extenderla desde el autor de la acción a aquel que la padece, por lo tanto, el paciente de la acción. Es así como *el otro* logra situarse como objeto de preocupación, llegando a ser responsable porque somos responsables del prójimo. En segundo lugar, el siguiente desplazamiento cobra sentido con la idea de extensión ilimitada de alcance de la responsabilidad (tema del que ya hablamos anteriormente en términos de filosofía de la acción), problemático por sí mismo evidentemente. Al margen de que Ricoeur también afronta este desafío, el cual excede este estudio, creemos fundamental señalar que nuestro autor propone como salida equilibradora de éste la virtud de la *phrónesis* ¿Por qué? Frente a la radicalización del problema entre la acusación y la reparación, esta virtud se presenta como un criterio reflexivo para pensar los límites y defectos propios de la extensión del alcance del término responsabilidad.

6. Conclusión

Luego del desarrollo *precedido*, creemos fundamental destacar el esfuerzo de Ricoeur por compatibilizar dos disciplinas *teóricas* (filosofía de la acción y ética), que si bien a primera vista pueden verse lejanas, se co-pertenecen en el diálogo circunscrito por nuestro autor bajo la óptica del término ‘responsabilidad’. Además, parece fundamental presentar cómo Ricoeur no solamente las ve cercanas, sino también, vinculantes en tanto que la primera se sitúa como base teórica de la segunda. Destacable también resulta el diálogo entre disciplinas que parecen distantes como lo es la filosofía analítica (a través de su análisis lingüístico), la fenomenología (en su búsqueda del sentido de las experiencias) y la hermenéutica (como posibilidad de interpretación de un fenómeno, en este caso, la responsabilidad). Por supuesto, esto no deja de plantear problemas: el más evidente es el de sus métodos respectivos, tema

20 Cf. Ricoeur (2003, p. 49 - 53). No obstante, destaca como un intento fundamental de desmoralización para el análisis de la misma el llevado a cabo por la teoría de la adscripción elaborado por Strawson, abriendo una “investigación moralmente neutra del obrar”.

que nuestro autor toma a su favor, señalando que se mueven en planos distintos y, por lo mismo, complementarios.

Al margen del esfuerzo ricoeuriano, creemos que la deuda frente al ensamblaje de los planos parece fresca aún, incluso tras el intento de este ensayo, puesto que el tratamiento del término 'responsabilidad' supera con creces estos dos ámbitos (el de la acción y el de la ética), contando con aportes que parten desde la ciencia jurídica, la ciencia política, incluso, ciencias como la economía, entre otras.

Aun cuando la deuda siga pendiente, nuestro estudio, al menos tentativamente, pretende colaborar al desarrollo y a la fecunda discusión frente a los desafíos contemporáneos que presenta dicha problemática.

7. Bibliografía

Agís, M. (2011): *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Madrid, España: Fundación Emmanuel Mounier.

Anscombe, G. E. M. (1991): *Intención*. Madrid, España: Paidós.

Austin, J.L. (1972): "Alegato en pro de las excusas", *El lenguaje común. Ensayos de filosofía analítica*. Madrid, España: Tecnos, pp. 58-83 [Publicado originalmente en "Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 57 (1956 - 1957), pp. 1-30].

Danto, A.C. (1965): "Basics Actions", *American Philosophical Quarterly*, Pittsburgh (2), N 2, pp. 141-143.

Feinberg, J. (1974): "Action and Responsibility", *Doing and Deserving. Essays in the theory of responsibility*. Princeton, EE.UU, New Jersey: Princeton University Press.

Ferrer, Santos (2005): "La articulación entre los discursos de la acción en Ricoeur", *Revista Investigaciones fenomenológicas*, N 4, pp. 147 - 166.

Goldman, A. (2015): *A theory of human action*. Princeton, EE.UU, New Jersey: Princeton Legacy Library.

Hart, H. L. A. (1948 - 1949): "The Ascription of Responsibility and Rights", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 49, pp. 171-194.

Heidegger, M. (2009): *Ser y tiempo*. Madrid, España: Trotta.

Martínez Sánchez A. (2000): "La filosofía de la acción de Paul Ricoeur", *Revista ISEGORÍA. Revista de filosofía moral y política*, N 22, pp. 207 -227.

Pitcher, G. (1960): "Hart on Action and Responsibility", *The Philosophical Review*, Vol. 69, No. 2, Apr, pp. 226-235.

Ricoeur, P. (1981): *El discurso de la acción*. Madrid, España: Cátedra.

_____ (2003): "El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico", *Lo justo*. Madrid, España: Caparros editores, pp. 49 - 74.

_____ (2013a): *Sí mismo como otro*. Madrid, España: Siglo XXI.

_____ (2013b): *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Ciudad de México,

ISSN 0717 - 7801

México: F.C.E.

Strawson, P. F. (1959): *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres, Inglaterra: Methuen.

Wittgenstein, L. (1999): *Investigaciones filosóficas*. Madrid, España: Altaya.

**BUSCAR A DIOS. HEIDEGGER INTERPRETA EL LIBRO X DE *CONFESSIONES*
FINDING GOD. HEIDEGGER INTERPRETS BOOK X OF *CONFESSIONES***

Claudio César Calabrese.
Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes,
Departamento de Humanidades.

ccalabrese@up.edu.mx

[Fecha de recepción del artículo: 14 de junio de 2017]
[Fecha de aprobación del artículo: 07 de septiembre 2017]

Resumen

Centramos nuestro trabajo en dos aspectos del texto de Heidegger. Por un lado, postulamos que la interpretación del pensamiento de san Agustín, que se constituye a partir de la no distinción filosofía - teología, ha calado en la sintonía fina de las determinaciones de Heidegger en la "busca de Dios" (*die Gott-Suchen*) y en la delimitación de la fenomenología como "acceso" (*der Zugang*). Por otro lado, con las determinaciones que establece el contexto metodológico antes mencionado, la memoria es un espacio de lo sagrado desde el que puede pensarse la divinidad. Dios es, en sí mismo, lo sacro, lo que significa que las realidades se vinculan con lo sagrado, a partir de las propiedades que le son inherentes: hay una continuidad natural entre las características propias y la manifestación en ellas de lo sagrado. Olvidar refleja que la busca de la felicidad, en tanto huella frágil de Dios, debe efectuarse mediante una experiencia menguada de aquella *vita beata*. En este sentido, buscar a Dios es, para Heidegger, lo intrínsecamente sagrado, en tanto realidad superlativa que ha marcado la memoria a su paso.

Palabras clave: San Agustín, teología, fenomenología, sagrado, Heidegger.

Abstract

We focus our work on two aspects of Heidegger's text. On the one hand, we postulate that the interpretation of the thought of St. Augustine, which is constituted from the non-distinction of philosophy and theology, has penetrated the fine tuning of Heidegger's determinations in the "search for God" (*die Gott - Suchen*) and in the delimitation of phenomenology as "access" (*der Zugang*). On the other hand, with the determinations established by the methodological context mentioned above, memory is a space of the sacred from which the divinity can be thought. God is, in himself self, sacral, which means that the realities are linked to the sacred from the properties that

are inherent to it: there is a natural continuity between the characteristics themselves and the manifestation in them of the sacred. Forgetfulness reflects that the search for happiness, as a fragile trace of God, must be effected through a diminished experience of that *vita beata*. In this sense, to seek God is, for Heidegger, the intrinsically sacred, as a superlative reality that has marked the memory on passing.

Keywords: St. Augustine, theology, phenomenology, sacred, Heidegger.

1. Introducción

Podemos visualizar la importancia que la noción de Dios ha tenido y tiene en la historia de la filosofía con solo imaginar un arco entre “el creador difícil de hallar” del *Timeo* (28 c) de Platón (Ramis 2012, p. 41-68) hasta la tematización de “la muerte de Dios” en Nietzsche, pasando por las demostraciones de la existencia de Dios de san Anselmo o de santo Tomás.

En la presente reflexión, queremos poner énfasis en dos aspectos del texto de Heidegger que guían nuestro trabajo. Por un lado, postulamos que el pensamiento de san Agustín se constituye como tal a partir de la no distinción filosofía – teología y que tal indistinción, continuidad de su matriz neoplatónica, ha calado en la sintonía fina de las determinaciones de Heidegger a la fenomenología como “acceso” y a la “busca de Dios”; no hemos visto tratada con anterioridad esta cuestión, en la bibliografía que consultamos¹.

Por otro lado, la lectura de san Pablo y de san Agustín, que realiza Heidegger a la luz de Lutero, le permite definir su distancia de la metafísica griega y de su continuidad, la Escolástica. En esta perspectiva, el giro agustiniano *vitam beatam quaerere* conduce, en el *modus* de la interpretación de Heidegger, a distinguir lo sagrado² (núcleo de la vida como vida) de lo religioso, que se presenta indisolublemente ligado a aquella metafísica puesta en discusión.

Desde el punto de vista metodológico, seguimos la lectura de una lectura (Galzacorta 2026, p. 64). Esto significa que Heidegger lee a san Agustín, quien, a su vez, plantea una fenomenología en primera persona. Conviene insistir aquí en que la Fenomenología es un método y no una teoría del conocimiento: no tiene que resolver un problema sino llevarnos hasta él.

1 Cf. Bernhard Casper (2008): “L'esistenziale della *tentatio*” en *Heidegger e San Paolo*, Aniceto Molinaro, Roma: Urbaniana University Press, pp. 31-56. Costantino Esposito (1993): “*Quaestio mihi factus sum*” en *Heidegger di fronte ad Agostino*, Piccolomini – Pieretti, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 229 – 259. Philippe Capelle (2005): “Heidegger: Reader of Augustine”, en D. Caputo – J. Scanlon, *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 115-126. Jeffrey Andrew Barash (1996): “Le temps de la mémoire. À propos de la lecture Heideggérienne de Saint Augustine” en *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 60, pp. 104-112. Jeffrey Andrew Barash (2008): “Heidegger and the Metaphysics of Memory” en *Studia Phaenomenologica*, 7, pp. 401-409. Sylvain Camilleri (2008): *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)* Dordrecht -The Netherlands: Springer Scien (2010): Theodore Kisiel, “Notes for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-19)”, *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Edited by S.J. McGrath and Andrzej Wierciński Amsterdam/New York: Rodopi, pp. 312-313. John Caputo (1993): “Heidegger and theology”, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles Guignon, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 271 – 288.

2 En el trabajo consideramos sinónimos los adjetivos “sacro” (It. *Sacer*), “sagrado” (It. *Sacratus*) y sus sustantivaciones correspondientes (“lo sacro”, “lo sagrado”). Cf. Diccionario de la Real Academia Española, ss.vv (<http://www.rae.es/>)

Hacemos propio, en este punto, un pensamiento de Heidegger, que pertenece a una obra posterior a la que aquí nos ocupa, pero silenciosamente presente en ésta: “Lo antiguo (histórico) debe comprenderse y apropiarse en su sentido propio y no de otra manera (...)” (Heidegger GA 61, p. 193).

La lectura que realiza Heidegger es compleja, porque requiere hallar la sintonía fina de su comprensión de la hermenéutica y, al mismo tiempo, desde esta lectura, circunscribir su propio impulso interpretativo. Aquí advertimos dos núcleos: a) la auto-comprensión de la facticidad de la vida (“el puro existir”, en oposición a todo constructo intelectual), desde una fenomenología detallada del “yo” y b) la delimitación de la “ejecución” de aquella comprensión (Posada Varela 2016).

Consideramos que el punto b) establece la contribución más significativa de la presencia de Agustín en la constitución del programa del joven Heidegger; sin embargo, debemos apresurarnos a acotar la afirmación anterior, en el sentido siguiente: la lectura de san Agustín es para Heidegger un poderoso estímulo, que lo lleva incluso en ocasiones -como veremos inmediatamente- a reflexionar *contra* san Agustín.

Así como el Hiponense contempla el drama de la finitud del hombre desde un horizonte inseparablemente metafísico y teológico (Caron 2009), Heidegger, por el contrario, despliega una comprensión de la temporalidad humana afianzada sobre sí misma.

Dado que el tema de Dios es controvertido en Fenomenología y, aún más, en Heidegger, comenzamos por las siguientes precisiones: a) la existencia de Dios (Dios como Dios) es un problema que atañe fundamentalmente a la vida; b) aceptado el punto anterior, el joven Heidegger revisa críticamente la representación metafísica que de Dios hizo la escolástica, entre los siglos XII y XIV (el contrapunto con santo Tomás no es menos intenso porque no se haga referencia explícita de él, en el texto que nos ocupa).

Por ello, la Patrística (san Agustín, específicamente), muy próxima al hecho *Kerigmático*, expresa para Heidegger la posibilidad de concentrar los argumentos para la busca de Dios, diversos de sus representaciones³instauradas posteriormente (Dios como experiencia sacra antes que “cumplimiento religioso”).

La fenomenología se convierte para Heidegger en el dejar aparecer el *logos*: no intenta decir “algo” de san Agustín, sino pensar su lectura.

2. San Agustín en el proyecto filosófico del joven Heidegger

Desde el principio de su interpretación, Heidegger señala que la busca de Dios es problemática, porque ésta no gira entorno a un determinado contenido que responda a la pregunta sobre Dios, sino que tiene su punto de referencia en la busca de la vida feliz (*vitam beatam quaerere*).

Esto implica, por un lado, que Heidegger hace el siguiente correlato en

su interpretación: *Beata vita – vera beata vita – veritas – Gott* y, por otro, pone de manifiesto la dificultad de buscar y de encontrar esta correlación: “¿Cómo busco esto?”, (Heidegger GA 60, p.193). Si no hay un contenido específico, resulta decisiva “la ejecución”, es decir, cómo se despliega el proceso que culmina en una aproximación a la *vita beata*. Así entendemos la cita anterior de Heidegger, según la determinación de la línea ascendente que marca el propio Heidegger: *Beata vita – vera beata vita-veritas- Dios*.

“¡La busca y sobre todo la busca de Dios es problemática! Así que la pregunta gira en una teoría general de acceso, en realidad no rigurosamente existencial. *Beata Vita = vera vita beata = Veritas =Dios*. ¿Cómo puedo buscar esto? Para ello hay que tener de una forma o de otra *vita beata*, por su esencia, por su sentido. ¿Y cómo tengo esto?” (Heidegger GA 60, p.193 [Traducción propia])³.

Por esta razón no se trata de especificar el contenido, sino de determinar el camino de una teoría general del acceso. La busca de Dios es problemática: es una pregunta no enteramente existencial que no gira en torno a qué es el hombre. En Heidegger, no hay un arquetipo diverso del yo que busca, modelándose a sí mismo en ese buscar. Aquí Dios no actúa en el sentido bíblico ni suscita recuerdo; por el contrario, se trata de hallar lo que permanece de su paso, en tanto en el alma hay recuerdo de felicidad.

La pregunta que subyace a “¿Y cómo tengo esto?” (es decir ¿cómo recreo de una forma u otra el paso a la *veritas Dei* en mí?) recalca en quedar suspendido sobre la memoria como el abismo que ésta es. Permanecer suspendido sobre el abismo de la memoria y atreverse a recordar parece la única pedagogía –no rigurosamente existencial- para encontrarse con Dios. “No rigurosamente existencial” significa que la memoria no es fáctica en el sentido que se dice del hombre, pues de lo contrario no podría ser interpretada fenomenológicamente: la esencia de la memoria reside en su recuperación, aunque se deba agregar “hasta donde sea posible”, es decir, ateniéndose a su facticidad.

Por ello no hay contradicción, al menos para el joven Heidegger, entre buscar la esencia de la vida feliz y afirmar lo existente de la vida; es más: porque no se registra contradicción, se da la posibilidad del encuentro con Dios, sin teoría que intermedie, sólo vida pura.

Dentro de ciertos límites, los constituidos por la semántica en que se sustenta el pensamiento, la historia de cada hombre es un oscilar entre la vida espontáneamente

³ *“Das Suchen und vor allem das Gott-Suchen wird problematisch! Die Frage biegt also ab in eine allgemeine Zugangs- theorie, keine eigentlich streng existenzielle. — Beata vita = vera beata vita = veritas = Gott. Wie suche ich dieses? Dafür beata vita dem Wesen nach, seinem Sinne nach irgendwie haben. Und wie habe ich das?”*

vivida y la teoría que la comprensión reclama; por ello, Heidegger, a partir de la lectura de san Agustín, se ubica en el ámbito de su pre-comprensión.

¿En qué grado resultan estas posibilidades reveladoras del ser del hombre? Con suma sensibilidad y perspicacia filosóficas, la prosa de Heidegger hace un movimiento pendular entre lo que, con vocabulario aristotélico, podríamos denominar *enérgeia* y *entelékheia*; la verdad de Dios como rastro en la memoria debe dar cuenta de esta realidad no como extremos estáticos sino a partir de su oscilación entre uno y otro.

La problematicidad de la búsqueda de Dios en sí, y más específicamente *per recordationem*, consiste en que la indagación pregunta por el rastro de lo sacro, que es propiamente una experiencia, y entonces diverso de lo religioso, que resulta más una categoría institucional y sociológica (Otto 2004, pp. 116-134).

La organización social delimita o selecciona aspectos de lo sacro, lo sanciona con fuerza institucional, pero no define lo sacro en lo que éste tiene de insustituible; sólo aporta una distinción entre lo que es sagrado y lo que no lo es (lo profano).

Que lo sagrado se experimente primariamente como un sentimiento, en tanto reflejo subjetivo de lo que los griegos llamaron *hierón*, implica que la estructura de la comprensión resulte paradójica. El joven Heidegger, que sigue este decurso, está más próximo a la mística que a la religión, en el sentido que apuntamos más arriba. Años más adelante escribirá: “Sin embargo lo sacro es, en primer lugar, el espacio esencial de la divinidad” (Heidegger GA 9, p. 338 [Traducción propia]).

En la presente interpretación de Heidegger, la memoria es un espacio de lo sagrado desde el que puede pensarse la divinidad. Esta tesis, en definitiva, dice que Dios es, en sí mismo, lo sacro, lo que significa que las realidades se vinculan con lo sagrado a partir de las propiedades que le son inherentes: hay una continuidad natural entre las características propias y la manifestación en ellas de lo sagrado.

Si bien lo sagrado en el mundo es consecutivo de Dios, en Heidegger, esto se representa, al mismo tiempo, como *ratio cognoscendi* y como *ratio essendi*, es decir, la razón por la que un ser se distingue fenomenológicamente de otro y la razón por la que es lo que es.

“La búsqueda sólo puede ser ahora ‘per recordationem [...] oblitumque me esse adhuc teneam’, como si alguna vez la hubiese tenido de algún modo, la hubiese perdido, pero tan perdido que sé aún haberla perdido y, con ello, sé, de algún modo, de lo perdido mismo”. (Heidegger GA 60, p. 193 [Traducción propia]).

Olvidar sin perder los recuerdos completamente refleja que la busca de la felicidad debe efectuarse mediante una experiencia menguada de aquella *vita beata*, pues la acción divina no se percibe en la inmediatez. Se conserva, sin embargo, una cierta experiencia en lo íntimo de sí. Lo que en san Agustín es un reclamo de la naturaleza

humana, Heidegger lo lee como una huella frágil, que es necesario recuperar antes que se borre definitivamente.

Esta busca de Dios es intrínsecamente sagrada, pues es la realidad superlativa que ha marcado la memoria a su paso; por esta razón no es objeto de plegarias: la relación religiosa no es necesariamente una conexión con el núcleo de lo sagrado. Se plantea esto cada vez que se demarca la religiosidad como vía regia de aproximación a lo sagrado: se considera religioso un sentimiento o un rito en su grado de relación con lo sagrado.

Es significativo cómo Heidegger interpreta el pasaje siguiente de san Agustín:

Est enim gaudium quod [. .] datur [. .] eis qui te gratis [aus freien Stücken] colunt [. .]. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te [auf Dich hin, an Dir und Deinetwegen]; ipsa est, et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas orum non avertitur. (Conf., X, 22, 32; en GA 60, 197).

Podemos desglosar esta interpretación en tres momentos: a) la razón por la que no todos aspiran a la verdadera vida feliz; b) la consideración del individuo respecto de a) y c) cuándo y dónde se experimenta la vida feliz.

Veamos el modo en que ordena las cuestiones; en efecto, hay una situación preliminar de los que están junto a las otras cosas significativas del mundo y de ellos mismos. ¿Dónde está la delimitación de la vida feliz? El permanecer en el tiempo vulgar (“las cosas significativas del mundo”, *Bedeutsamkeiten der Welt*; GA 60, 197), que transcurre olvidando lo que está, justamente, “por-venir” (Fischer 2013, p. 388-389; Trawny 2016, p.25-28). No hay una maduración en la espera o, en otras palabras, no hay tiempo transfigurado en la memoria. El olvidar, señala Heidegger, es una mengua definitiva del tiempo en el que somos y de la verdad que ello comporta (GA 60, p. 197).

Por esta razón, el carácter existencial del sentido de ejecución o historia (necesariamente personal) del cómo, en que nos situamos en / ante la vida, nos remite a la temporalidad profunda o tiempo hecho vivencia; en este sentido, los diversos niveles semánticos de *tentatio* hacen expresiva la memoria de lo vivido (lo que no puede perderse de cada ahora).

Ahora bien, si la naturaleza del tiempo es estar en fuga, a la memoria individual se le impone la generalización de la medida y ésta es su paradoja central. La *tentatio* pone en movimiento, por su carácter eminentemente existencial, la ejecución: el tiempo es lo que el alma recupera en la memoria y que, justamente por ello, no se da en el mundo, sino en ese interior que llamamos “alma”.

La reacción ante la *tentatio* (Conf. X, 29, 40) consiste en el intento de mantenerse en los límites:

“Algo, pues, que solo pasa a estar ahí en su real nexo de ejecución. Tiene que haberse liberado existencialmente no en la ocupación de los contenidos en el grado del enfoque, sino en el nexo fáctico e histórico de ejecución, articulado de un modo determinado (Heidegger GA 60, p. 198 [Traducción propia]).

Und wie habe ich das? La facticidad resulta lo opuesto de la realidad, entendida ésta última como lo diverso de un yo. El “cómo” (*wie*) es justamente la existencia que se intenta poseer, pero la paradoja elemental consiste en que, si nos referimos a una vida que se da a sí misma, más que datos, que, por supuesto forman parte de su contenido, se verifica la estructura del existir, a partir de la cual es posible hablar de experiencia (lo que se quiere poseer del “cómo”).

Agustín se encuentra en el corazón de este modo de comprender la facticidad de la vida, la que está liberada de su propia historicidad (Thonhauser 2016, p. 352-357); esto significa que Heidegger no lee a Agustín en sede teológica (en el sentido escolástico del término), sino como aquello que simplemente se presenta: el cristianismo primitivo y una determinada experiencia de Dios. En esta perspectiva se muestra cómo el buscar de Heidegger se nutre de la experiencia agustiniana de Dios, pues la proximidad que se rescata del texto de *Las Confesiones* es aquella de ser.

Si bien la lectura de Agustín no queda resuelta dialécticamente, sí la relación de Heidegger con el Cristianismo primitivo, que resulta determinante para comprender la propia existencia como apertura al ser. El tácito contrapunto de Heidegger con la estructura de pensamiento de la Escolástica descansa en lo que constituye el centro de interés de la obra de Agustín (y, al mismo tiempo, su dificultad intrínseca), esto es, la indistinción entre filosofía y teología (Gilson 2003, p. 44-47, 314-318; Marion 2008). Ello, como ya hemos señalado, determina la apertura al ser como existencia, pues se expresa a partir de una reflexión personal, cuya hipótesis descansa en una exégesis permanente del *ego* (Marion 1989).

Esta fenomenología, que pone en el centro de atención al yo como “dado en el mundo”, deja en claro el papel provisorio de toda elucidación, por la misma finitud del sujeto que determina de modo necesario la temática de apertura de tal fenomenología (Vieillard-Baron 2009, p. 355-368).

Como señala Sylvain Camilleri (2008, p. 36-55), el Cristianismo primitivo resultó para Heidegger apto para una aproximación hermenéutica, pues se encontraba temporalmente muy próximo al evento *Kerygmático*, de indiscutible influencia en la interpretación de las Escrituras y de lo que debe entenderse por vida religiosa. La hermenéutica que surge con Agustín de Hipona, entonces, está indisolublemente ligada a la voluntad de comprensión literal de la Biblia. En esta apropiación de textos radica una experiencia religiosa específica, la que definimos con el giro “espiritualidad del Cristianismo primitivo” (Maxwell 2012, p. 855).

Para que esto conserve algún sentido de identidad en el programa del joven Heidegger, resulta necesario sostener la pregunta “¿Qué es el ‘algo’ que está ahí en un nexo de ejecución real?” (Heidegger GA 60, p. 198). Este “algo” no se alcanza mediante los procesos abstractos que llevan a la “generalidad” o “universalidad” (Heidegger, GA 60, p. 198), pues expresa la vida fáctica, en su unidad existencial e histórica. ¿Cuál es, entonces, el sentido verdadero o genuino de “generalidad” que no ha sido deformado por la filosofía griega? Si Heidegger no concibe que ese “algo” se pueda alcanzar a través de los procesos abstractos de generalización (eliminación de las diferencias que los seres tienen entre sí), se deben abandonar aquellos procesos cognoscitivos para centrarnos nuevamente en el “cómo”.

La concentración y la diversificación en el “cómo” (en el nexo de ejecución real) exponen el modo propiamente fenomenológico de considerar el problema. Ello implica abandonar una condición teórica de explicar, como un absoluto que, en cuanto tal, tiene la pretensión de no dejar nada fuera de su consideración o, en otras palabras, cerrar el camino a la posibilidad de otra vía de acceso.

Este intento de no quitar a la vida lo que le es propio lleva a Heidegger a poner en el centro el nexo de ejecución *beata quippe vita est gaudium de veritate* (Conf., X, 23, 33). La experiencia de la alegría es una puerta que permite ingresar a la inmediatez de las cosas, pues no juzga, sino que pone en juego actitudes, que Heidegger ordena en el término “conexión”.

Por este motivo, el “cómo” presenta el planteamiento y su significado, en su explicación fenomenológica. En efecto, en la *delectatio veritatis* tiene lugar el defenderse del engaño o de la posibilidad de ser engañado (Heidegger GA 60, p. 199).

Sin embargo, el estar alerta contra el engaño no implica el gozo de la verdad, que es Dios mismo, como dice Heidegger con una cita del Hiponense: *Cur ergo non de illa gaudent?* (Conf., X, 23, 33). Por el contrario, comienza la vida como recorrido de la *veritas* en una dirección descendente; en medio de estas resonancias parmenídeas, se da la inquietud de la existencia a la deriva (Thonhauser 2016, p.227-229).

Heidegger escribe que esto es así porque en la vida cotidiana resulta predominante lo que llamó “*Veritas* en el camino de la pendiente”: adherir a algo hasta transformarlo en tan importante que no deje trazo en la memoria de la verdad real a seguir.

¿Qué es verdad en este contexto? *Hoc quod amant velint esse veritatem* (Conf. X, 23, 34 en Heidegger GA 60, p. 200): si la voluntad se esfuerza en su intento de enlazar lo que se ama con la verdad, ésta queda determinada, en principio, por la tradición, por la moda, por la comodidad y, más profundamente, por dos formas de miedo que se retroalimentan: la inquietud y percibirse de repente en el vacío.

Ello implica que la verdad depende escasamente del contenido (Heidegger

GA 60, p. 201) sino, en lo fundamental, del “cómo”: *alles im Wie* (“todo en el cómo”). Cuando, en el devenir de la vida fáctica, el hombre considera que algo reúne estas características, es decir, lo percibe justo y valioso, se entrega a ello como un determinado vivir y experimentar. Así se completa lo que la última cita de Agustín significa en Heidegger: es necesario convertir en verdad lo que se ama.

Amar lo que es verdadero implica aplicar la voluntad para que sea considerado de ese modo y no quede en el miedo de permanecer en el vacío; en este proceso de retracción (y a partir de él) se produce lo que Heidegger denomina “la caída de la ejecución” o modo en que lo querido como verdadero se transforma en existencialmente verdadero.

Heidegger, por ello, identifica *veritas* y *beata vita* en términos de una verdad existencial (GA 60, p. 200 n. 34): el residuo genuino de la seguridad. Este residuo no requiere volverse sólido hasta transformarse en una “carcasa” o aspecto del contenido que no afecta lo esencial; por el contrario, pone de manifiesto que se sostiene en un doble espacio, como sentido de ejecución y como sentido relacional (Van Buren 1994, p. 158-160). El temor del error los paraliza y los aleja de la verdad, al mismo tiempo: *Nolunt convinci quod falsi sint* (Conf., X, 23, 34). Esto es lo que Heidegger considera *Abfall!* (“descenso brusco”, “caída”, GA 60, p. 201).

En definitiva, el hombre no quiere que la verdad lo afecte más que estéticamente; temen, en efecto, cuando la luz de la verdad pone en cuestión su propia facticidad, es decir, cuando afecta la propia existencia al remover, desde la base, aquello a lo que le había dado estatuto de verdad. Se pone de manifiesto así que el hombre no quiere que la verdad salga de su ocultamiento. Sin embargo, también en esta actitud de cerrazón, el hombre ama la verdad más que el error, pues sigue poniendo empeño en la *vita beata*. Aun así, será una verdad inauténtica, en cuanto en ella estará ausente el *gaudium*, el signo de la verdad verdadera.

3. Conclusiones

Nuestro trabajo se ha encontrado con una dificultad inherente al tema, es decir, que se halla en el texto de Heidegger, y ésta radica en que Dios estudiado como fenómeno y la fenomenología de la vida religiosa constituyen dos campos distintos que tienden a superponerse. Por ello, en el programa del joven Heidegger, es posible considerar el “cómo” de la búsqueda en los términos de una teoría general del acceso, en la cual Dios no sea necesariamente el presupuesto. Esto nos ubica en el núcleo del pensamiento de Heidegger: el error de la metafísica radica en pensar el ser como constantemente presente y, por ende, en abandonar el tema de la vida en su facticidad. Se considera así que la religación puede vivirse a condición que el yo se repliegue sobre sí mismo. Se entiende entonces por qué la memoria es la modalidad originaria

del *confiteri*. Para Agustín, la *confessio* resulta tal únicamente “en presencia de Dios y frente al otro”, aunque su punto de inflexión se encuentre en el saber de sí o repliegue sobre sí.

En este saber se encuentran no sólo las cosas que el hombre ya conoce y posee, sino también aquellas que no sabe: la certeza de amar a Dios, con la precisión de la pregunta agustiniana: *Quid autem amo, cum te amo?* (X, 6.8). En este sentido, Heidegger considera que el alcance del *quid* debe sobrepasar los contenidos naturales y sensoriales, y llegar hasta el alma. La vida consiste en este tránsito ascendente / descendente hacia la memoria. Ella se transforma, entonces, en una presencia no objetivable, porque el yo no puede agotar su propio significado (no puede recordar todo). Amar a Dios significa para el yo ponerse en cuestión (su propia facticidad). No tener presente algo en la memoria, implica que esto mismo está presente de alguna manera. Se radica aquí la experiencia de la facticidad como no-poder, como imposibilidad de no-existir, dado que, esencialmente, es posibilidad.

Que lo anterior resulte paradójico no empece su radical importancia. La posibilidad de la facticidad revela un ente construido de posibilidades (lo que constituye la verdad radical de un ente), pues solo desde esta posibilidad se registra la experiencia de la imposibilidad.

Heidegger lo interpreta en clave fenomenológica: “¿qué significa buscar?”, que entraña también “¿cómo llego a Dios?” Ésta es su interpretación: es necesario tener de algún modo lo que se busca. Fenomenológicamente considerado “ser” es tener en sentido propio (en continuidad con el párrafo anterior significa “lo que se mantiene como pérdida”).

La inquietud de la pregunta “quién yo soy para mí-mismo” llega a efectuarse plenamente en la *memoria* o, en la lectura heideggeriana, en la auto-posesión del buscar. *Vitam beatam quaero*, dice Agustín (*Conf. X*, 20.29) y Heidegger lo interpreta como la dirección del buscar y, en referencia a Dios, la vida como felicidad, sentido más pleno del vivir. La memoria dice que buscar a Dios tiene sentido, porque ella atestigua que la vida lo ha poseído; de lo contrario ¿cómo podría existir fenomenológicamente el deseo de vivir en Dios o *gaudium*? Por ello, Heidegger ha señalado la centralidad de la memoria en términos de experiencia: el yo que goza ante sí mismo. Esto no es un contenido, sino el “cómo” o modalidad de la vida del yo.

Así entra en juego “la ejecución”: si la verdad no es un contenido (la afirmación contraria es el riesgo de la posición de san Agustín y, más ampliamente, de la helenización de la novedad cristiana), ésta toma la dirección de la vida, a pesar del riesgo que conlleva como *Abfall* (“descenso” o “caída”), es decir, como el original movimiento del caer sobre sí mismo.

Se pone de manifiesto, en este punto, la tensión central en el planteo del joven

Heidegger, que consiste en aceptar que en la *confessio* agustiniana está Dios como donación (el cumplimiento de la vida depende de este don). Si esto es así, queda sin resolver efectivamente cómo se constituye el yo como auto-poseción en Dios. Ciertamente que, en el programa de Heidegger, la venida de Cristo puede interpretarse en las coordenadas de lo que los griegos arcaicos denominaron *hierón*, es decir, misterio divino ante el cual la palabra se silencia, y que ésta sea la intrínseca facticidad de la vida, sin los contenidos de pecado y de resurrección propios de Cristianismo.

Esperar salvación es, para Heidegger, el modo inauténtico de dirigirse hacia la vida. Queda, por ello, sin resolver la tensión entre el yo y Dios, entre el “cómo” y la dirección de su captación. Lo sagrado es algo que afecta al hombre enteramente (sentimientos, voluntad, racionalidad) y queda menguado hasta desaparecer, si sólo afinca en uno de ellos, pues el hombre no es un determinado estado (o modo de estar), sino una actitud de apertura.

Bien, presentado con la ironía de Heidegger: “Quizás lo distintivo de esta edad del mundo consiste en el retraimiento de la dimensión de lo sagrado; quizás ésta es la única desgracia”. (GA 9 1976, p. 338 [Traducción propia])⁴.

Bien, *more agustiniano*, sin ironía: “Y es necesario que diga aquí cómo la (= “la vida feliz”) busco: si es mediante el recuerdo, como si la hubiese olvidado, y sin embargo conservara el recuerdo de haberla olvidado” (*Conf. X, 20, 29* [Traducción propia])⁵.

4 “Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil”.

5 “Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam (...)”.

1. Bibliografía

Fuentes Primarias:

Heidegger, Martin (1976): *Was ist Metaphysik?*, Gesamtausgabe (Band 9) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____ (1976): *Briefe über den Humanismus*, GA 9.

_____ (1995): "Augustinus und der Neoplatonismus" in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe (Band 60), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 160-269.

_____ (1997): "Agustín y el neoplatonismo" in *Estudios sobre Mística medieval*, Madrid: Siruela, pp. 22-208 (Traducido por Jacobo Muñoz).

_____ (2012²): "Augustin et le Néoplatonisme" in *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris : Éditions Gallimard, pp. 178 – 340 (Traduit par Jean Greisch).

Fuentes secundarias

Barash, Jeffrey Andrew (1996): "Le temps de la mémoire. À propos de la lecture Heideggérienne de Saint Augustine" en *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, **60**, pp. 104-112.

_____ (2008) : "Heidegger and the Metaphysics of Memory" en *Studia Phaenomenologica*, **7**, pp. 401-409.

Camilleri, Sylvain (2008): *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*. Dordrecht (The Netherlands): Springer Science.

Capelle, Philippe (2005): "Heidegger: Reader of Augustine", D. Caputo – J. Scanlon, *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, pp. 115-126, Bloomington: Indiana University Press.

Caputo, John (1993): "Heidegger and theology". *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles Guignon, pp. 271 – 288. Cambridge: Cambridge University Press.

Caputo, John– J. Scanlon (2005): *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*; Bloomington: Indiana University Press, pp. 115-126.

Caron, Maxence (éd.)(2009): *Saint Augustin*, Paris: Le Cerf.

Casper, Bernhard (2008): "L'esistenziale della *tentatio*" en *Heidegger e San Paolo*, Aniceto Molinaro, pp. 31-56. Roma: Urbaniana University Press.

Esposito, Costantino (2009): "Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo", *Pensamiento*, N 245, vol. 65, pp. 433-462.

_____ (1993): "Quaestio mihi factus sum" en *Heidegger di fronte ad Agostino*, Piccolomini - Pieretti, pp. 229-259. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

Fischer, M. (2013): *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprescht.

Galzacorta, Iñigo (2016): "La historia de la filosofía como tarea filosófica. Consideraciones a partir de Heidegger", *Diánoia*, vol. 61, N. 76, pp. 57-81

Gilson, Étienne (2003): *Introduction à l'étude de saint Augustine*, Paris : Vrin (1929).

Kisiel, Theodore (2010): "Notes for a Work on the 'Phenomenology of Religious Life' (1916-19)" en *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Edited by S.J. McGrath and Andrzej Wierciński, Amsterdam/New York: Rodopi, pp. 312-313.

Marion, Jean - Luc (1989): *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : P.U.F.

_____ (2008) : *Au lieu de soi, L'approche de saint Augustin*, Paris : PUF.

Maxwell, Jaclyn (2012): "Paganism and Christianization". *The Oxford Handbook of The Late Antiquity*, Johnson Scott Fitzgerald, pp. 849 - 875, Oxford- New York: Oxford University Press.

Otto, Rudolph (2004²): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: Verlag Beck.

Posada Varela, Pablo (2016): "Vida fáctica y significado. La teoría del significado del primer Heidegger a la luz del curso Fenomenología de la intuición y de la expresión (GA 59)", *Eikasia Revista de Filosofía*, 68, pp. 9-36. Retrieved from <http://revistadefilosofia.com/63-01.pdf>. Accessed 10/9/16.

Ramis, Marco Antonio (2012): "La naturaleza de Dios en el *Timeo* de Platón", *Revista de Filosofía*, Vol. 11, N 1, pp. 41-68.

Thonhauser, Gerhard (2016): *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Soren Kierkegaard*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Trawny, Peter (2016): *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Van Buren, John (1994): *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Vieillard-Baron, Jean-Louis (2009): « Temps et sujet. À propos de saint Augustin » *Revue Philosophique De La France Et De L'étranger*, **199**, 3, pp. 355–368. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/41100466>. Accessed 10/9/16.

**SÍNTESIS DE LA SISTEMATIZACIÓN EPISTEMOLÓGICA
DE LA FILOSOFÍA EDUCATIVA**

**SYNTHESIS OF EPISTEMOLOGICAL SYSTEMATIZATION
OF EDUCATIONAL PHILOSOPHY**

Luis Rodrigo Camacho Verdugo
Departamento de Filosofía - Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Concepción - Chile
Correo electrónico: lcamacho@ucsc.cl

[Fecha de recepción del artículo: 04 de octubre de 2015]
[Fecha de aprobación del artículo: 15 de septiembre 2017]

Resumen

La Filosofía en su desarrollo epistemológico ha sufrido muchos cambios, en especial la filosofía de la educación, por ende, se considera oportuno analizar si actualmente es válido el carácter epistemológico que tiene; con esto se pretende ayudar en el desarrollo reflexivo sobre la educación de modo claro, preciso y en relación a sus soportes fundamentales. Para ello, la estructura de este texto consiste en dos puntos: primero, realizar un breve análisis filosófico sobre la existencia de la educación, y segundo, destacar algunos aspectos del *status* epistemológico que posee la filosofía educativa.

Palabras clave: Filosofía de la educación -Teoría de la educación - Educación - Pedagogía - Antropología.

Abstract

Philosophy in its epistemological development has undergone many changes, especially the philosophy of education, therefore, it is considered opportune to analyze if the epistemological character that it has at the moment is valid; This is intended to help in the reflexive development of education in a clear, precise and in relation to its fundamental supports. For this, the structure of this text consists of two points: first, to make a brief philosophical analysis on the existence of education, and second, to highlight some aspects of the epistemological status of educational philosophy.

Keywords: Philosophy of education - Theory of education - Education - Pedagogy - Anthropology.

1. Introducción

Es evidente que muchas veces hablamos de diversos aspectos sobre la dimensión educativa, sin embargo, cuando requerimos una visión general de ella o una precisión de algunas disciplinas que la componen, en varias oportunidades quedamos escasos de materiales, en especial cuando se refiere a una reflexión filosófica actual. En estas páginas la intención es entregar una herramienta que ayude, de modo sintético, a tener una visión general del desarrollo epistemológico de la filosofía de la educación y su relación con otras disciplinas, y de esta manera, aportar en enmendar de algún modo la falencia señalada. Por ende, el objetivo de este tema consiste en responder a la interrogante de que si la Filosofía de la Educación es efectivamente una disciplina epistemológica.

En lo referente al desarrollo de este estudio se estructura en dos puntos, el primero, alude a algunos aspectos esenciales que inciden en el proceso epistemológico de la filosofía de la educación, entre ellos, la existencia de la educación y los modos más representativos de reflexionar sobre ella, el aporte de la filosofía educativa sobre la educación a través de los siglos de la historia humana y la influencia de las ciencias empíricas en ella; segundo, un esbozo de los aspectos relevantes del estatuto epistemológico de esta disciplina filosófica.

2. Algunos aspectos que inciden en el proceso epistemológico de la Filosofía educativa

2.1 Las perspectivas filosóficas generales sobre la existencia, esencia y fenomenología de la educación

La educación ha estado presente y vinculada al ser humano desde tiempos inmemorables, y desde ese contexto, a medida que ha transcurrido el tiempo surgen distintas perspectivas o reflexiones filosóficas sobre la existencia, esencia y fenomenología de la educación. Al momento de hacer una visión general sobre este punto, considero oportuno señalar que la perspectiva aristotélico-tomista lo hace afirmando la existencia de la educación. El desarrollo de sus argumentos se desenvuelve en que la existencia de algo consta directamente a nuestros sentidos, o son conocidas por la inteligencia teniendo como base los sentidos, algunas de estas realidades pueden ser situadas en el área del objeto formal propio de nuestra inteligencia y corresponde que sean demostradas. Cabe precisar, las realidades que no pueden ser situadas en el objeto formal no significa que estén fuera de nuestro alcance ya que por simple inferencia, o por una demostración, pueden ser conocidas; en otras palabras, captamos también la existencia de aquellas realidades involucradas en dicho objeto formal, aunque en rigor no pertenezca necesariamente a él. Ahora bien, cuando un individuo sustancial o persona humana obra está provisto de un

cierto ser secundario y accidental situado en el mismo movimiento de la operación, esta presenta una tonalidad especial que se manifiesta, es decir, muestra algo distinto a la causa originaria; esto es lo que ocurre cuando se realiza un buen ejercicio de las operaciones de la persona humana, esto ocurre cuando se hace presente la educación. Por otro lado, cuando encontramos a una persona “bien educada” la gente suele quedarse con lo que aparece como constante, es decir, la adaptación de los modales externos a determinados usos sociales que están vigentes en el medio en que se vive. Por lo tanto, la existencia de la educación es un fenómeno con realidad adjetivada en la persona humana en cuanto es portadora de la cultura (González 1963, pp. 27-31).

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la educación sólo se encuentra en el ámbito de la educación humana, todos los seres inferiores no la hacen posible, solo se puede encontrar una repetición de actos, por ejemplo: cuando un animal corre lo hace solo por instinto, sin embargo, no toma conciencia de lo que significa ni se pregunta sobre la finalidad, beneficio o consecuencia de ello, simplemente lo hace. Una flor hace su proceso de desarrollo de manera mecánica, no hay un análisis si lo que hace es adecuado o no a su especie, etc. En el caso de los seres superiores al ser humano la hacen innecesaria pues ya tienen el grado de perfección que busca la educación, por ejemplo, el estado de virtud; en esta situación se encuentran los ángeles. Por otro lado, en los fenómenos de matices genéricos que son semejantes a la educación no se identifican con ella formalmente, tal es el caso de tener algún animal, por ejemplo: un perro o gato, pues su perfeccionamiento intencional se denomina crianza, adiestramiento o domesticación. Por lo tanto, el ser de la educación solo se halla presente en el hombre, lo que al mismo tiempo nos denota que no es una entidad sustantiva o autónoma al ser humano, sino que es una realidad adjetiva o adherente a él, en otras palabras, es un ser accidental que reside en el ser sustancial del hombre; es decir, el hombre es necesario en la educación, sin él no es posible ya que lo exige tanto para su concepción, como para su desarrollo y término, en todo el proceso de manifestación de la educación. Ahora bien, el hombre puede existir sin ella y también puede existir sin que la educación haya incidido en él, esto se demuestra cuando, una persona que ha sido educada en cómo se debe comportar al conocer gente nueva, llegado el momento, hace caso omiso de todo lo que aprendió. Esto significa que la educación en el hombre no constituye un nuevo ente, ni tampoco una nueva naturaleza y menos el ser del hombre educado, sino más bien la maduración perfecta de las facultades del hombre (González 1963, pp. 25-26).

Continuando con la visión general sobre la reflexión filosófica de la acción educativa, la perspectiva de la filosofía moderna, la cual es soporte de la mayoría de los autores contemporáneos, se aleja y separa de la reflexión aristotélica-tomista pues, al afirmar la pérdida del ser trascendente, el hombre queda despojado de la realidad y de la existencia que está fuera de sus percepciones, y por lo tanto se debe solo a su subjetividad y a sus medios humanos de conocimiento (Munita 1996, p. 147). Esta postura está arraigada en la concepción de que el hombre es la medida de todas las cosas, por lo tanto, debe dominar todo y, en primer lugar, a sí mismo. De este modo, la autonomía es el signo distintivo de la subjetividad. A esto se suma que el hombre, por medio de la técnica, trata de dominar toda la naturaleza y, para ello, se sustenta en los avances científicos teniendo como consecuencia que se descarte todo conocimiento pre-científico, aquello que proviene de la experiencia, y que da lugar, por una parte, a la opinión, y por otra, a la metafísica u ontología y la teología (Hoyos 2012, p. 35). En otras palabras, todo lo que no se ajuste al modelo científico queda relegado al nivel de la opinión, incluida la dimensión espiritual.

Ahora bien, llevando esta lógica al campo de la educación, observamos cómo transcurre la vida, especialmente frente a la experiencia educativa, tal como la encontramos en las diversas fases y aspectos, y nos percatamos que hay rasgos más satisfactorios que otros; desde aquí nos proyectamos ideas y las analizamos según el método científico, luego intentamos realizar estos propósitos para mejorar la vida y se observan los resultados, por si se ha de corregir y perfeccionar los propósitos. En otras palabras, la educación se comprenderá como un fenómeno constituido por un conjunto de hechos y procesos -antropológicos, históricos, sociológicos- que determinan o condicionan el desarrollo de las virtudes humanas, ya sean estos individuales o colectivos, los cuales mientras se llevan a cabo se observan, se estudian y se proponen elementos científicos para mejorarlos (Vázquez 2012, p. 45).

2.2 Una breve reflexión filosófica sobre la educación en el tiempo

Al considerar el aspecto histórico de la filosofía se observa que la reflexión sobre la educación siempre está presente de una u otra manera. En la antigüedad ya se encuentra una cierta aproximación, por ejemplo, en Sócrates (-399 a.C.) con su mayéutica se ve un intento de ayudar a que se logre un aprendizaje ya que por medio de la reflexión personal -apoyado por un maestro- se llega a conocer la verdad. También está Platón (427-347 a.C.), quien básicamente en su obra la República destaca, por una parte, que debe existir un perfil en la formación de los ciudadanos, en donde el Estado será el responsable de ello; y por otra, la educación obliga a saber más que el común. Por último, Aristóteles (384-322 a.C.), quien hace un gran aporte a la filosofía educativa a través de sus estudios en lo ético, político y lógico. Considera que toda

educación es natural y comprende lo que por naturaleza es mejor para el hombre incluyendo las reglas civiles y morales (López 2007, pp. 16-43).

En la época medieval hay un intento de formar una cultura de la educación, la que debe influir en la sociedad, este propósito está encabezado por la Iglesia católica, la creación de las universidades es una demostración de ello. Dentro de todo este contexto está el escolasticismo, quien hace un gran esfuerzo en profundizar sobre la relación entre la teología y filosofía. En el siglo XIII está sto. Tomás de Aquino (1225-1274), el cual en sus obras, a parte de su importante aporte en la sistematización de la teología, se encuentran los fundamentos para desarrollar una filosofía de la educación, por ejemplo, en la referencia y definición de lo que es la educación hace una validación de los padres en la tarea educativa y destaca el carácter perfectivo del hombre en su formación (Millán Puelles 2013, pp. 436-442).

Con la época moderna hay todo un vuelco en la visión sobre la filosofía, y también en la reflexión sobre la educación; en este proceso destaca Kant (1724-1804) con su obra "Crítica de la Razón pura". Se elimina el aspecto trascendental de la realidad produciendo un impacto no tan solo en esta área, sino que también en toda la cultura de entonces; de un ambiente cristiano se pasa a un ambiente racionalista. Ahora bien, en el campo educativo este giro produjo que los investigadores de época no tuviesen muy claro los cambios que se deberían realizar. En el inicio de este contexto, se encuentra John Locke (1632-1704) como uno de varios investigadores que intentan superar las dificultades de entonces; su aporte sobre la reflexión educativa se orienta a que la educación debe estar en armonía con la socialización de la clase; considera adecuado formar un "*gentleman*" capaz de ser útil a sí mismo y a su patria pues tendrá una ordenada libertad e iniciativa audaz; destacando por tanto, el carácter práctico de la dimensión educativa. En estos siglos de la modernidad también está el alemán Johann Herbart (1776-1841), su filosofía educativa gira en torno a que la instrucción es la base de la educación, por ende, el maestro debe poseer carisma y personalidad para generar interés en el aprendizaje, y el alumno, siguiendo la filosofía kantiana, considera que es una "*tabula rasa*", el proceso de enseñanza le irá entregando el contenido para que se eduque adecuadamente (López 2007, pp. 108-131).

En la época contemporánea, con todo el avance científico imperante, la reflexión educativa empieza a tener un desarrollo mucho mayor en comparación a las épocas anteriores. Por ende, con este progreso se realiza una investigación más sistemática y empírica, estableciendo de esta manera, las bases para que se reformule la filosofía de la educación, es decir, en cuanto disciplina epistemológica y sus posibles tareas. En esta época se destaca John Dewey (1859-1952), su aporte reflexivo sobre la filosofía educativa gira en concebir la educación como un proceso para formar disposiciones fundamentales, intelectuales y emocionales, respecto a la naturaleza

y los hombres; además, destaca la dimensión educativa como técnica porque es una reconstrucción o reorganización de la experiencia que da sentido a la experiencia y que aumenta la capacidad para dirigir el curso de la experiencia subsiguiente (Fermoso 1991, p. 23-24). También está R.S. Peters (1919-2011) quien destaca, por un lado, que los objetivos de la educación deben girar en los siguientes puntos: a) en la tendencia a hablar de objetivos en contextos donde se considera importante que las personas especifiquen con mayor exactitud qué tratan de hacer. b) los objetivos sugieren una concentración del esfuerzo hacia un logro que no es demasiado evidente o que no está al alcance de la mano. c) El término objetivo, en su acepción de miras, sugiere la posibilidad de fracaso, o de no dar precisamente en lo que se espera; y por otro, que la educación consiste en aprender algo de valor que comporte un conocimiento y entendimiento organizados, en algún tipo de perspectiva cognoscitiva, en el que el educado adquiere o penetra en sí a través de métodos que compartan la captación intelectual y la voluntariedad suficiente para ello (Peters 1979, pp. 9-67).

2.3 La sistematización de las ciencias empíricas y las ciencias humanas.

El desarrollo de las ciencias, en especial su clasificación en temas o áreas, siempre ha estado en el desarrollo de la historia (Vigo 2007, p. 8-9); sin embargo, desde el siglo XVII, encabezados por Galileo Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1642-1727), ha sufrido un avance y especificación importante; uno de los motivos que produce esta situación es la peculiar combinación entre la experimentación y las matemáticas; esta última con sus números, mediciones y reglas, proporciona instrumentos precisos que permiten obtener resultados teóricos rigurosos, los cuales favorecieron un progreso importante y un mayor dominio de la naturaleza. Cabe precisar que no es menor señalar que el desarrollo gradual de las ciencias fue de modo fragmentario, lo que significó que fácilmente existieran malos entendidos que dificultaron advertir y tomar conciencia del significado y alcance real de las ciencias. En el siglo XVIII, con la Ilustración, el progreso científico se afianzó a tal punto que se empezó a considerar la ciencia como el único conocimiento y modelo válido, uno de sus grandes representantes es Kant (Artigas 2009, pp. 34-37).

Ahora bien, todo este avance y progreso sistemático que tiene como referencia el siglo XVII trajo importantes consecuencias que no han cesado de aumentar hasta nuestros días, tanto para la filosofía como para las demás ciencias humanas. La Filosofía, que estaba centrada en especulaciones científicas, empezó a ser superada por la nueva ciencia, trayendo como consecuencia que ella perdiera la gran importancia que tuvo tanto en la antigüedad como en la edad media y que se empezará a reformular las reflexiones filosóficas (Artigas 2009, p. 37), por señalar un ejemplo, se niega el carácter trascendental de la filosofía negando la existencia de

metafísica, por lo tanto, queda reducida a un sistema de los últimos fines de la razón que son elegidos por el hombre o se convierte en una teoría de las ciencias, es decir, en una reflexión de las ciencias (Marías 1979, pp. 295-296; 342-343).

Por otra parte, durante el siglo XVIII, las ciencias humanas, para ser consideradas como válidas, se empezaron a plantear como una aplicación a las realidades humanas del método científico lo que trajo como consecuencia la problemática de hasta qué punto es posible aplicar el método experimental al estudio de los fenómenos humanos. Las ciencias humanas que durante los siglos posteriores, entre los XVIII y XX, han tenido un notable desarrollo son la economía, sociología, psicología, antropología, teoría política, la historia y la pedagogía (Artigas 2009, pp. 37-52).

2.4 La sistematización epistemológica de la Filosofía de la Educación.

A la luz de lo anterior, no es de extrañar que en nuestros días nos encontremos con una constante discusión sobre el carácter epistemológico de la Filosofía educativa, en especial sobre las tareas que le conciernen (Vázquez 2012, p. 7). Por ende, es necesario revisar los siguientes aspectos:

A. Concepto de la filosofía educativa y sus divisiones.

Al momento de realizar una definición nos encontramos con muchas posibilidades (Fermoso 1982, pp. 28-29), sin embargo, todas ellas son fruto de las diferentes reflexiones filosóficas sobre la educación que han surgido a través de la historia. Por lo tanto, al tratar de redactar una noción transversal no es una tarea fácil. Dentro de los investigadores que han hecho este esfuerzo se destacan los siguientes: a) *“La Filosofía de la educación es un saber racional y crítico de las condiciones de posibilidad de la realidad experimental educativa en su conjunto”* (Fullat 1992, p. 90); *“La Filosofía de la educación es el conocimiento contemplativo, sistematizado, universal y último de educación, es decir, de los procesos de instrucción, personalización, socialización y moralización”* (Fermoso 1982, p. 29).

A la luz del significado de este concepto, se deduce que hay más de una sola filosofía de la educación, lo que significa que habrá una cierta complejidad al momento de intentar tener una visión lo más completa posible. Así lo afirma Octavi Fullat (1992, p. 11): *“No hay una “Filosofía de la educación”, sino múltiples y, además, en insoslayable mudanza todas ellas. Si de unidad puede hablarse en tales menesteres se referirá siempre a los prolegómenos o condiciones a toda posible “Filosofía de la educación”*”. Ahora bien, para el desarrollo de este estudio -toda esta diversidad- se agrupan en dos secciones: la primera, denominada Filosofía de la Educación, la cual incluye todas las que afirman la existencia de la esencia en la realidad, entre ellas destaco: la visión aristotélica –

tomista, la realista y la personalista (González 1963, p.17; Fullat 1992, p. 301). En la segunda, denominada Teoría de la Educación, se incluye a todas las que de uno u otro modo rechazan la existencia de la esencia de la realidad y se basan solo en lo empírico o son influidos por el neo-positivismo, por señalar algunos: la Filosofía Marxista, empirista, existencialista, pragmatistas, etc. (Fullat 1992, p. 9; Vázquez 2012, p. 49).

B. El objeto y método de la Filosofía educativa.

Esta disciplina filosófica, tiene por objeto material al hombre, en cuanto sujeto de la educación; su objeto formal consiste en el fin de la educación, es decir, ¿qué es la educación? ¿para qué es la educación? (Vázquez 2012, p.45). Con respecto al método que utiliza, cabe señalar que aunque sigue su método filosófico propio, a saber, el uso tanto del conocimiento ordinario como el científico -examinando el grado de certeza que alcanza en cada caso- como la utilización de los recursos de la inteligencia de acuerdo con las reglas lógicas válidas para todo el conocimiento humano -en todo razonamiento que se realice- (Artigas 1987, p. 42), acentúa el aspecto sintético de las diversas disciplinas de las Ciencias de la Educación, no a modo de resumen, sino partiendo desde la descripción y sistematización de los actos educativos para lograr un saber globalizante, orientador, integral y resolutivo en los principios últimos explicativos de la acción educativa (Vázquez 2012, p. 45).

C. El carácter teórico - práctico de la Filosofía de la educación.

Que la Filosofía de la Educación es una reflexión teórica y formalmente filosófica sobre el fin educativo es algo reconocido. Ahora bien, con respecto a la dimensión práctica que tiene puede ser que no sea del todo aceptado; en defensa de la dimensión praxiológica se arguye que la reflexión pedagógica ulterior es reglar la acción educativa. Por lo tanto, el carácter teórico-práctico de la Filosofía educativa consiste en que su objeto se encuentra en el orden del actuar y no primariamente del ser. Ahora, esto no significa que es puramente práctica, eso sería a reducirla a una metodología o técnica, en otras palabras, implica no considerar que el actuar se fundamenta en el ser y desde allí se especifica. Además, cabe precisar, que esta disciplina filosófica constituye un aspecto sintético del quehacer pedagógico en referencia al actuar concreto y existencial del hombre, a saber, todo conocimiento que refiera a su situación sin caer en un mero resumen de otras disciplinas científicas ya que como se señala anteriormente tiene su objeto y método (Vázquez 2012, p. 45).

D. La Filosofía de la Educación y su relación con disciplinas filosóficas

Al desarrollar la relación de la filosofía educativa con otras disciplinas filosóficas, se quiere mostrar la complementariedad que hay entre ellas para

comprender de modo más acabado al ser humano en su integridad, sobre su sentido y existencia. Ahora bien, la relación con la antropología filosófica, con una base metafísica, viene determinada por la acción educativa, la cual es un aspecto del ser humano inseparable de él, se relaciona con la dimensión individual y social que tiene, por lo tanto, ambas son dimensiones de una misma realidad (Fullat 1992, p. 19-23; Perelló 2007, p. 134); en el que la filosofía educativa profundiza de modo metódico el acto educacional que realiza el hombre, en cuanto trasmite un contenido a otro, para que pueda alcanzar su fin (García 2003, n.17); en otras palabras, la antropología filosófica considera al hombre en cuanto ser y pretende comprender su naturaleza y principios constitutivos.

Por otro lado, el vínculo de la filosofía educativa con la moral consiste en que ambas ciencias procuran que los actos voluntarios estén ordenados al bien; sin embargo, la Filosofía de la Educación lo hace de un modo particular, se preocupa de los actos voluntarios del educador y del educando, y no de todos los actos voluntarios del hombre como lo hace la moral (Martínez 2011, p. 50-57). En otras palabras, hay que tener en consideración que no hay acciones educativas sin valoración alguna, por ende, la Filosofía de la Educación no puede desentenderse de la moral ya que esta le exige al hombre que sus acciones se dirijan al fin último (Vázquez 2012, p. 46; Fullat 1992, p.105; Perelló 2007, p. 135).

E. La relación de la Filosofía de la Educación con la Pedagogía y las Ciencias de la Educación.

Desde una perspectiva clásica siempre ha existido una relación entre la Pedagogía y Filosofía, de hecho, se considera a esta última como una disciplina esencial en la elaboración del saber pedagógico la cual se expresa por medio de la acción pedagógica (Perelló, J. 2007, p. 132), sin embargo, hoy en día la situación ha cambiado ¿la razón? La gran influencia de la mentalidad científico-positivista en nuestra sociedad (Díaz 2013, p. 270); esto ha provocado una separación de la Pedagogía con respecto a la Filosofía para desvincularla del carácter normativo, especulativo y su relación con la acción educativa que se le concede, por lo tanto, se trata de convertirla en una reflexión sobre la educación positivista -de hechos- que trata sobre una metodología que permita responder a los cambios que reclama la sociedad actual. Esta situación ha derivado en las siguientes consecuencias (Vázquez 2012 p. 14- 19):

- i) La Pedagogía: Al separarse esta disciplina de la Filosofía, no significa que desaparezca, sino más bien pasa a convertirse en un saber aplicado, en la aplicación de una teoría científica proveniente de la psicología o de la sociología, tal como lo afirman algunos autores positivistas como Durkheim (Hoyos 2012, p. 157).

- ii) Las Ciencias de la Educación: autores positivistas franceses como E. Durkheim y M. Soëtard afirman el reemplazo del término Pedagogía por Ciencias de la Educación en virtud de la connotación normativa de la primera, además de su referencia etimológica a la educación del niño. Además, este nuevo término ayudará a comprender de manera más precisa su objeto propio, es decir, el estudio del funcionamiento del fenómeno educativo y de las instituciones a que da lugar en los diversos contextos socio-culturales; con una metodología científica no simplemente descriptiva, sino que también causal. Los siguientes autores Beillerot, Oancea y Bridges expresan que esta nueva terminología “Ciencias de la Educación” tiene tres sentidos: la primera, designa una disciplina universitaria cuya creación remonta a 1967; segundo, también significa los aportes de todas las ciencias a los fenómenos educativos y tercero, el empleo expresa un cierto proceso de conocimiento, el de la ciencia en tanto que ésta constituye una actitud de racionalidad (Vázquez 2012, p. 16). Por lo tanto, las Ciencias de la Educación pasa al enfoque positivo hermenéutico y luego al crítico, en este último punto tendrá cabida la Teoría y/o Filosofía de la Educación.

F. La Filosofía de la Educación como Teoría de la Educación.

Entre estas disciplinas no se puede hablar de una distinción objetiva, ya que no hay diversidad del objeto formal. La diferencia radicaría entonces en la terminología que expresa un enfoque epistemológico diferente, es decir, cuando se habla de teoría, se asume de modo explícito o implícito la imposibilidad de un conocimiento filosófico universal y cierto, porque su punto de partida no siempre es de principios evidentes. Sin embargo, la teoría se diferencia de la filosofía, ya que sus principios son, por un lado, hipotéticos -en este caso explica, o interpreta una serie de hechos conexos por medio de un modelo-, por otro, son el resultado de demostraciones positivo-experimentales. Por ende, en este último sentido la teoría de la educación depende de ciencias positivas (Vázquez 2012, p. 49).

G. Desafíos de la filosofía educativa

G.1. El aspecto Teleológico de la Educación

A continuación, desarrollando un poco más el tema del objeto formal de la Filosofía de la Educación, hay que hacer presente que el acto educativo es el principio de la educación y este es doble, por una parte, está la dimensión interna -el educando-, y por otra, el externo -el educador-. Por ende, cualquier reducción del fin educativo al aspecto externo de la actividad educacional, significa desvirtuar el sentido de la educación. Por lo tanto, a la luz de esto se puede advertir tres partes en el problema del

fin educativo: El primero, la educación en sí misma, ya que esta debe estar ordenada a algo; la segunda, surge en relación al hombre y su fin, es decir, si se establece que el fin de la educación es la perfección del hombre, y advertimos que la perfección del hombre es la consecución de su fin, entonces la educación se ordena hacia el fin del hombre; y la tercera, con respecto a la finalidad de la actividad educativa, ya que todo agente obra por un fin, por lo tanto, las acciones del agente educativo y del educando deben tener cierta conexión, las que vendrían determinadas por las exigencias de la educación misma (González 1963, p. 137-138).

i) La educación se nos ofrece como una realidad accidental y efectuada, es decir, inserta en un sujeto, producida por una causa y regulada por una forma extrínseca, cuyo efecto está finalizado. Ahora, de modo evidente, todo agente que obra es movido por un fin, a tal punto que para comprender una acción de modo adecuado se debe conocer su intención, en consecuencia (Millán-Puelles 2009, p. 147), la educación también tiene un fin y para llegar a esa determinación se debe considerar que la causa final de los accidentes se debe buscar en la intimidad de la sustancia. Junto a ello, que los accidentes advienen a la sustancia para su perfeccionamiento o plenitud (De Aquino 2015 [STh I, q.77, a.6]). Por ende, como la educación se comporta como accidente con respecto al hombre, entonces, el fin de la educación es el hombre, es decir, a su fin es orientar enteramente a la perfección del hombre -ver 2.1-.

ii) Con respecto al hombre, existe una perfección primera la cual le compete como sustancia y consiste esencialmente en la integridad de las partes. Por ejemplo: son partes de la esencia sustancial del hombre el cuerpo y el alma. Ahora bien, según el caso, el cuerpo tiene potencias -las que son informadas por las potencias del alma-, las cuales se llaman facultades, dentro de estas están los hábitos ya que expresan la perfección de estas, por tanto, también manifiestan la perfección de las sustancias. Con esto se quiere afirmar que la educación, además de ayudar a la perfección primera del hombre, también actualiza todas las virtudes naturales del hombre, a fin de la naturaleza humana obtenga acabamiento y plenitud. Junto a ello, la educación también tiene por finalidad servir a la proyección social y trascendente de la persona humana, disponiéndola al cumplimiento de la ley (González 1963, pp. 147-148). También existe una segunda perfección del hombre, esta es la operación o ejecución y todo lo que esta consigue. Esto se debe a que a medida que el hombre ejecuta una acción buena se perfecciona, porque esta actualiza sus potencias al mismo tiempo que la recibe. Esta es una condición propia de los agentes imperfectos que obrando se ven afectados por algo. Por lo tanto, la educación se ordena al buen ejercicio de las operaciones humanas en cuanto implican la auténtica perfección del hombre, en caso contrario la educación se verá comprometida. (González 1963, pp. 150-152).

Con respecto al fin último del hombre se encuentra el existencial y el esencial, el primero refiere al ámbito sobrenatural y la determinación de su naturaleza, en cambio, el segundo, refiere a la realidad natural, por lo tanto, si la educación tiene por fin al hombre, entonces no puede desentenderse del fin último del hombre en su totalidad -sobrenatural y natural- ya que si la educación sólo se reduce a la dimensión natural dejaría de abarcar la integridad del hombre.

iii) En lo referente a la actividad educativa, se entiende como la acción de educar. En el plano de los fines, la educación es el fin-efecto de ella. Dicho de otro modo, la acción educativa es una determinada acción humana, la cual tiene por intención perfeccionar al hombre tanto en su fin existencial y esencial; por lo tanto, para profundizar sobre esta área es menester el estudio de la educación como tal. Ahora bien, cómo es sabido, la actividad educativa se regula por las leyes propias de las ciencias pedagógica y/o ciencias de la educación. Sin embargo, no puede olvidarse de ser conductores de una realidad intrínseca al ser humano hacia la perfección del hombre en cuanto tal, por ende, también la actividad educativa tiene que incorporar el aspecto moral. Finalmente, todos los fines de la actividad educativa, estarán en estrecha vinculación con el fin de la educación misma. Cabe señalar, siempre hay que tener en consideración el carácter de secundariedad, de consecuencia y dependencia respecto al fin de la educación (González 1963, pp. 160-163).

G.2. La importancia de una reflexión metafísica en la Filosofía Educativa

No se puede negar que la presencia masiva de la mentalidad modernista, presente en nuestros días, ha sido fundamental en el importante descrédito de la filosofía, especialmente la filosofía de la educación, su saber fundado en la metafísica se sustituyó por el saber fenoménico, en el que sólo se alcanza lo particular y contingente, o bien por un saber matemático que se caracteriza por su certeza. Cualquier intento de ir más allá de esta actividad, de volver a considerar el saber metafísico, es considerado una opinión o es marcado por el estigma del dogmatismo pues todo queda reducido y limitado a lo que se puede demostrar empíricamente (Martínez 2011, p. 67; Díaz 2013, p. 273).

Lo complejo de esta realidad es que se le quita, o disminuye a lo mínimo, un fundamento a la ciencia pedagógica, la base para su vertiente normativa y pedagógica, lo que significa que el aporte que se le entrega a la persona humana se desenvolverá lejos de la perfección que le corresponde entregar a la educación. Este panorama se complica más aún cuando la carencia del fundamento de las ciencias educativas se intenta suplir con valores intelectuales abstractos porque el educando tiende a perder el interés por crecer en la perfección que le es debida (Martínez 2011, p. 71).

Además, cuando un proyecto educativo se presenta como totalmente científico se cae por un lado, en una estafa a la democracia ya que se impone dogmáticamente, bajo un disfraz científico, algo que no va más allá de ser una concepción de la existencia entre muchas otras; y por otro, se le hace jugar a la ciencia un papel ideológico, justificador y encubridor que no le corresponde, a saber, el de un apetito y talante totalitario. Esto significa que claramente hay un abandono de la educación pues se le lleva al ámbito de la opinión mudable y trae como consecuencia, que en la práctica educacional, el educador se encuentre sin una ciencia que le guíe, sin normas pedagógicas fundadas en el ser (Fullat 1992, p. 11).

Por otra parte, cabe tener presente que en el contexto contemporáneo de la filosofía educativa, su *status* epistemológico, sigue siendo sostenida o implica la reducción de ella a la sociología con un método que construye los hechos que tematiza, a partir de un paradigma elegido el cual, a su vez, se le podrá legitimar a partir de un análisis filosófico, pero que se encuentra con la problemática que este análisis filosófico se le niega o separa, por principio positivista, todo tipo de vínculo con la filosofía (Vázquez 2012, p. 35).

Ahora bien, no debemos olvidar que la educación ayuda a conocer la verdad y el bien, de hecho utilizamos la expresión “bien educado” o “esta persona es bien educada” cuando encontramos a alguien que practica el conocimiento de la verdad y hace el bien en virtud de la experiencia que ha tenido en la transmisión de estos aspectos, por medio de sus padres y maestros (Martínez 2011, p. 73); por lo tanto, cuando un individuo es bien educado, se presume que conoce lo que eso significa. En consecuencia, para que haya una renovación en la filosofía de la educación se necesita: a) hacer patente a todo hombre el concepto esencial de la educación por medio de un análisis verdadero, basado en la metafísica del ente en cuanto ente, sobre el fin de los actos humanos y cómo se pueden perfeccionar; b) unir la ciencia pedagógica y todas las ciencias que aportan a la educación, con el saber filosófico; c) asumir que no tan solo el gobierno, las instituciones educacionales y el profesor, cada uno a su manera, son agentes educativos sino que también lo son los padres y dan un valioso aporte en la conducción y promoción, para con los suyos, en cuanto al estado perfecto del hombre y de la virtud (De Aquino 2015 [IV *Senten.* 26, q.1, a. 1 in c]).

3. Conclusión

Después de esta investigación se infiere las siguientes afirmaciones:

- 3.1 Se responde afirmativamente a la interrogante de que si la Filosofía de la Educación es una disciplina epistemológica, la cual viene fundamentada por el carácter sistemático -tiene un objeto y método propio- y filosófico de esta -es una reflexión sobre la educación que ha estado presente desde la

antigüedad y que a partir del s. XVIII tiene una delimitación específica, la cual tiene su soporte en la Antropología Filosófica (desde una perspectiva metafísica) y la Ética-.

- 3.2 Se evidencia que primero se desarrolló el contenido o reflexión filosófica sobre la educación y posteriormente se estructura como *status epistemológico* en virtud de su mayor vinculación con las ciencias empíricas, tal como ocurrió con las demás ciencias humanas.
- 3.3 Por otro lado, se muestra que el modo de profundizar sobre la educación dependerá de la perspectiva filosófica que se tenga, a saber, si esta es una perspectiva positivista y analítica se realizará una teoría de la educación, es decir, será una reflexión sólo a partir de lo empírico; ahora, si esta es una perspectiva realista, es decir, no tan solo considerando lo empírico sino aceptando el aspecto existencial y esencial de la educación habrá una filosofía educativa.
- 3.4 Se hace hincapié en que al no aceptar la reflexión metafísica de la filosofía de la educación significa eliminar no tan solo una herramienta importante de ella, sino que además, renunciar a un estudio integral tanto del hombre -el aspecto espiritual y trascendental-, como en la dimensión educativa. En consecuencia, se estaría reduciendo la Filosofía a una mera descripción de fenómenos educativos.
- 3.5 El aspecto instrumental de la filosofía, a saber, el carácter de apoyo o auxiliar que presta actualmente a las ciencias de la educación es importante ya que entrega los fundamentos para que el docente realice un esfuerzo mayor en la coherencia de las acciones educativas, tanto en lo intelectual como en la práctica; en otras palabras, ayuda en la elaboración del saber pedagógico y en crecer en la perfección que le es debida a la educación de calidad.

4. Bibliografía

Altarejos, F. -Navas, C. (2011): *Filosofía de la Educación* (3ª ed.). Navarra, España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA).

Artigas, M. (2009): *Filosofía de las Ciencias* (2ª ed.). Barcelona, España: EUNSA.

De Aquino, S. T. (2015): Corpus Thomisticum. <http://www.corpusthomisticum.org/>, consultado el 14 de Julio de 2015.

Díaz, A. (2013): Consideraciones sobre la filosofía de la educación ISSN 2216-0159. *Praxis y Saber*, 4(7), 267-279. Extraído de <http://www.redalyc.org/pdf/4772/477248391014.pdf>, consultado el 23 de Junio de 2015.

Fermoso, P. (1982): *Teoría de la Educación, una interpretación antropológica*. Barcelona, España: CEAC.

Fullat, O. (1992): *Filosofías de la Educación "PAIDEIA"*. Barcelona, España: CEAC.

García Alcántara, P. (2003): *Compendio de Pedagogía teórico-práctica*. Argentina: Biblioteca virtual universal. www.biblioteca.org.ar

González Álvarez, A. (1963): *Filosofía de la educación*. Buenos Aires, Argentina: Troquel.

Hoyos, G. (2012): *Filosofía de la educación*. Madrid - España: Editorial Trotta, S. A.

López Y, A. (2005): *Compendio historia y filosofía de la educación*. República Dominicana: Publicaciones Puertorriqueñas.

Marías, J. (1979): *Historia de la Filosofía* (31 ed.). Madrid, España: Biblioteca de la Revista de Occidente.

Martinez, E. (2011): *Ser y Educar, fundamentos de pedagogía tomista*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.

Millán Puelles, A. (2009): *Fundamentos de Filosofía*. Madrid, España: Rialp.

Munita, E. (1996): *Perspectiva Existencial del Hombre del Siglo XX*. Concepción, Chile: Universidad Concepción.

Perelló, P. J. (2007): La Filosofía de la Educación como Saber Pedagógico. *Shopia, Colección de Filosofía de La Educación ISSN-E 1390-8626*, 1, 129-137. Extraído de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5973012>, consultado el 20 de Julio de 2015.

Peters, R. S. (1979): *Filosofía de la educación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vázquez, S. (2012): *La Filosofía de la Educación, estado de la cuestión y líneas esenciales* (2a ed.). Buenos Aires, Argentina: CIAFIC Ediciones.

Vigo, A. (2007): *Aristóteles. Una introducción*. Santiago, Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.

CIUDADANÍAS Y CONSTITUCIÓN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA EN LA “CIUDAD DE DIOS” DE SAN AGUSTÍN¹
CITIZENSHIPS AND CONSTITUTION OF THE POLITICAL COMMUNITY IN THE “GOD’S CITY” OF SAN AGUSTÍN

Jeyver Rodríguez Baños
Pontificia Universidad Católica de Chile-CONICYT²
Contacto: jrodriguez12@uc.cl

[Fecha de recepción del artículo: 30 de junio de 2017]
[Fecha de aprobación del artículo: 06 de septiembre 2017]

Resumen

El artículo evalúa el problema de las dos ciudadanía en la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Para el Obispo de Hipona, la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres deben compartir invariablemente el mismo espacio en el tiempo que dura su peregrinación terrestre. La tesis propuesta es que existe un espacio de indecisión entre las dos ciudades que permite explicar la comunicación e interrelación entre ellas. En la primera parte, se analiza la inquietud interior y la fragilidad de la vida humana como núcleo de lo político. En la segunda parte, se caracteriza la tesis agustiniana de los dos amores como tipos de pertenencia social enfatizando que la génesis y desarrollo de las dos ciudades puede obtener una nueva luz a partir del estrecho vínculo con la doctrina providencial y el gobierno universal del mundo. En la última parte, se pone en relación el problema de las dos ciudadanía con la tesis agustiniana respecto de la ambigüedad de la historia.

Palabras clave: Agustín, ciudadanía, comunidad política, amor.

Abstract

The article evaluates the problem of two citizenships in the *City of God* San Agustín's. For the Bishop of Hipona, the City of God and the Earthly City must share invariably

1 San Agustín, (1977). *Ciudad de Dios*. Madrid, B.A.C. Traducción Bilingüe Santos Santa María del Río y Miguel Fuertes Lanero. 3ª Edición. En adelante citaré *CD*, siguiendo el estilo Capítulo, Libro, párrafo.

2 Este trabajo es fruto del *Seminario de Filosofía Antigua* (PUC) dirigido por el Profesor Manfred Svensson a quien agradezco las horas de esfuerzo dedicadas a dialogar y discutir los argumentos centrales de la “Ciudad de Dios”.

the same space in the time that its terrestrial peregrination lasts. The proposed thesis is that an indecision space exists between two cities that allow explaining the communication and the interrelation between them. In the first part, there is analyzed the interior worry and the fragility of the human life as nucleus of the political thing. In the second part, there is characterized the Augustinian thesis of two loves like types of social belonging emphasizing that the genesis and development of two cities can obtain a new light from the narrow tie with the providential doctrine and the universal government of the world. In the last part, is placed in relation to the problem of the two citizenships with the position Augustinians regarding the ambiguity of the history.

Keywords: Augustine, citizenship, political community, love.

1. Introducción

En un trabajo de Pagels titulado *The Politics of Paradise*, publicado originalmente en *Harvard Theological Review* (1985) y reeditado póstumamente diez años después por Donnelly en *The City of God: A Collection of Critical Essays* podemos leer lo siguiente: "¿Es un ser humano capaz de autogobierno? Los cristianos que desafiaron al gobierno romano que los acosaba como criminales respondieron enfáticamente sí. Los primeros representantes cristianos, como los judíos antes de ellos y el colonialismo norteamericano mucho después, afirmaron encontrar en la creación bíblica una sanción divina para declarar su independencia del gobierno que consideraban corrupto y arbitrario" (Pagels 1995, p. 373). Pagels cree que esta postura marcadamente optimista respecto a la posibilidad del autogobierno se mantiene hasta Gregorio de Niza quien aún defiende la idea según la cual la virtud es incompatible con la sumisión a cualquier tipo de poder. Esta visión cambia en Agustín quien rompe radicalmente con sus predecesores, marcando un punto de inflexión en la historia de la enseñanza de la fe cristiana.

Siguiendo a Pagels: "En lugar de la libertad de la voluntad y la dignidad real original de la humanidad, Agustín enfatiza la esclavitud de la voluntad al representar a la humanidad como enferma, sufriente, indefensa e irremediadamente dañada por la Caída". (1995, p. 373) En la Ciudad de Dios encontramos varias referencias a la vulnerabilidad y fragilidad humana. Sin embargo, es al final de la primera parte, en donde Agustín destaca que la "voluntad, aun [la] buena, si permanece en un puro deseo, queda vacía". (CD, XII, 9, 1) Agustín explica la permanente inquietud del hombre recurriendo una y otra vez a la constante lucha entre la voluntad y la libido.

Según explica Agustín, 'cuando el espíritu se vence ordenadamente' la voluntad termina anteponiéndose a la libido. Y un poco más adelante agrega: "Así, el órgano creado para esto sembraría el campo de la generación como la mano del hombre siembra la tierra". (CD, XIV, 23, 2). Hablando hipotéticamente, Agustín afirma que si los hombres hubiesen mantenido su obediencia a Dios habrían podido utilizar sus miembros genitales para la generación 'bajo el mando de la voluntad no por la excitación de la libido' (CD, XIV, 24, 1) De esta manera, Agustín reformula el cuerpo reconstruyendo el impulso sexual en un sentido controlado (Sawyer 2017). El punto crucial de todo lo anterior es que la verdadera felicidad no se halla en la vida temporal. Al respecto pregunta Agustín: "¿qué hombre puede vivir como quiere si el mismo vivir no está en su poder?" (CD, XIV, 25). Esta lucha es consustancial a la naturaleza humana herida por el pecado original.

De acuerdo con Agustín, el hombre después de la Caída sólo puede alcanzar un cierto grado de dignidad y concordia capaz reparar su naturaleza herida por el pecado

mediante la gracia de Dios, «caritas Dei». Pagels (1995, p. 374), en una interpretación bastante cercana a la de (Markus 1970), considera que el Agustín maduro en su repudio a la versión Maniquea de la doctrina cristiana modula dicha postura, que es un rechazo tajante de la bondad de la creación y de la libertad de la voluntad y llega a la conclusión según la cual las cualidades de aquel estado original de creación son inaplicables -al menos no directamente- a la experiencia humana en el presente. Para Agustín, el hombre se constituye ontológicamente como un ser “en tránsito” y “en permanente peregrinaje”, esto es, como alguien angustiado por la certeza de la muerte y la incertidumbre generada por su apego a los bienes materiales, siempre frágiles y huidizos. Es en este contexto en donde cobra sentido la explicación de los dos amores y de la fragilidad humana como eje del pensamiento político agustiniano.

2. La contingencia y fragilidad de la vida humana como núcleo de lo político

Agustín enfatiza insistentemente que toda la vida humana está signada por la inquietud, la contingencia y la necesidad. Lo anterior, tiene implicaciones importantes para la consideración de lo político. La felicidad que puede hallar el ciudadano de la sociedad terrena es una felicidad esquiva, transitoria y precaria, pues tiene por objeto bienes pasajeros que tarde o temprano desembocan en la inquietud continua de las guerras de afuera y las discordias y sediciones de dentro (CD. XV, 4). Sin embargo, como Agustín observa, todos los hombres, aun con el crudo rigor de la guerra y todos los desasosiegos e inquietudes, desean llegar a la consecución de la paz³. Por eso se hacen las guerras y por eso también se hacen alianzas y estrategias de pacificación, no sólo para vencer a los enemigos sino además para “imponerles sus propias leyes de paz”. Ahora bien, aquella paz que define la política interna y externa de la República está ligada a un principio fundamental que lleva a conectar el mundo social y el mundo interior del hombre: El hombre que es un elemento de la ciudad “se siente impulsado por naturaleza a conformar una sociedad con los demás hombres y a vivir en paz” (CD. XIV, 12). De la misma manera que un hombre al momento de ser torturado pierde la paz corporal cuando las conexiones entre sus miembros son alteradas, así mismo un pueblo mal gobernado pierde el orden y la unidad que posibilita la convivencia pacífica entre sus habitantes.

³ En el Libro XIX Agustín desarrolla su teoría de la paz en dos orientaciones: 1) los elementos de la paz interna y externa los cuales conforman la paz de la República como condición de posibilidad para hablar de un Estado conformado por aquellos ciudadanos que tienen intereses (amores) en común; y 2) Una paz singular que se podría denominar como paz interior. Aquella es condición de lo político y vincula con el orden intramundano ésta es condición de la auténtica religiosidad y de la propagación de la fe. La paz es presentada en su doble aspecto como paz terrena y celeste, y simultáneamente, como correlato de aquella otra paz duradera y segura que conforma la Paz de Dios que regula la paz del universo. Para un análisis más extenso de este tema remito a (Sierra-Rubio, 2012): *La Ciudad de Dios y la paz. La paz: Un gran proyecto con miras a una meta final*.

Llegado a este punto de la argumentación vale la pena formular dos preguntas: Primero: ¿Por qué el hombre no puede estar en paz consigo mismo? Y seguidamente: ¿Por qué la historia de las sociedades humanas no es la historia de la sociabilidad sin quiebres sino la historia de guerras y atrocidades sin fin? Para responder a esta pregunta Agustín elabora la teoría de la *massa dammata* a partir de la cual explica la naturaleza cadente del ser humano y la eficacia de la gracia en la salvación del hombre. Dicha idea implica un lazo indisoluble entre la humanidad y la primera pareja, conformada por Adán y Eva, quienes gozaron de bienes eternos en el Paraíso. La condición cadente del hombre consiste, según Agustín, en su limitada sensibilidad abocada a morir y en la falta de sentido respecto del mal (CD. XXI, 12). Sin embargo, como afirma (Babcock, 1988), “entre este mal original y el carácter y las disposiciones de la primera pareja humana, sin embargo, no hay continuidad discernible”, ello hace que la indiscernibilidad deba mantenerse hasta el final como impronta de la ciudadanía.

Según el análisis de Agustín, no fueron las virtudes cristianas las que desencadenaron la destrucción de Roma sino la tendencia a la ambición de poder y la falta de temperancia moral lo que arrasó con las antiguas y ya debilitadas costumbres romanas (CD. I, 31). La mayoría de ciudadanos de la República, a ojos del Obispo de Hipona, se dejaron llevar por la insensatez, la intemperancia y llegaron en su conducta a las peores depravaciones mucho antes de que el imperio comenzara a hundirse. Agustín articula una respuesta a sus adversarios, dentro y fuera de la Iglesia, con la visión del hombre en el paraíso. Para ello, utiliza la misma estrategia de comparación por oposición tan común en su obra: El hombre en el Paraíso vivía gozando de Dios sin privación alguna. Ahora, la situación existencial del ser humano no puede ser sino inestable y en constante *in-quietud*. Se trata de una oposición radical que incluye un programa de instrucción y renovación teológica: a la imagen del hombre viejo, exterior y ávido de bienes pasajeros Agustín opone el hombre nuevo, interior y tendente hacia la “patria celestial”. A la imagen de un hombre ansioso de placeres que se tornan en dolor Agustín opone la imagen de un amor ordenado y del gozo auténtico:

Vivía el hombre en el Paraíso como quería, mientras quería lo que Dios había mandado. Vivía *gozando* de Dios, con cuyo bien era él bueno; vivía sin privación alguna, estando en su poder el vivir así siempre. Había alimento para que no tuviera hambre; había bebida para que no tuviera sed, y el árbol de la vida para que no lo consumiera la vejez. Ninguna corrupción en el cuerpo ni procedente del cuerpo, producía molestia alguna a sus sentidos. No había enfermedad interna ni accidente externo que temer. Era completa la salud en su carne y total la tranquilidad en el alma. (CD XIV, 26)

Vivir en la voluntad de Dios significa vivir en el goce ordenado y sólo en la unión perfecta con *el Verbo* puede el hombre gozar de una concordia y una paz

verdadera exenta de toda inquietud y turbación. En esta descripción, Agustín marca la distancia que media entre la *criatura mutable* y *Dios inmutable*. Esa misma distancia es la que existe entre el Verbo engendrado por Dios y la primera Inteligencia o Ciudad producida de la nada. La siguiente tabla puede ilustrar lo anterior:

Las criaturas: “<i>esse mutabili</i>”	Dios: “ <i>Esse aeternae immutabilitatis</i> ”
Contingencia interior/Felicidad pasajera	Absoluta conformidad/Felicidad total
Privación: (Intranquilidad/Discordia)	Abundancia de Bienes: (Paz/Concordia)
Corrupción (Enfermedad/muerte)	Incorruptibilidad: (Vida eterna/Salud)
Sociedades: falsedad/hipocresía	Sociedad sincera: “ <i>honesto amore societas</i> ”
Amor aparente (egoísmo/libido)	Amor honesto: (unidad y concordia)

Fig. 1: Relación entre la criatura y Dios. Fuente: Elaboración del autor

La felicidad, de acuerdo con Agustín, se puede caracterizar de dos maneras: primero: “la felicidad no consiste en la virtud” como había sido formulado por los filósofos estoicos y buena parte de la tradición filosófica (CD. XIX, 4,4); y segundo: “la auténtica felicidad es imposible en la vida terrena” sujeta a la contingencia interior, a la guerra interna y externa y al egoísmo esencial del género humano (CD. XV, 18). La felicidad para Agustín consiste en la “esperanza de la vida eterna” lo cual requiere conformar la voluntad al plan de Dios y poner en relación con Dios aquello que consideramos bienes y males terrenos. La auténtica felicidad consiste, en suma, en la posibilidad de gozar de la unión con Dios. De lo anterior se sigue que lo propio del goce en Dios es la tranquilidad, la paz y la concordia mutua. En tanto que lo propio del goce en la criatura es la intranquilidad, la antipatía, el deseo de subyugar al otro y la lucha constante entre la voluntad y la libido. Como Svensson comenta tal atención en la felicidad en la vida eterna no implica que Agustín interprete los males de este mundo como *indiferentes* pues, “en san Agustín el razonamiento opera en dirección inversa: precisamente porque sabemos que no son indiferentes, sino verdaderos males, es que tenemos que aprender a aquí ser felices sólo *in spe* (2017, p. 35).

Agustín, en diálogo polémico con los platónicos y los estoicos, afirmará la primacía del *summo bono* entendiendo que debemos aprender a tratar las cosas poniéndolas en relación con el orden y el *Bien beatificante*. Ello le lleva a desarrollar una doctrina de los bienes que busca rebasar la dicotomía entre *bienes del cuerpo* y *bienes del alma* postulando un *Bien supremo* que se halla en correspondencia con el *fin beatificante* (CD., IX, 15,2). Ahora bien, la doctrina de los bienes no estaría completa si no se analiza la distribución de bienes y males que realiza la Providencia. Una de las ideas que quiero sugerir aquí es que la doctrina del Gobierno Providencial del mundo es lo que permite discernir, al final de la historia, la identidad de los ciudadanos pertenecientes a cada una de las comunidades políticas y, en consecuencia, quién recibirá, por la gracia de Dios, la vida eterna y quien, por el contrario, sufrirá la Muerte segunda que es el pago que Agustín prevé para quienes por su voluntad se apartaron de la presencia de Dios.

Según Agustín, la gracia es la guía que permite al hombre desarrollar una conciencia activa de la falta y de la necesidad del perfeccionamiento moral (CD, X, 22). Al mismo tiempo, es imprescindible para vencer las pasiones y hacer efectiva en el ser humano la vivencia de la fe. La gracia además permite la distinción política: los ciudadanos de la ciudad terrena ‘esperan en las cosas de este mundo’ mientras que los ciudadanos de la ciudad celeste, por el contrario, ‘esperan en la gracia de Dios’. Aquellos, confían plenamente en su libertad en tanto que éstos deben anteponer su libre albedrío a la voluntad y a la gracia absoluta de Dios (CD, XV, 21). Después de la Caída de los ángeles “su bondad original podría ser restaurada sólo a través de una intervención divina totalmente inmerecida. Su permanencia en el pecado, como la de los seres humanos, es el resultado de una decisión divina que ordena al universo manifestando justicia en su castigo en lugar de misericordia en su restauración” (Burns, 2017). Tal intervención divina por medio de la gracia es la única capaz de transformar la naturaleza herida por el pecado y es aquello que permite, en última instancia, la redención sin fundamento de los seres humanos: “ha querido [la Providencia] que estos bienes y males pasajeros fueran comunes a todos para que no se busquen ansiosamente los bienes que vemos en posesión también de los malos ni se huya, como de algo vergonzoso, de los males que con mucha frecuencia padecen incluso los buenos. Lo que más nos interesa aquí es la postura personal tanto ante las cosas que llamamos prósperas como ante las adversas. Porque el hombre de bien ni se engríe con los bienes temporales ni se siente abatido con los males” (CD. I, 8).

En la explicación de Agustín, la vivencia de los males es para los buenos y para los hombres de Dios como una *escuela para ejercitar las virtudes cristinas* de la paciencia, la humildad, la obediencia y la entrega total e incondicional a la voluntad de Dios. Siguiendo a Sevansson “El punto de Agustín al enfatizar la gran cantidad de

males que son comunes a buenos y malos, es precisamente el notar que entonces no son esos, el tipo de males que nos hacen malos. Ni los equivalentes bienes temporales serán entonces los bienes que nos hacen buenos. Precisamente el carácter de comunes a buenos y malos que tienen ciertos bienes y males es lo que los revela como no decisivos para nuestra bondad o maldad” (Svensson 2009). Los males, de acuerdo con Agustín, buscan probar la hondura en el amor entendido como donación total a Dios y pueden convertirse en una escalera para la salvación del alma. Ahora bien, no es mediante los males temporales por los que se logra la habitualidad en el sufrimiento y la disciplina interior que marca la vida de quien está llamado a ser miembro de la ciudad celeste.

Según Agustín, es sólo mediante el desarrollo de la interioridad humana como se puede conferir sentido al sufrimiento, pues ello permite interpretar eventos existenciales que alteran el orden vital como un espacio para desarrollar el sentido del hombre interior por el cual se conocen las cosas justas e injustas (CD XI, 27). De lo anterior se deduce que la religiosidad auténtica, según Agustín, no es algo exterior al hombre sino que consiste en la capacidad de confrontar la propia existencia a través de una adecuada valoración de los bienes y males terrenos mediante la reflexividad interior⁴. Ello exige cultivar la fe necesaria para resistir las pruebas y las inclemencias de una vida “en vilo” atravesada por las presiones de la carne y la mortalidad. La vivencia de los males, como Agustín observa en el caso de Job, tienen por objeto someter al hombre cuya riqueza está puesta en las cosas exteriores para hacer surgir la verdadera riqueza que viene del interior. Agustín refuerza su argumento recurriendo al famoso pasaje bíblico en *primera de Corintios* 7:31, con el fin de mostrar que es posible usar los bienes terrenos sabiendo determinar en cada caso “lo suficiente y necesario” (CD. I, 10). El hombre que pone su fe en Dios y que es capaz de amar a Dios hasta el desprecio de sí mismo debe poner en relación sus intereses terrenos con la voluntad de Dios. De esta manera, las cosas prósperas y adversas son interpretadas desde una nueva luz: los males de este mundo (la enfermedad, la muerte, las persecuciones religiosas) no serán valorados como absolutos ni tampoco los bienes de este mundo (la propiedad, el dinero, la vida, la salud, la paz) serán sobrevalorados al punto de renunciar a los bienes eternos (la paz total en la unión con Dios y la vida eterna).

De la argumentación de Agustín se deriva que el ser humano en relación

4 Para un análisis más profundo del problema de la interioridad y del *Self*, uno de los más actuales del pensamiento agustiniano, remito a (Mathewes, 1999), quien argumenta lo siguiente: “Hablar de la interioridad del yo es erróneo si lo imaginamos (como es usual) como una especie de cámara privada interna (como una habitación en una casa); la interioridad es más bien una manera de concebir el hecho de que el yo está, en su base, siempre enfrentando la realidad de Dios”. El yo agustiniano implica una relación dual (lo externo/lo interno), a partir de la cual el Dios interior interpela al hombre en su intimidad. Es por ello que el yo se revela como problemático y no clausurado.

con Dios y con los otros se reconoce dentro de una comunidad política particular desde la cual y en la cual puede hacer significado y sentido aún en medio del dolor y el sufrimiento. Esta “escuela del sufrimiento” posibilita la distinción espiritual como impronta política de la ciudadanía celeste. La instrucción en el sufrimiento debe coadyuvar a forjar los bienes del hombre interior. Tal búsqueda interior culmina sólo con el Juicio final por lo que siempre se mantiene un horizonte abierto y no clausurado que permite perseverar en la conversión y el camino de la gracia. El proceso de la ciudad se mantiene a ojos de Agustín en el misterio, pues la trama de los acontecimientos y de la historia continúa realizándose. En esta antropología, el hombre sólo puede ver algunas partes del todo y no tiene la capacidad de acceder a la totalidad que es lo que confiere sentido y permite valorar los hechos con justicia.

Siguiendo a (Fitzgerald y Cavadini 1999): “La génesis de la antropología de Agustín está en su profundo análisis de la interioridad, su sondeo por las profundidades del corazón y la mente en su conciencia e incluso en sus niveles de inconciencia. Su radical reflexividad es más que una superficial introspección por un aislado ego cartesiano. Para Agustín el espíritu humano no puede estar separado de sus actividades; en sus actividades vis-à-vis con el self, el mundo y Dios”. Agustín sugiere que es sólo mediante la confrontación de la propia existencia en la historia y en el mundo como es posible clausurar el círculo de la incomunicación en el que el ser humano aislado interpreta su propio sufrimiento y el de los otros como algo carente de sentido. La antropología agustiniana concibe al hombre como alguien capaz de ahondar en su propia interioridad y de tomar conciencia de sí mismo, de sus límites y posibilidades pero también de lo que puede conocer y de aquello que rebasa su conocimiento.

3. Los dos amores y las dos ciudades

Lo anterior permite introducir los elementos centrales que constituyen los rasgos distintivos de las dos sociedades: por un lado, la conformada por los ángeles y los hombres santos quienes se gozan en un *amor común* caracterizado por el habitar con Dios: “Los que participan de este bien común constituyen entre sí y con Aquel a quien están unidos una santa sociedad (*“societatem sanctam”*), son la única ciudad de Dios (*“civitas Dei”*); son su sacrificio viviente y su templo vivo”. (CD., XII, 9, 2) Por otro lado, la conformada por los ángeles caídos y los hombres que viven “según la carne”. Esta sociedad se origina en la “separación de Dios” y en el desorden vicioso y contranatural (*“vitium naturae nocem”*) que daña la naturaleza angélica y humana (CD., XII, 1, 1-3). La búsqueda anterior está representada de forma arquetípica en Roma, como Res pública, la cual busca a toda costa ampliar sus dominios y asegurar la paz temporal (CD., IV, 3). En la sociedad terrena, tanto los buenos como los malos aman por igual la vida presente. En tanto que lo común en la sociedad celeste es

el amor a los bienes imperecederos del «hombre interior», que son la escalera que conduce, progresivamente, a la vida eterna. Éstos, dice Agustín, buscan la paz eterna que sólo se halla en la presencia y el goce de Dios; aquellos, buscan la paz efímera entre las criaturas y en el goce temporal. El siguiente diagrama ilustra lo anterior:



Fig. 2. Relación entre bienes y males terrenales y bienes del hombre interior. Fuente: Elaboración del autor

A continuación analizaré más detenidamente la génesis y desarrollo de las dos ciudades en relación con la división de los dos amores propuesta por Agustín en el Libro XIV. Se argumenta que esta estructura responde a y está en relación directa con la *Doctrina trinitaria* y el *Plan de Gobierno providencial del mundo*. Lo anterior hace que indiscernibilidad sea comprendida como el elemento esencial que posibilita el

carácter abierto y no clausurado de la ciudadanía. La génesis y desarrollo de las dos ciudades responde al Plan divino y está envuelta en 'una determinación oculta de Dios'. De la descendencia común del primer hombre se originaron dos ciudades antagónicas que ejemplifican de modo paradigmático la lucha constante entre las fuerzas del bien y del mal y la completitud del plan divino que al final de los tiempos se cierra con la distribución de premios y castigos a quienes fueron llamados a conformar la ciudad de Dios o la ciudad terrena:

"Por fin, para terminar este libro admitamos, no tanto por la fuerza de la evidencia, cuanto en virtud de la presciencia de Dios, que en el primer hombre creado tuvieron origen, junto con el género humano, dos sociedades, a manera de dos ciudades. De este primero procederían *por una oculta, pero justa determinación de Dios*, dos clases de hombres: unos los que habían de ser compañeros de los ángeles malos en el suplicio, y los otros de los buenos en el premio" (CD., I, XXVII, 2).

Como es evidente, las dos ciudades no sólo comparten la vivencia de bienes y males comunes sino que además, tienen un origen común: éstas se constituyeron con la creación del primer hombre. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en otro pasaje Agustín afirma que al crear la naturaleza angélica constituye ya la *Civitas* celeste única que *es, sabe y ama* en el orden sobrenatural. "Fijando su pensamiento en el plan divino, San Agustín descubre la simultaneidad de la acción creadora y de la elevación sobrenatural. No hubo diferencia de tiempo entre una y otra, porque la Trinidad divina al llamar de la nada al ser el mundo de los ángeles, los hacía juntamente partícipes de su Sabiduría inmutable" (Muñoz-Vega, 1945, p. 168).

El pasaje comentado es el siguiente: "En efecto, al decir Dios: Que exista la luz, y la luz existió, si en esta luz se entiende rectamente la creación de los ángeles, bien claro es que fueron hechos príncipes de la luz eterna, que es la misma inmutable Sabiduría de Dios, por la cual fueron hechas todas las cosas, y a quien llamamos Hijo unigénito de Dios" (CD., XI, 9). En efecto, la *caelestis Civitatis* está constituida por naturalezas angélicas que alaban y glorifican a Dios por toda la eternidad. Sin embargo, la Ciudad espiritual, cuyo Soberano es Jesucristo, Verbo encarnado y rostro viviente del Padre, no está constituida solamente por ángeles buenos sino también por hombres santos llamados a formar una sola ciudad con aquellos. Agustín se esfuerza en mostrar los vínculos que unen entre sí las dos naturalezas que en último término constituirán esta sociedad celeste:

"En cambio, al hombre lo dotó de una naturaleza en cierto modo intermedia entre los ángeles y las bestias: si se mantenía fiel a los mandatos de su Creador, y sometido a Él como a su dueño verdadero, en religiosa obediencia, llegaría a alcanzar la compañía de los ángeles, consiguiendo una feliz e interminable inmortalidad sin pasar por la muerte. Si, en cambio, ofendía a Dios, su Señor, haciendo uso de su libre voluntad de

una manera orgullosa y desobediente, sería condenado a morir, llevando una vida parecida a las bestias, esclavo de sus pasiones y destinado, tras la muerte, a un suplicio eterno (CD., XII, 21).

En esta cita hallamos varias cosas importantes para el problema que nos ocupa respecto de la caracterización de las dos ciudadanías, la terrena y la celeste. Lo primero que quiero destacar es la analogía entre el individuo y el cuerpo político la cual nos recuerda a la elaborada por Platón en II libro de la *República*. Mackinnon (1995), afirma que esta “aplicación de la analogía al cuerpo político en la *Ciudad de Dios* sirve como la piedra angular de la visión pesimista de Agustín de la inevitable simetría entre naturaleza humana y el destino de la humanidad”.

Si la interpretación de Mackinnon es correcta habría que admitir que estas dos comunidades no sólo se tipifican sino que además se constituyen por la orientación interior de sus respectivos ciudadanos. El pasaje clásico para analizar este asunto es el siguiente:

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza. [...] En la segunda, en cambio, no hay otra sabiduría en el hombre que una vida religiosa, con la que se honra justamente al verdadero Dios, esperando como premio en la sociedad de los santos, hombres y ángeles, que Dios sea todo en todas las cosas. (CD., XIV, 28)

Como señala Van Geest (2011, p. 88), la estrategia de explicar lo que es difícilmente cognoscible iniciando con la experiencia sensorial concreta es una forma de proceder típica de Agustín en las *Confesiones*. Creo que este mismo estilo se mantiene en varias partes de la *Ciudad de Dios*. En efecto, es realmente difícil explicar el origen y procedencia de las dos ciudades, sobre todo por el público y las tensiones conceptuales contra los maniqueos, los pelagianos y los donatistas que de fondo animan y nutren la reflexión agustiniana. En toda la *Ciudad de Dios* no encontramos, como nos gustaría, una concepción general de la naturaleza del vínculo político. Sin embargo, es claro que la argumentación de Agustín se desarrolla en contra del concepto pagano que domina en su época: el de la ciudad entendida como un cuerpo social y político que descansa en la noción de justicia. (Gilson, 1965, pp. 54-59) Para Agustín toda comunidad política

se origina en la concordia, esto es, en el amor común que vincula a sus miembros⁵. El pasaje anteriormente citado no sólo establece la analógica definición de gobierno en la correspondencia entre «alma» y «ciudad», sino que además constata el uso de la antítesis como estrategia retórica clave (Mackinnon, 1995, p. 322). Esta estrategia es introducida por Agustín en el Libro XI en donde afirma que la belleza y el orden del universo se hacen evidentes por la oposición de los contrarios:

No crearía Dios a nadie, ni ángel ni hombre, cuya malicia hubiera previsto, si a la vez no hubiera conocido cómo habrían de redundar en bien de los buenos, y así embellecer el orden de los siglos como un hermosísimo canto de variadas antítesis. [...]

El apóstol San Pablo, en la segunda carta a los Corintios, redondea hermosamente con estas antítesis aquel pasaje: Con la derecha y con la izquierda empuñamos las armas de la honradez, a través de honra y afrenta, de mala y buena fama. Somos los impostores que dicen la verdad, los desconocidos conocidos de sobra, los moribundos que están bien vivos, los penados nunca ajusticiados, los afligidos siempre alegres, los pobretones que enriquecen a muchos, los necesitados que todo lo poseen.

Así, pues, como la oposición de contrarios contribuye a la elegancia del lenguaje, así la belleza del universo se realiza por la oposición de contrarios con una cierta elocuencia, no de palabras, sino de realidades. (CD XI, 18)

El concepto de dos ciudades opuestas está en absoluta correspondencia con la doctrina trinitaria y el plan de gobierno providencial del mundo que logra sacar provecho incluso de los acontecimientos que desde el punto de vista de los paganos podrían parecer incomprensibles. Como muestra magistralmente Van Gest, dicha incomprensibilidad de la historia está ligada además a la *incomprensibilidad de Dios* que Agustín parece defender. Las dos ciudadanías se configuran por dos amores que se conforman a partir de la descendencia de los dos primeros padres. Abel representará místicamente el amor que identifica a los ciudadanos de la *caelestis Civitatis* 'que viven según Dios', en tanto que Caín prefigura la generación de los impíos cuyo amor se

5 Uno de los puntos cruciales de la controversia de Agustín con los Pelagianos y los Donatistas dice relación con su comprensión del amor cristiano. Los primeros hacían hincapié en la libertad de la voluntad humana y la capacidad de controlar sus motivos y acciones bajo la orientación de la ley de Dios. Lo anterior restaba, a ojos de Agustín, espacio para que Dios pudiera ejercer su amor gratuito y misericordioso, pues la salvación para él no es un merecimiento del hombre por sus buenas obras sino pura gracia. Agustín también ataca al donatismo pues éste no admite a los que en las persecuciones renegaron de la fe. Agustín aboga por la acogida y el perdón. Desde el momento en que Agustín reconoce el mal como testimonio del bien también da cabida al restablecimiento de los vínculos con aquellos que en su libre albedrío hicieron el mal, pues estos obtienen el perdón por la gracia y el amor infundado de Dios. Para un análisis más profundo de este tema remito al excelente trabajo de (Marion, 2011) quien analiza la relación entre el amor y el cambio en la naturaleza angélica y humana.

centra en las cosas terrestres. Todo lo anterior está articulado al siguiente principio ontológico: “no es primero lo espiritual sino lo animal; lo espiritual viene después” Y agrega: “nadie podría llegar a ser bueno si no era malo” (CD. XV, 1). Desde entonces, según se elija una u otro modelo los hombres entraran a formar parte de la sociedad terrestre, regida por los ángeles malos o de la sociedad celeste cuyo señor es Cristo. Llegado a este punto valdría la pena analizar comparativamente un fragmento de la *Ciudad de Dios* (CD. XV, 1) con otro tomado *De vera religione*, en donde Agustín habla del proceso evolutivo de los hombres en el género humano:

esos dos hombres son de tal calidad que el tipo de uno de ellos, o sea, el del hombre viejo y terreno, puede realizarlo uno durante toda esta vida; pero el del hombre nuevo y celestial nadie puede realizarlo inseparablemente del hombre viejo -pues forzosamente con él ha de convivir hasta la muerte, aunque vaya decayendo, mientras el otro progresa-; así, guardando la debida proporción, todo el género humano, cuya vida desde Adán hasta el fin de este siglo se asimila a la de los individuos, de tal modo se halla regida por las leyes de la divina Providencia, que aparece distribuida en dos clases. La una como prende la masa de los impíos, que llevan impresa la imagen del hombre terrenal desde el principio del siglo hasta el fin. La otra abarca la sucesión del pueblo consagrado al culto del Dios único, y desde Adán hasta San Juan Bautista cumple en su vida terrena cierta justicia, inspirada en el temor servil. (*De vera religione*, XXVII. 50).

Las dos ciudadanías, fundadas en amores diversos responden a y sólo se comprenden a la luz de dos tipologías de bienes marcadamente distintos. La pertenencia social a la ciudad de Dios demanda de sus ciudadanos vivir y gozar los bienes terrenos como si fueran bienes segundos aunque no ciertamente indiferentes. Ello impone a sus ciudadanos una *obligación sacrificial* que se configura en un amor al prójimo y a Dios hasta el desprecio de sí mismo. Los ciudadanos cuyo amor está fundado en las cosas de arriba, deben renunciar a ciertos bienes materiales, incluso imprescindibles con el fin de gozar de los bienes futuros. Como hijos de la gracia deben aguardar la promesa y perseverar en las pruebas a fin de deponer al “hombre terrenal con el que han de convivir hasta la muerte”.

Las características cruciales que marcan la pertenencia a la Ciudad celeste pueden resumirse en los siguientes puntos: 1) la capacidad de gozarse en el amor a Dios hasta el auto-desprecio y el abandono de sí. 2) la capacidad de gozar el amor común, esto es, en el bien inmutable, que “hace un solo corazón de muchos”. 3) la perfecta y concorde obediencia a la voluntad del Padre, lo que implica sufrir con paciencia los males y disfrutar con humildad de los bienes terrenos, teniendo siempre presente que tanto unos como otros son contingentes. 4) La apropiación y la ejemplificación por

las obras: Ello exige dar testimonio en una praxis vital de la mutua concordia y de la donación al prójimo.

En definitiva, considero que el punto que separa y distancia concluyentemente las dos comunidades políticas está ligado al interés común de sus miembros: en tanto que los miembros de la ciudad terrena son caracterizados como ciudadanos que tienen en común la competencia por títulos, membresías y honores que los hagan dignos de elogios, los ciudadanos de la ciudad celeste, por el contrario, deben deponer todo título y honor terreno al más alto y digno reconocimiento como cristianos y miembros la Iglesia. Los miembros de la ciudad de Dios se mantienen unidos gracias a una peculiar perspectiva de la solidaridad lo cual les lleva a desarrollar intereses en común y a reconocerse entre sí como miembros del pueblo de Dios. No obstante lo anterior, ésta distinción es sólo aparente pues los ciudadanos pueden fluctuar de una ciudad a otra de acuerdo con sus obras.

La distinción política concluyente, aquella que otorga la carta de ciudadanía a quienes habitaran la Ciudad celeste sólo tomará cuerpo al final de los tiempos cuando Dios evalúe los acontecimientos, las edades y los seres. El enigma y la ambigüedad en la comprensión del origen, desarrollo y fin de las dos ciudades está vinculado con la idea agustiniana según la cual sólo podemos comprender las partes de algo si atendemos al todo "*Totum attende, totum lauda*" (*En. In ps.* 148, 10). De aquí se deriva la idea según la cual el hombre en cuanto "peregrino" siempre está "de camino", en tensión y en prueba constante pero con la pretensión de ganar la eternidad. Su vida no discurre en línea uniforme y ascendente, no es una vida aséptica y sin sobresaltos, sino una vida que a través de inseguridades y titubeos, aumentos y disminuciones, va obteniendo una luz que sólo llega a ser comprensible al final de la historia.

4. Conclusión

La concepción agustiniana de lo político, expresada en los amores antitéticos de las dos ciudades, implica una acción política prudencial, pues todos los relacionamientos y asuntos humanos están marcados por su carácter accidental y contingente. Esta afirmación implica un constante diálogo entre los miembros de la comunidad política que haga disponible la reflexividad interior a partir de la cual es posible actuar con el debido respeto y cuidado frente al problema del mal en el mundo. Para San Agustín, la ciudad de Dios y la ciudad terrena deben compartir invariablemente el mismo espacio y los conflictos inherentes en este espacio deben ser reconocidos y resueltos mediante una heurística de la paz que permita restablecer la armonía interior. Desde el momento en que la dualidad del horizonte político es

reconocida y antecedida por la dualidad ontológica en la interioridad humana el conflicto se reconoce no como algo exterior al hombre sino como anterior a él. De aquí que en el interludio de las dos ciudades, la humana y la divina, deba reconocerse un espacio político-teológico de indecisión que permite la fluctuación y la comunicación entre ellas y, lo que es más importante, el movimiento y la vitalidad de sus miembros en un espacio que todavía debe mantenerse como abierto y no clausurado.

Al principio de este trabajo señalé que existe una conexión entre las dos ciudadanías y la tesis agustiniana con respecto a la ambigüedad de la historia. Esta relación es efectiva desde el momento en que se reconoce que tanto el espacio político de definición de la ciudadanía como el horizonte de la historia están marcados por intereses contrapuestos: a partir de la lucha entre un amor ordenado y otro desordenado continua configurándose la trama política e histórica de la vida humana. Así, podemos advertir dos patrones de lectura claramente relacionados que permiten vincular historia y política: el primero es el patrón de las guerras y los conflictos de todo tipo que marcan su impronta en los acontecimientos históricos; el segundo, es el de aquellos miembros de la Iglesia que pasan desapercibidos aquí abajo pero a quienes la Providencia reconoce y presta los portaestandartes de la ciudad de Dios. En última instancia, la distinción política que caracteriza a los miembros de la ciudad de Dios es su capacidad de dar testimonio de una forma de vida capaz de llevar esperanza y alivio a aquellos quienes por su condición social fueron substraídos de la ciudadanía. Que la ciudadanía en último término sigue siendo un bien esquivo y heterogéneo es algo que puede verificarse contemporáneamente sin muchos problemas. Lo importante es continuar perseverando en el diálogo que nos impulsa a reconocernos desde la vulnerabilidad y la cadencia humana como necesitados de afecto y relación. En esta encrucijada aún se mueven nuestras vidas.

5. Bibliografía

Hipona De, A. (1975): *De vera religione*. En: Obras completas de San Agustín –OCSA (IV): (Trad. V. Capánaga). Madrid: BAC.

_____ (2004): *La Ciudad de Dios*. En: Obras completas de San Agustín –OCSA (XVII): (Trad. V. Capánaga). Madrid: B.A.C.

Babcock, W. (1988): “*Augustine on Sin and Moral Agency*”. *The Journal of Religious Ethics*, **16**(1), 28–55. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/40015077>
Accessed: 12-05-2017

Fitzgerald, A. y Cavadini, J. (1999): *Anthropology*. In *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia* (pp. 27–31). Grand Rapids, Michigan/Cambridge.

Gilson, E. (1965): *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. (V. española de A. G. Sánchez., Ed.). Madrid: Rialp.

Mackinnon, P. (1995): Augustine’s City of God: The Divided Self/The Divided Civitates. In Dorothy F. Donnelly (Ed.), (pp. 319–352). New York: Peter Lang.

Marion, J.-L. (2011): “Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine”. *The Journal of Religion*, **91**(1), 24–42. <http://doi.org/10.1086/656605>
Accessed: 12-05-2017

Markus, R. A. (1970): *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. (University Press, Ed.). Cambridge.

Mathewes, C. T. (1999): “Augustinian Anthropology : Interior intimo meo”. *The Journal of Religious Ethics*, **27**(2), 195–221. Accessed: 12-05-2017

Muñoz-Vega, P. (1945): *Introducción a la síntesis de San Agustín*. (C. P. U. Gregoriana, Ed.). Roma: Anacleto Gregoriana.

Pagels, E. (1995): The Politics of Paradise. In Dorothy F. Donnelly (Ed.), *The City of God: A Collection of Critical Essays* (pp. 373–402). New York: Peter Lang.

Sawyer, E. (2017). Celibate Pleasures : Masculinity , Desire , and Asceticism in

Augustine. *Journal Ofthe History of Sexuality*, 6(1), 1-29. Accessed: 12-05-2017

Sierra-Rubio, S. (2012): "La paz y la Ciudad de Dios: La paz, un gran proyecto con miras a una meta final". In V.

D. Canet (Ed.), *Dos amores fundaron dos ciudades*. (p. 396). Madrid: Centro Teológico de San Agustín.

Svensson, M. (2009): Variaciones sobre el mal en san Agustín. *Revista de Filosofía*, 27(61), 65-78. Retrieved from http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798_11712009000100004&lng=es&nrm=iso&tlng=es Accessed: 25-05-2017

_____ (2017): ¿Adiaphora en San Agustín? *Traditio*, 65(2010), 31-46. Retrieved from www.jstor.org/stable/41417989 Accessed: 20-05-2017

Van Geest, P. (2011): *The incomprehensibility of God*. Leuven: Peeters.

**AUTORREALIZACIÓN, EDUCACIÓN Y MORALIDAD:UNA INTERPRETACIÓN
ZUBIRIANA
SELF-REALIZATION, EDUCATION AND MORALITY: A ZUBIRIAN
INTERPRETATION**

Giuseppe Zaffaroni
Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico
Ponce, Puerto Rico Ricogzaffaroni@pucpr.edu

[Fecha de recepción del artículo: 29 de junio de 2017]
[Fecha de aprobación del artículo: 06 de septiembre 2017]

Resumen

El propósito de este ensayo es verificar la compatibilidad de exigencias que resultan contradictorias en el uso que de estos términos se hace en ciertos contextos culturales: el ideal de la autorrealización parece oponerse a la necesidad de pasar por un proceso educativo y a la posibilidad de someterse a exigencias de moralidad. Con la ayuda de elementos de la filosofía de Xavier Zubiri se trata de mostrar cómo, en el fondo, toda realidad humana está envuelta en un proceso de autorrealización, debido al hecho de que es una esencia abierta, estructuralmente moral, o sea, destinada a realizarse a través de la libre apropiación de realidades que se le presentan como posibilidades. Sin embargo, este proceso no acontece en el vacío, sino dentro de relaciones familiares, sociales e históricas que son condiciones esenciales para que acontezca lo humano y su libertad. La relación educativa, entendida como el encuentro con el otro y la recepción-verificación de una tradición, se revela, entonces, como una condición imprescindible para que exista un sujeto verdaderamente libre, capaz de una auténtica autorrealización.

Palabras clave: Xavier Zubiri, autorrealización, educación, moralidad, libertad

Abstract

The purpose of this essay is to verify the compatibility of the requirements that become contradictory because of the use of the terminology in certain cultural contexts: the ideal of self-realization seems to oppose itself to the necessity of following an educational process and the possibility of submitting to moral requirements. With the help of elements of the philosophy of Xavier Zubiri we intend to demonstrate how, at bottom, all human reality is involved in a process of self-realization, due to the fact that the human being is an open entity, structurally moral, that is destined to be

carried out through the free appropriation of realities that present themselves to it as possibilities. However, this process does not take place in a vacuum, but rather in the context of family, social, and historical relationships, which are the essential conditions that permit the humanity and its liberty to occur. The educational relationship, which is understood as the encounter with the other and the reception-verification of a tradition, reveals itself, as an indispensable condition for the existence of a truly free subject capable of an authentic self-realization.

Keywords: Xavier Zubiri, self-realization, education, morality, liberty.

1. Introducción

Quisiera aclarar ante todo cuál es el problema o, mejor dicho, cuáles son los problemas que se nos presentan en el momento en que intentamos poner en relación y ver en nuestra experiencia educativa la unidad de las tres palabras que constituyen el título de esta reflexión: autorrealización, educación y moralidad.

La palabra sobre la cual quisiera detenerme primero es precisamente *autorrealización*. ¿Quién negaría, hoy en día, que este término, más que otros, evoca y expresa, aun en su contenido impreciso y ambiguo, el interés más común y apremiante de la vida de todo ser humano? ¿Quién no habla de “superación” o de “realización de sí mismo”? ¿Quién no justifica las propias decisiones y elecciones con la exigencia de “realizarse”? ¿Quién puede negar que la realización de la persona constituya la tarea más alta confiada a nuestra libertad? “Realizarse”: el programa está claro para todos, aunque tenga diferentes interpretaciones teóricas y prácticas” (Giussani 1996, p. 131).

Entonces, he aquí el primer interrogante: ¿cómo debemos entender este término, “autorrealización”, para que no excluya teóricamente o no deje prácticamente inoperantes los otros dos términos, educación y moralidad?

En efecto, si auto-realizarse significa satisfacer aspiraciones personales con las propias capacidades, ¿tiene todavía sentido hablar de “educación” o de “formación”? ¿No será la acción educativa una intromisión indebida en un proceso que tiene como único protagonista al individuo y su indiscutible libertad? Se puede ver fácilmente como estas primeras preguntas no contienen ninguna novedad. Por lo menos, desde el *Emilio* de Rousseau, este problema está ya claramente planteado a los educadores y a las ciencias de la educación. Sin embargo, la condición posmoderna parece haber agudizado y ampliado los términos de la cuestión. En un clima de nihilismo antropológico, tanto en su versión nietzschano-hermenéutica como en la analítico-fisicalista, se nos hace imposible decir algo acerca de lo que el ser humano es o acerca de lo que es llamado a ser. Y si no existe una “naturaleza humana”, si no se admite alguna consistencia ontológica del sujeto, no existe, por consiguiente, nada que pueda orientar o vincular la formación del individuo: la idea misma de educación se hace imposible. Si no existe una verdad sobre el hombre, la consecuencia inevitable a nivel educativo es la reducción de la tarea del educador a “facilitador” de un proceso cuya dirección no puede ni debe ser interferida o cuestionada por ninguna razón. Se violaría de esta manera la libertad del individuo, que se considera “ineducable”. En efecto,

¿cómo “formar” la libertad, si ella es el valor supremo y autónomo de toda acción? ¿Cómo interferir, cómo dar reglas a la que se ha quedado como única regla del actuar humano? Esta aparentemente insanable contraposición entre libertad y educación en un ideal de autorrealización parece entonces desembocar necesariamente en el ideal de una auto-educación. Pero el concepto de autoeducación, ¿no es contradictorio en sí mismo? Nos encontramos aquí frente a un callejón sin salida (por lo menos si se aceptan las premisas del contexto cultural al cual hicimos referencia): por un lado, en cuanto la autorrealización implica una iniciativa autónoma y no condicionada, no puede recibir ninguna influencia externa; por otro lado, la autoeducación implicaría una autosuficiencia y una perfección de la libertad que no parece corresponder a la condición existencial de la libertad así como la vemos en las personas que mueven sus primeros pasos en la vida.

A esta altura, “autorrealización” parece entrar en colisión también con el término “moralidad”. “Autorrealización” acaba por ser sinónimo de ausencia de vínculos: la libertad es hacer lo que se quiere sin interferencias¹. El relativismo a nivel moral parece ser hasta un postulado necesario para garantizar el ejercicio auténtico de la libertad. Los únicos valores que quedan en esta perspectiva parecen ser, por un lado, la “autenticidad”, “el ser sí mismo”, el “ser coherente consigo mismo”; y, por otro lado, la “tolerancia”, o sea, no interferir con el proyecto de autorrealización del otro. “Autenticidad”, “ser sí mismo”, ¿cómo no deseárselos? Y, sin embargo, ¿cómo no ver también la ambigüedad de estas expresiones?

Esta misma ambigüedad se refleja efectivamente en las éticas del individuo o “éticas de la autenticidad” como las ha denominado Charles Taylor (1994), filosofías morales que se han alimentado a menudo y han crecido sobre el terreno de estos presupuestos.

En estas filosofías, al individuo, totalmente dejado a la merced de sí mismo (porque esta, como se ha visto, sería la libertad), no le queda que el esfuerzo por ser coherente consigo mismo: la única satisfacción posible es la de la comprobada auto-coherencia, el gusto de haber llevado a cabo una obra que goza de una congruencia interna, según el modelo de la obra de arte (Ferrara 1999). Así las éticas de la autenticidad, que parten de la justa intuición que “cada una de nuestras voces tiene algo propio que decir” (Taylor 1994, p. 65), acaban por reducir su programa moral a la fidelidad a uno mismo, es decir, a la propia originalidad, “que sólo yo puedo enunciar”
1 Es la que Isaiah Berlin ha llamado libertad “negativa”: “Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad” (1988, p.191).

y descubrir" (Taylor 1994, p. 65). Pero, precisamente porque "sólo yo puedo enunciar y descubrir" el sentido de aquellas metas, elecciones, acciones que constituyen mi autorrealización, no puedo tampoco aspirar a la comprensión y al reconocimiento del otro, al cual se le pide la única actitud moral que parece universalmente aceptable: la tolerancia.

"Tolerar", "no discriminar", "respetar la privacidad", se han quedado como los mandamientos fundamentales de las sociedades occidentales contemporáneas: son los únicos valores que se perciben capaces de garantizar el respeto a la libertad y a la dignidad humana. Por eso, el derecho a la privacidad y a la autorrealización tiende a eliminar cualquier otro tipo de deber o consideración moral, porque las normas éticas son percibidas como limitaciones e impedimentos a la libertad personal.

Volvamos a la pregunta: autorrealización, educación y moralidad, ¿son, por lo tanto, términos necesariamente enemigos y destinados a excluirse recíprocamente? ¿Habría que optar por una de estas exigencias y abandonar las demás? Pensamos que no. Sin embargo, ¿cómo podemos idear el proceso de la realización humana en términos de libertad auténtica y de auténtica moralidad? ¿Cuál sería el papel que habría que asignar a la educación?

2. Una interpretación zubiriana

Nos parece que en la obra del filósofo español Xavier Zubiri se pueda encontrar una contribución significativa para esclarecer este nudo problemático. Un estudio atento del pensamiento de Zubiri (Zaffaroni 2008) permite identificar en su obra las bases para desarrollar una figura de ética de la realización humana, extremadamente atenta y sensible al tema de la realización personal y de la libertad y, por eso, muy cercana a las inquietudes del hombre contemporáneo, tan deseoso de ser sí mismo, de encontrar una forma de ser humano que constituya *su* propia forma de ser, forma original, sustraída a las presiones que le exigen ajustarse a la conformidad exterior (Taylor 1994, p. 64).

Precisamente por esta proximidad a las preocupaciones del hombre contemporáneo y por esta disponibilidad a recibir sus instancias, una figura de ética de la realización humana de raigambre zubiriano, constituye una válida ayuda para volver a pensar autorrealización, educación y moralidad en una relación orgánica y de dependencia recíproca. Obviamente una presentación adecuada del itinerario filosófico de Zubiri es una hazaña imposible en este breve espacio. Me limitaré, por lo tanto, a señalar en sus líneas generales la solución que sus textos sugieren acerca de la

problemática en cuestión. La exigencia de brevedad dejará en estado de esbozo unos planteamientos que requerirían más elaboración para dejar ver toda la rigurosidad de su fundamentación.

En definitiva, vamos a pedirle a Zubiri que nos ayude a contestar a las siguientes preguntas:

1. en qué consiste el ser moral del hombre;
2. qué tipo de libertad implica esta concepción de moralidad y cuál es el papel de los demás en la constitución de la libertad personal, es decir, en la libre realización de la persona;
3. por qué y cómo la educación es un factor esencial en el proceso de la autorrealización personal.

2.1. De lo moral a la moralidad como exigencia de realización.

Zubiri presenta una original concepción de la realidad humana como sustantividad (no sustancia) e inteligencia sentiente, voluntad tendiente y sentimiento afectante, que no es posible documentar en este momento. Voy a partir de la afirmación - que en Zubiri se encuentra al término de un largo recorrido demostrativo - que por ser inteligencia sentiente el hombre es *esencia abierta en sí misma*. Esta apertura es antes que nada hacia la propia realidad; de aquí aquella autoposesión, aquel ser formalmente “suyo”, aquel auto-poseerse que Zubiri denomina “suidad” y en la que consiste el ser personal del hombre.

Ahora bien, Zubiri distingue en el ser humano dos dimensiones de la persona a través de los términos *personalidad* y *personalidad*. La *personalidad* es la persona en cuanto dato ineludible; es la forma misma de la realidad humana, constituida por un modo de autoposesión (*suidad*) que solo la inteligencia hace posible y que coincide con la esencia humana trascendentalmente abierta. La *personalidad* tiene por lo tanto una prioridad metafísica sobre la *personalidad*. Pero la *personalidad* es la consecuencia inevitable del comportamiento de una esencia abierta con la realidad: “la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos” (Zubiri 1985b, pp. 49-50). La distinción, dentro del concepto de persona, entre *personalidad* y *personalidad* es de vital importancia en la antropología zubiriana y es lo que permite ver la unidad de la realidad humana en su *concreto devenir*. El ser humano es para Zubiri una realidad dinámica, dotada de una ontología y un modo de devenir propios: en efecto, por una parte, no es una realidad ya pre-definida, conclusa, a la cual se añade el carácter de apertura, como si la sustantividad humana fuera algo en sí, “puesto consecutivamente en relación con otras

realidades” (Zubiri 1985a, p. 502); por otra, tampoco es una existencia que precede la esencia, un “puro suceder o acontecer” (Zubiri 1985a, p. 502), algo que se resuelve en el mero movimiento de su *feri* (devenir). Hay un devenir que es constitutivo de la realidad humana, único y exclusivo, peculiar de aquella apertura que pertenece constitutiva y formalmente a su propia realidad en sí: “las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es a lo que llamamos *personalidad*” (Zubiri 1985b, p. 49, subrayado del autor). La personalidad es, por lo tanto, la “figura” según la cual la forma de realidad (la personeidad) se va modelando en sus actos:

“La personeidad se es, y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo; por razón de su personeidad es el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo.” (Zubiri 1985b, pp. 50-51)

En conclusión, el hombre *es persona* y al mismo tiempo *se hace persona en sus acciones*. Por eso el ser de la realidad humana, la “realidad humana siendo”, o sea, su actualidad en el mundo, el Yo, no puede ser comprendido más que como una dinámica de cumplimiento y realización: “el núcleo de la realidad abierta consiste en su exigencia irrecusable de realizarse” (Pintor-Ramos 1993, p. 127).

De hecho, ya en un texto de 1935 Zubiri había escrito: “La persona se encuentra implantada en el ser ‘para realizarse’ ” (Zubiri 1999, p. 426). “Realizarse”, “realización”, son pues términos clave de la filosofía zubiriana. Comprender el papel de estos términos es decisivo para comprender la naturaleza constitutivamente moral del hombre.

En efecto, la exigencia de realización abre el espacio por el cual el hombre es realidad moral. Al hombre se le presenta la posibilidad de ejecutar acciones muy diversas. Por eso tiene que optar, es decir, apropiarse de posibilidades, y esto es siempre un “adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras” (Zubiri 1985b, p. 78). En este sentido, el ser humano es autor de sus acciones y en definitiva la persona se va haciendo ejecutando acciones: la vida es “realización personal” (Zubiri 1985b, p. 75).

Esta exigencia de realización personal o proceso de personalización de la realidad humana, que le lleva a tener propiedades apropiadas por libre aceptación, es lo que Zubiri identifica como el espacio originario, real y físico de *lo moral*: “Lo moral

es el carácter de las propiedades apropiadas por el hombre” (Zubiri 1986, p. 144). “La realidad sustantiva cuyo carácter ‘físico’ es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral” (Zubiri 1985a, p. 160). “Moral es igual a apropiación” (Zubiri 1986, p. 407). Estamos frente a unas de las adquisiciones más notables y fascinantes de la filosofía zubiriana. Contra toda ética que pretende afirmar una primacía del deber, Zubiri sostiene que el hombre es una realidad “físicamente” moral. Moral y acción tienen la misma raíz, la realidad humana misma, con sus estructuras psico-orgánicas, con su sustantividad inteligente-sentiente, con sus tendencias originarias, que implican inexorablemente la apropiación de una posibilidad en la cual se inscriben todas las demás posibilidades: la posibilidad de la *perfección o felicidad*². Raramente el divorcio entre realidad humana y dimensión moral ha sido rechazado de manera tan radical. En Zubiri la dimensión moral no llega como algo separado, añadido o superpuesto a la experiencia que el hombre tiene de su realidad³.

Este proceso de modulación de la personeidad en personalidad es lo que resulta problemático y puede tomar los rumbos más diferentes. En esta estructural inquietud radican los dos problemas fundamentales de la vida humana, el problema religioso y el problema moral, de los cuales Zubiri ha captado de manera admirable el nexo y la continuidad: ¿qué va a ser de mí? y ¿qué voy a hacer de mí? (1985b, p. 100). En el momento en el que estas preguntas aparecen a la conciencia, el hombre, ya desde siempre y de todas maneras “ocupado” en hacerse persona, se encuentra proyectado en el espacio, por una parte, de la religiosidad, por otra, de la responsabilidad moral, dimensiones distintas, pero fundadas por aquel denominador común que es la exigencia de una realización total frente a “la” realidad total. Por eso, Zubiri coloca el desarrollo de la reflexión moral en una perspectiva de primera persona, donde el primer interrogante no es “¿cuál es mi deber?”, sino “¿cuál es la figura de humanidad, cuál es la personalidad que más corresponde y cumple la totalidad de las exigencias de mi realidad?”. En Zubiri, lo moral, como realidad física, exige al hombre una moralidad como libre asunción del movimiento hacia la realización, en el cual él se encuentra ya incurso desde su nacimiento y que, sin embargo, no se puede llevar a cabo sin su libre actuación e iniciativa. Por eso, nos parece también que, sin ningún tipo de violencia o de salto arbitrario, se puede sostener que la filosofía de Zubiri indica claramente en qué consiste el bien absoluto o fin último del actuar humano: la realización plena de la realidad humana⁴.

2 Nada más opuesto a la perspectiva kantiana, como bien muestra Jorge Luengo Rubalcaba (2009).

3 Así lo sintetiza A. López Quintás en un estudio acerca de la fundamentación zubiriana de la vida ética: “Lo moral es cuestión de realización humana” (1993, p. 139).

4 Lo confirma también Adela Cortina (1996): “La *felicidad* no es en la filosofía zubiriana un

2.2. La libertad de realización y la relación con el otro.

La libertad como ejercicio de elección, en tanto que apropiación de posibilidades, tiende a la posesión-fruición de una realidad que contribuye al bien plenario de la persona. La libertad de elección es libertad para ser plenariamente sí mismo (Zubiri 1992, p. 102). La opción racional humana está en función del bien del sujeto que elige: la libertad como autoposesión y autodeterminación, configurando en una u otra dirección la propia personalidad, tiene su pleno sentido como *libertad de autorrealización*.

Ahora bien, precisamente esta conclusión vuelve a proponer el interrogante inquietante que se nos presentaba frente a las éticas de la autenticidad: si la finalidad de nuestro actuar consiste en la búsqueda de la realización de nuestra propia realidad humana, ¿cómo no llegar a una guerra de todos contra todos o a una simple paz armada, a una tolerancia-indiferencia? ¿qué será de nuestra relación con los demás? Este respeto, cuidado, amor a mi persona ¿cómo puede abrirse al respeto, cuidado y amor de los demás? Dicho de otro modo: el principio supremo de la moralidad, ¿es el bien plenario de mi persona o de toda persona?

Zubiri nos ofrece un primer material para la respuesta a estas preguntas en *Sobre el hombre*, y precisamente en aquel capítulo dedicado a “El hombre, realidad social”. En la primera parte de este texto, Zubiri concentra su atención en el momento del nacimiento y en los comienzos de la vida del niño. El recién nacido, como otros animales, se encuentra primariamente vertido hacia la madre (o quien hace sus veces), de donde cobra nutrición y donde encuentra amparo. En esta situación de menesterosidad se inscribe el fenómeno del primer encuentro con los otros. “Su propia actividad le lleva a buscarlos, pero el encontrarlos depende de que los demás acudan, de que se introduzcan en su vida. El encuentro no viene de uno mismo, viene de los demás” (Zubiri 1986, p. 235). Y esta es precisamente la primera experiencia de los otros, cuando todavía el niño no sabría tampoco identificarlos como “otros”: entre las demás “cosas” que afectan al niño y le producen estados (frío, calor, malestar, agrado...), se encuentran realidades que le aproximan o le evitan las cosas que le producen gusto o disgusto, que “representan el acudir a un socorro. La unidad entre el acudir y la ayuda es lo que expresa el concepto de socorrenca” (Zubiri 1986, p. 236). Por tanto, los demás están incluidos en la vida del niño desde los primeros momentos “en forma de venida: es lo humano *que me viene de afuera*” (Zubiri 1986, p. 238, subrayado del autor). De esta manera los demás van imprimiendo su impronta y su conjunto de todos los bienes sensibles (...). La felicidad se entiende aquí más en el sentido de ‘autorrealización’, propio de las éticas de la perfección, que en el placer, propio del hedonismo” (p. 61).

peculiar configuración al niño (Zubiri 1986, p. 239). Se trata del primer encuentro con “lo humano”, que posteriormente llevará al niño a la identificación del otro que ya ha venido a su vida, y ha venido socorriéndole: se trata de la primera experiencia de una vinculación positiva, la primera huella del bien en su vida. He aquí una primera conclusión a la cual Zubiri nos permite llegar: si ningún hombre tiene la capacidad de activar por sí solo su realidad humana, tampoco será capaz de llegar solo al sentimiento y al reconocimiento del propio bien. Esto Zubiri no lo dice explícitamente, pero prolongar en esta dirección la reflexión parece valorar de modo coherente su concepción del hombre como persona religada y su amplio análisis de la dimensión social. Como nos recuerda Bañón (1990, p. 24) para Zubiri “el sujeto no parte, ni se origina, ni tiene su asiento en sí”.

Existe, por tanto, una experiencia originaria, concreta y común del bien que está custodiada de modo emblemático en la relación hecha de acogida, ayuda, reconocimiento y amor, vivida en los inicios de nuestra existencia. Al principio de la posibilidad de hablar de bien y de mal está un dato de la vida: lo humano ha venido a nosotros por el don de una relación, y este don ha activado en nosotros el deseo de lo humano en su plenitud, es decir, el deseo del bien, pero no de un bien universal y abstracto, sino del bien concreto y real de la propia realidad humana, inseparable, desde el principio, de una relación buena.

La relación con el otro, que socorriéndome me permite existir y me hace existir como humano, no es, por lo tanto, uno de los muchos bienes, sino el bien primario y fundamental, precisamente porque la relación de reconocimiento, aceptación y amor del otro tiene un rol decisivo en la toma de conciencia mía como persona, como ser relativamente absoluto, dotado de una dignidad única y especial. En Zubiri la relación con los otros no aparece como una añadidura problemática respecto a la búsqueda del bien plenario, sino como el lugar donde se hace la primera experiencia de este bien. El otro con su libertad no es por su naturaleza extraño o antagonista, sino condición insuperable para que se constituya el sujeto humano con su identidad y su consecuente “propensión al bien plenario”⁵.

La libertad del sujeto, por lo tanto, tiene una necesidad intrínseca de la libertad del otro, para activarse y para desarrollarse. Esta “necesidad” no se da solo en la fase inicial de la vida, sino que es una condición permanente. Bastaría observar como todos seguimos deseando un tipo de relación en la cual el otro nos reconozca

5 Hay extraordinarias confirmaciones desde la psicología. Escribe el psicoanalista italiano, Massimo Recalcati: “Para volverse humana, la vida necesita de la presencia presente de este Otro (...) Si este encuentro no se verifica, la vida está expuesta a la disociación del sentido, aparece como vida sin sentido” (2013, p. 136).

libremente como sujetos y no sea movido en su acción por otro interés que no sea la activación de nosotros mismos como sujetos, es decir, como seres libres, absolutos, aunque de modo relativo. Se trata de la aspiración a una relación gratuita, que no es indiferencia o desinterés, sino pasión, afirmación amorosa de nuestra realidad en la totalidad de sus factores. Lo que se ha empezado a experimentar como don gratuito, sigue marcando toda la búsqueda sucesiva de satisfacción y plenitud. Nuestra libertad es constantemente despertada, sacudida, puesta en movimiento por la experiencia de los *encuentros*, es decir, por relaciones que llegan significativamente a nuestra vida con una inesperada capacidad de reactivar la iniciativa de nuestra persona, a menudo “desmoralizada” precisamente por eventos o situaciones en los cuales sentimos vacilar, mermar o entrar en crisis otras relaciones, ciertos “reconocimientos”, de los cuales están sembrados nuestros ambientes familiares, sociales y políticos.

Partiendo de esta experiencia originaria del otro personal es posible que una educación adecuada lleve a la asunción consciente y libre del principio moral fundamental: no hay bien más grande en el horizonte de la experiencia que no sea la realidad de la persona. Pero hay que reconocer con Zubiri que sólo el descubrimiento empírico y existencial del verdadero bien para uno mismo es lo que hace posible descubrir, reconocer y desear el bien para el otro.

Es la misma naturaleza del don gratuito la que llama a la reciprocidad. El ser humano, puesto en la necesidad de desear el propio bien plenario, se encuentra reconociendo libremente que este bien acontece no como uso y posesión del otro (que destruyendo su libertad destruye el mismo bien anhelado), sino como encuentro de libertades; mi yo, en función del cual todo parecía existir, se abre a la respuesta igualmente gratuita, se abre a la posibilidad de dar el “tiempo”, de consumir la vida por el otro, de “sacrificarse”, porque el bien plenario no está en ninguna de las cosas que la libertad del otro me trae, sino en la gracia de poder recibir, acoger, afirmar con mi libertad el libre don de la libertad del otro. Estamos sin duda frente a una de las paradojas más impresionantes de la existencia humana: la sustantividad humana, precisamente por su estructura “exigativa”, abierta, no puede que moverse en el horizonte del propio bien y, sin embargo, no puede encontrarlo más que en la disponibilidad a perderse, entregándose, sirviendo a aquella totalidad personal que solo ella, en tanto que inteligente, puede reconocer en medio de las otras “cosas”. En esta línea, se puede llegar a afirmar que el vértice expresivo de la libertad es la disponibilidad por engendrar otras libertades.

2.3. La educación: factor esencial del proceso de autorrealización.

Con esta afirmación ya hemos entrado en el horizonte del problema educativo. En efecto, como se ha dicho, los otros entran en la vida de un niño, configurando su vida e imprimiéndole la impronta de un modo de ser, antes de que él sea consciente de todo esto. Cuando el niño por su inteligencia sentiente empieza a hacerse cargo de la realidad, se encuentra que lo humano ya se ha “incrustado y plasmado en su propia realidad” (Zubiri 1986, p. 253). Con el tiempo, los padres, los que le rodean y viven con el infante, le entregan sus formas de estar en la realidad como posibilidades de estar en la realidad. Esto es lo que constituye más propiamente la historia, que no es formalmente ni herencia ni evolución; la transmisión genética no es más que el vector de lo que es propiamente la historia: *transmisión tradente*. Historia es *parádoxis*, tradición, entrega de formas de estar en la realidad (Zubiri 1974, p. 21; 1986, p. 205; 1985b, p. 69). Esta definición, con sus dos elementos (“tradición-entrega” por un lado, “formas de estar en la realidad” por otro), me parece indicar también la dimensión objetiva, inexorable de toda educación.

“Educación” es antes que nada el proceso mediante el cual un hombre es introducido en la realidad. Es el *momento constituyente* de la tradición. No sólo el ser humano recibe genéticamente ciertas notas determinadas, sino que se ve instalado por otros en una cierta forma de realidad. También cuando unos padres abandonan a su hijo le dan un cierto modo de estar en la realidad.

Hay que tener cuidado con el término “tradición”, porque para muchos es sinónimo de conformismo. Zubiri pone en evidencia con un análisis muy cuidadoso, sobre todo en su artículo de 1974, “La dimensión histórica del ser humano” (ahora reproducido en *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, 2006), cómo la estructura misma del transmitir hace de la tradición un fenómeno “continuable” y, al mismo tiempo, “progresivo”. Zubiri en *El hombre y Dios* afirma: la tradición “lo que entrega, son las formas de estar en la realidad de los progenitores como posibilidades de estar en la realidad de los que reciben la historia. Las formas de estar en la realidad en cuanto transmitidas sólo son posibilidades” (p. 70).

Aquí está el punto para Zubiri: las formas de estar en la realidad no se entregan como formas en que *realmente* se va a estar, sino de otra manera, como *posibilidades*. Frente a lo recibido de la tradición, la inteligencia sentiente del hombre no se ve predeterminada a una respuesta; es inevitable que el individuo se apoye en lo recibido, pero para llevar a cabo su opción personal: puede aceptar, modificar o rechazar. El hombre tiene que optar y “optar es siempre optar por lo que ‘puede’ hacer” (Zubiri 1974, p. 38). El término formal de la opción son las “posibilidades”.

La entrega es “continuante”, porque el que recibe lo que procede de sus padres, tiene una realidad que es una continuación de lo que ellos han querido entregarle desde sí mismos. Sin esto “en cada individuo y en cada sociedad la historia comenzaría en cero, es decir, no habría historia” (Zubiri 1985b, p. 69). Ningún hombre es el “primer hombre” y cuando alguien, por ciertas circunstancias de la vida, nace y crece con la sensación de serlo, testimonia luego las consecuencias dramáticas y dolorosas de esta experiencia⁶. El problema de la continuidad dentro del proceso de transmisión de padre a hijo es una cuestión extremadamente interesante, porque constituye la cuestión central de la educación y, máxime, de la educación moral. En efecto, no se da auténtica transmisión cuando hay una recepción pasiva, que se limita a repetir mecánicamente formas de vida recibidas. Observa muy oportunamente Zubiri: “La continuación es resultado de un acto positivo del recipiendario de lo entregado: el acto de recibirlo y de revivir desde sí mismo” (Zubiri 1974, p. 25). Me parece que “recibir” y “revivir” implican esencialmente el movimiento de la razón y de la libertad, cuya tarea es justo la de permitir “hacer experiencia”, es decir, llevar a cabo aquella “probación física de realidad” que permite *verificar* el “esbozo de posibilidades”, construido o recibido por otros (Zubiri 1983, pp. 266-277). El conocimiento es para Zubiri una actividad, es un “ir verificando”; esto permite comprender muy bien en qué consiste la acción de “recibir” y “revivir” una tradición: no se puede, en efecto, comprender realmente, hacer propio y revivir algo, más que a través de una verificación personal, que, sin embargo, no es actividad puramente intelectual, sino “probación física”, “experiencia”.

Por eso Zubiri puede decir que “el modo de revivir lo recibido es ya incoativamente una progresión” (Zubiri 1974, p. 260) y que “naturalmente en esta dialéctica, lo ya verificado constituye un momento esencial: el progreso (Zubiri 1983, p. 277, subrayado del autor). En efecto, la tradición, aun sólo para poder seguir siendo la misma, toma formas distintas, porque quien la recibe, haciéndose cargo de lo recibido y apoyado en ello, tiene que seguir optando: la tradición tiene un *momento progreidente*. La historia no procede por simple herencia, ni por mutaciones (como la evolución biológica): “la historia procede por invención, por opción de una forma de estar en la realidad” (Zubiri 1985b, p. 69). Instalado en una forma de realidad que le ha sido entregada, según una inevitable, aunque problemática, continuidad, la nueva criatura, apoyándose precisamente en lo que ha recibido, llevará a cabo opciones que con el tiempo irán transformando, también radicalmente, lo que ha recibido y que a su vez transmitirá a sus sucesores.

⁶ Véase el dramático y conmovedor testimonio de Albert Camus en su novela póstuma, que se titula precisamente *El primer hombre* (Tusquets Editores, 1994). Se encuentran páginas intensas sobre el valor de la tradición en H. Arendt (1996).

Es evidente que existen peligros graves que perjudican el proceso educativo y que vacían o hacen imposible la tensión a una auténtica realización original del propio yo.

El primer peligro es que la persona quede atrapada en una serie de opiniones y hábitos, sin llegar nunca a convicciones auténticamente personales, críticamente verificadas. Muy a menudo, el mismo proceso educativo, que debería ser el momento en el que la propuesta ideal de la sociedad exhibe sus razones y que debería favorecer la verificación racional, se transforma en la transmisión de afirmaciones teóricas vacías y de modelos de comportamientos funcionales al perpetuarse de los hábitos sociales. En la situación de pluralismo ideológico, religioso y moral de las sociedades occidentales, este proceso de verificación y personalización se ha vuelto objetivamente más difícil, a causa de la heterogeneidad de las propuestas encontradas, que, al fin y al cabo, favorece más la adhesión instintiva a las modas, que la reflexión crítica. En este contexto de confusión es paradójicamente más fácil que se generalice un conformismo enmascarado: basta mirarse alrededor, para ver la fuerza de las modas (a todos los niveles: modas en la música y en el vestir, pero también en el pensar y en el hablar). Hoy en día, más se repiten modelos estereotipados y más se pretende ser originales (Taylor 1994, p. 51). Paradójicamente, el relativismo y la ausencia de una propuesta educativa clara son los peores enemigos de la tan deseada y proclamada autorrealización.

Sin embargo, las modas pueden tener éxito porque actúan sobre una exigencia real del ser humano; la fuerza de las modas reside en el hecho de que constituyen la deformación grotesca del dinamismo a través del cual normalmente la persona va construyendo su personalidad. Efectivamente el ser humano tiende a proyectarse ante sí mismo según una cierta idea de *perfectio*. El bien al cual tiende a partir del conjunto de exigencias que constituyen su sustantividad humana es precisamente esta perfección. Pero ¿de dónde viene esta imagen de perfección? No debe asombrar el hecho de que habitualmente esta imagen le llegue a un ser humano por el impacto que produce en él la personalidad de otro ser humano. Nada es más atractivo e interesante que la personalidad de un hombre en la cual se reconoce en acto, realizada, o en vía de realización, aquella perfección que se desea para sí. Es el principio de la *imitación-seguimiento*, enfatizado en la experiencia cristiana, reconocido y valorado también por filósofos como Scheler, aunque dentro de la peculiar perspectiva de su filosofía. El principio de imitación tiene sentido obviamente sólo en una perspectiva ética que ponga la *perfectio* de la persona como fin de la conducta moral y reconoce que el hombre no es movido por el imperativo del deber, sino por la atracción de una realidad

correspondiente a las exigencias perfectivas de su naturaleza. La personalidad del otro, en la medida en que es visible en ella la perfección anhelada como totalidad realizada⁷, se vuelve objeto de una atención particular, porque ahora un ideal abstracto y universal es sorprendido como algo práctico y concreto, *viable* para la propia existencia⁸: puede constituir el contenido concreto de la hipótesis (esbozo) a verificar. Este conocimiento del otro, el descubrimiento de las razones profundas de lo que permite al otro aquella configuración de su personalidad, implica la que Zubiri ha denominado “compenetración”, que es el modo propio del conocimiento profundo del ser humano, “el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad” (1983, p. 249). Este método de conocimiento envuelve toda una serie de condiciones (como la convivencia) y de disposiciones (desde la simpatía hasta el amor), que favorecen una comprensión casi por presión osmótica, un conocimiento que los escolásticos llamaban *per quendam connaturalitatem*⁹: conocimiento que el intelectualismo racionalista moderno ha descalificado y que, sin embargo, con todo lo difícil que resulta definirlo, sigue siendo el modo más común con que se educa el niño en una familia, se influyen recíprocamente los amigos, se forma la personalidad del discípulo en contacto con el maestro¹⁰.

Al mismo tiempo, la persona que está verificando, o ha verificado, racionalmente la realidad fundamento de aquella expresión humana tan correspondiente, desea poner a prueba en la propia existencia aquella propuesta moral: es la experiencia como *conformación* (Zubiri 1983, pp. 254-257). Es éste el momento cumbre de la responsabilidad personal, porque este tipo de probación pone en juego de manera formidable toda la persona y requiere la sinceridad de un compromiso total. La verificación en este caso consiste en insertar la propuesta

7 Hay un modo equivocado de insistir sobre “la fuerza de voluntad”, que se da cuando se le presentan al joven deberes o valores particulares, aislados de la visión del horizonte ideal total. Se olvida que el ser humano puede aceptar el compromiso con el detalle y lo particular solo si se revelan como el camino hacia la totalidad, lo universal, lo sintético: solo un horizonte grande y total puede movilizar las energías humanas de manera adecuada.

8 Cuando ya no es posible este encuentro con personalidades vivas y atractivas, configuradas por las verdades de una cierta tradición, significa que aquella tradición está muerta y, por tanto, estrictamente hablando, ya no es una tradición.

9 Zubiri hace referencia explícita a este tipo de conocimiento sólo en el campo teológico (1999, p. 150) y cita en nota los siguientes lugares de Santo Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, II a, II ae, q. 45, art. 2; *Suma Teológica*, II a, II ae, q. 130, art. 1; *Suma contra gentiles*, III, cap. 21, 57-8.

10 También la concepción de la libertad como ausencia de vínculos (“prejuicio” típico de la mentalidad occidental contemporánea) y la difidencia, de origen iluminista, hacia cualquier forma de dependencia y de autoridad, hacen hoy más difícil y complicado vivir la dinámica de esta imitación-seguimiento, que, sin embargo, corresponde profundamente al dinamismo del crecimiento del hombre y a su libertad. En efecto, establecer vínculos, reconocer un maestro o un amigo y seguirle, no puede ser mandado u obligado por nadie, sino que es una de las expresiones más libres de la persona en el camino hacia su realización.

viviente del otro como hipótesis de trabajo (el “esbozo” en el lenguaje zubiriano) en la propia realidad humana para probarla, tratando de conducirse íntimamente conforme a la hipótesis (lo esbozado). Esta probación, por tanto, es un intento de conformarse a través de una conducta de acuerdo con el esbozo de posibilidad insertado. Lo que aquí sugiere Zubiri, aplicado al campo de la moralidad, es algo realmente genial, porque supera el intelectualismo racionalista que nos hace creer que basta clarificar las ideas y llevar a cabo un buen razonamiento para comprender lo que es bueno y reconocer lo que vale; Zubiri propone un método que moviliza la libertad de la persona, que se ve lanzada a actuar apropiándose de aquella posibilidad precisamente para descubrir su verdad y llegar así a una convicción siempre más personal. Se trata de “actuar” ya de acuerdo con el esbozo, de entregarse a la hipótesis abrazada ya por la inteligencia, para encontrar la respuesta de la realidad, que dará o negará la razón al esbozo, que lo confirmará o lo rechazará.

Se podría objetar que este empeño de toda la propia humanidad conlleva un gran riesgo: y efectivamente es así. Pero es el riesgo inexorable de la libertad y de la racionalidad, cuando en juego no está el conocimiento de una realidad trivial o externa a la estructura de la existencia, sino decisiva y vital, como lo es la cuestión de lo que es capaz de dar plenitud y felicidad auténtica al hombre. En este caso es absolutamente imposible llegar a conocer sin arriesgar absolutamente nada. No es casualidad que Zubiri ha hablado del modo de la conformación casi exclusivamente para indicar una vía para el conocimiento de uno mismo; y el hombre no puede conocerse directamente: “No hay un abstracto ‘conócete a ti mismo’. Sólo puedo conocerme según tal o cual esbozo de mis propias posibilidades. Sólo el esbozo de lo que ‘yo podría ser’ insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerse a sí mismo” (1983, p. 257). La verificación por conformación “lograda” es el acontecer de una humanidad más verdadera, porque en ella el esbozo, que ha encontrado la respuesta positiva de la realidad, cumple la figura de la personalidad: la verificación es literalmente un *verum facere*, es una modificación, una configuración del propio Yo. Sólo la verdad real tiene el poder de configurar. “En la entrega a la verdad real acontece ‘a una’ la presencia de la realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad” (1985b, p. 250). Se podría, por tanto, repetir aquí lo que Zubiri afirma a propósito de lo que sucede a la persona que se entrega en la fe a una persona:

“En esta adhesión, el hombre se incorpora a la persona creída, en cierto modo corre su misma suerte. Y como la persona a quien se adhiere es verdad real, resulta que la persona del que se adhiere cobra en alguna manera las propiedades (digámoslo así) de la verdad personal de aquél a quien se adhiere. En su virtud, el que

se adhiere ha potenciado su propia verdad real en y con la verdad real de la persona a quien se adhiere; se ha hecho, por así decirlo, más verdadero: más manifiesto, más fiel, más efectivo” (1985b, p. 218).

3. Conclusiones

A la luz del pensamiento de Xavier Zubiri, hemos visto como la estructura humana es constitucionalmente un dinamismo de realización. Cada persona, queriéndolo o no, va dando forma no solo a su vida, sino a su misma personalidad, está adquiriendo una figura, un modo de ser, que dejará a la persona más o menos satisfecha, completa, realizada. Este bien plenario al cual todo ser humano tiende, este proceso inevitable de personalización y autorrealización es precisamente debido a la estructura moral del hombre (*lo moral en términos zubirianos*).

Si la moralidad (*la moral*), como se dijo antes, consiste en la libre asunción del movimiento hacia la realización, en el cual el hombre se encuentra ya incurso desde su nacimiento, hay que reconocer que este dinamismo acontece dentro de una dimensión relacional e histórica: una auténtica moralidad de la realización humana no podrá evitar reconocer y asumir su condición de libertad engendrada, es decir, de libertad que no es inicio absoluto de sí misma, sino que reconoce, acepta y asume críticamente el hecho de haber sido activada, “instituida” y formada en la relación con otros dentro de una precisa tradición. Por lo tanto, un momento esencial del proceso de autorrealización será la lealtad con la que un joven se empeña con la propia tradición, o sea, con la evidencia de haber sido engendrado por el bien de una historia de relaciones que le precede.

Lo que hace normalmente equívoco el término “autorrealización” es la noción de libertad a la que está asociado de manera habitual. La autorrealización no implica necesariamente una concepción de la libertad como iniciativa pura, autosuficiente, de un sujeto que se auto-determina de manera absoluta e independiente. Como hemos visto, el niño solo a partir de una relación de reconocimiento en la cual se haya visto mirar como un bien de por sí y donde él mismo haya experimentado a otros como bienes por sí mismos puede empezar aquella adhesión a la realidad, puede desarrollar aquella confianza en la bondad de lo real, que lo capacita al riesgo de otras relaciones y lo abren a la aventura de la vida.

La libertad-relación documenta su verdad precisamente cuando lleva al joven a una capacidad siempre más autónoma de elección y a una experiencia siempre más clara y consciente de autoposición y autodeterminación. En el fondo, es ésta la tarea

fundamental de la *autoridad* (padres, educadores, etc.) en el proceso educativo, porque “aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad, es la libertad” (Zubiri 1992, p. 153). En efecto, el objetivo de la educación es poner a un ser humano en las condiciones de actuar cada vez más por sí mismo, ofreciéndole los instrumentos para enfrentarse con la realidad del ambiente y dejándole asumir cada vez más la responsabilidad de elecciones personales dentro de una perspectiva de realización ideal.

La autorrealización como proyecto personal es paradójicamente el fruto maduro de una originaria relación educativa, donde se ha aprendido a vivir la moralidad, es decir, la tensión a la propia realización ideal. Nada garantiza del riesgo de violencias y de manipulaciones. Sin embargo, es difícil imaginar a un joven que fuera de esta condición llegue a engendrar a su vez proyectos originales, nuevas formas de vida, nuevos modos de estar en la realidad; sobre todo será difícil que tenga el deseo y la capacidad de engendrar y formar otras libertades. Solo quien de alguna manera ha sido generado puede generar, solo una libertad grata y reconociente de la propia derivación de otros, está en las condiciones para engendrar a su vez, reproduciendo libremente, en formas nuevas, aquella lógica generativa de su mismo proceso formativo.

4. Bibliografía.

- Arendt, H. (1996): *Entre el futuro y el pasado: ochos ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Ediciones Península.
- Bañon, J. (1990): 'El problema del otro: Zubiri y Levinas', texto mecanografiado, Seminario "Xavier Zubiri". Madrid: Archivo de la Fundación Xavier Zubiri.
- Berlin, I. (1988): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Cortina, A. (1996): 'Éticas del deber y éticas de la felicidad', en Aranguren, J. L., López Castellón, E., Cortina, A., 1996, *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Madrid: Editorial Trotta- Fundación Xavier Zubiri, pp. 49-62.
- Ferrara, A. (1999): *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano: Feltrinelli.
- Giussani, L. (1996): *Los jóvenes y el ideal*, Madrid: Encuentro.
- López Quintás, A. (1993). *La cultura y el sentido de la vida*, Madrid: PPC, pp. 129-154.
- Luengo Rubalcaba. (2009): *Zubiri y Kant*, Bilbao: Universidad de Deusto.
- Pintor-ramos, A. (1993): *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Recalcati, M. (2013): *Il complesso di Telemaco*, Milano: Feltrinelli.
- Taylor, C. (1994): *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós.
- Zaffaroni, G. (2008): *Ética de la realización humana. Una figura de ética zubiriana*, Lima: Fondo Editorial UCSS.
- Zubiri, X. (1974): 'La dimensión histórica del ser humano', *Realitas* I. Madrid: Sociedad de Estudios y publicaciones/Labor, pp. 11-69.

_____ (1983): *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1985a): *Sobre la esencia*, (5ª ed.), Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1985b): *El hombre y Dios* (3ª ed.), Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1986): *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1992): *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1999): *Naturaleza, Historia, Dios* (11ª ed.). Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

_____ (1999): *El hombre y la verdad*, Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

_____ (2006): *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

NOTAS



Burggraf, Jutta (2015): Defender la vida (y otros escritos).
Madrid, Rialp, 1ª, 75 pp.
ISBN 978-84-321-4496-7.

El libro *Defender la vida (y otros escritos)* recopilados luego del fallecimiento de la teóloga alemana Jutta Burggraf se compone de tres textos (una conferencia, un relato autobiográfico y un breve ensayo). El primer texto, "Sobre la personalidad de un «defensor de la vida»", comienza con la historia de la novelista Karin Struck y reflexiona sobre el comportamiento diario que se debe tener frente a personas que han abortado o que han pedido la eutanasia (o quieren hacerlo). El segundo escrito, titulado "Sorpresa en Müngersdorf", relata cómo Burggraf conoció y se acercó al Opus Dei. Finalmente, el último texto, "Celibato y amor", apunta a la actualidad del celibato, el valor del matrimonio y las dificultades que ambos conllevan.

En esta reseña me centraré en dos puntos: *a)* cómo debe mirar la vida cada *defensor de la vida* de acuerdo con la autora, y *b)* los dos caminos que existen hacia Dios: el celibato y el matrimonio.

(i) A lo largo del primer texto Burggraf relata variadas historias (los últimos años de la novelista Karin Struck, los primeros años de cuando cayó el Muro de Berlín, los años anteriores a la despenalización de la eutanasia en los Países Bajos, entre otros); con el fin de ilustrar las actitudes que deben tener las personas que están en contra de la eutanasia y el aborto.

Burggraf considera que los *defensores de la vida* deben cumplir con una serie requisitos. Entre ellos, por ejemplo, está saber escuchar, ser comprensivos, ser capaces para la amistad, estar en paz consigo mismo, transmitir la verdad, entre otros. Burggraf considera que los *defensores de la vida* se posicionan en un lugar donde serán tomados por locos (p.17) y, por esta razón, deben ser cada vez más independientes de los juicios de los demás. De acuerdo con la autora, los *defensores* siguen su propia luz interior y se oponen a todo lo que "empequeñece al hombre, le masifica o cosifica, le manipula y engaña" (*idem*).

La teóloga está interesada -al exponer las mencionadas actitudes- en mostrar que se debe ser bueno con todas las personas, en especial con las responsables del aborto y de la eutanasia. Burggraf sostiene a lo largo de su texto que cuando el defensor descubre el «núcleo bueno» del otro (y que todos poseemos), esto produce que se obtenga "más sabiduría para comprender, paciencia para luchar, y una alegría inexpressable, que es fruto del empeño de conducir a otros desde la oscuridad a la luz" (p. 36). Así, para la autora, es beneficioso ayudar a los otros (con los que se puede estar en completo desacuerdo) porque es finalmente una ayuda bidireccional: se ayuda al y también se ayuda uno mismo. Para esto Burggraf llama a "mirar hondamente la condición humana, y a hacer menos radicales con nuestros juicios sobre situaciones complejas. No hay solo dos colores, el blanco y el negro: el mundo no está lleno de pecadores, por una parte, y de mártires que mueren cantando, por otra" (p. 19).

(ii) Para la teóloga alemana el celibato y el matrimonio no son contrarios, más bien, son dos caminos para llegar al mismo destino, a saber, la plenitud. Para la mayoría de las personas será el matrimonio la forma de vida más conveniente (p. 50). Para otros, en cambio, el celibato se muestra como la opción en tanto que puedan dirigir todo su amor a Dios (p. 53).

Lo fundamental del matrimonio es darse al otro con una “reciprocidad sin reservas, con un amor personal e íntegro” (p. 50); que tiene por objetivo unirse, a través de la pareja, a Dios. Así, “no se entrega uno recíprocamente, se entrega también a Cristo a través del otro, de la otra” (p. 51). Por otro lado, quienes han elegido el celibato, de acuerdo con la autora, han descubierto que Dios los quería por sí mismo. “Toman anticipadamente lo que a todos los hombres les será otorgado en la Resurrección futura, ya que, luego de la Resurrección, no se casarán y serán como ángeles del cielo” (p. 56); en efecto, de acuerdo con la teóloga, los que han elegido vivir en celibato están dando testimonio de cómo vivirán en el futuro.

Pues bien, la autora se hace cargo de los problemas que conlleva vivir en matrimonio o en celibato. En ambas opciones, de acuerdo con Burggraf, se hacen algunos sacrificios para ser fieles a aquel a quien un día nos entregamos voluntariamente (p. 68) en pos de un amor más alto. Si bien es cierto que tanto en el celibato como en el matrimonio existen dificultades, según Burggraf, “el amor infinito de Cristo permite mantener encendido el corazón y hace posible la estabilidad emocional” (p.71). De esta forma, la autora va mostrando los posibles problemas que puede tener un cristiano que ha decidido vivir en celibato o en matrimonio (*v.gr.*, considerar que el celibato conlleva a una vida aislada, etc.); no obstante, Cristo ayuda a superar los problemas que van surgiendo en el camino.

El presente libro fue pensado a modo de homenaje póstumo para poner de relieve ideas que la autora trabajó a lo largo de su vida. Los temas desarrollados en el libro son del todo actuales para los debates bioéticos. No obstante, dado lo conciso de los textos, quedan cuestiones abiertas de las cuáles sería interesante conocer el punto de vista de la autora. Es de suponer que el propósito de estos breves textos es dar a conocer al público interesado las sucintas pero penetrantes ideas de la teóloga para, luego, indagar más acerca de su obra académica que cuenta con más de veinte libros, algunos de ellos ya traducidos a otros idiomas. Los tres textos están escritos con un lenguaje simple, sin complejidades y sin alardes de erudición, que permite a todo interesado acercarse con facilidad a la obra de Burggraf. Esta publicación resulta interesante a teólogos, creyentes y no-creyentes.

Daniela Alegría

Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago de Chile
dvalegría@uc.cl

C.S. Lewis. Una Introducción. Manfred Svensson. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2017. 218 pp. ISBN: 978-956-8639-30-3

C.S. Lewis es, sin duda, uno de los autores más populares del siglo XX. Quizás sus libros más conocidos sean las *Crónicas de Narnia*, obras de ficción que han sido llevadas al cine, pero su fama se debe también a ser uno de los apologistas cristianos más populares de nuestro tiempo, con obras como *Mero Cristianismo*, *Cartas del diablo a su sobrino* o *El problema del dolor*. Forma parte, también, de un grupo de autores de habla inglesa, junto con G.K. Chesterton y Ronald Knox entre otros, que a partir de su conversión son importantes voces de la apologética moderna. El siglo XX en Inglaterra (precedido por la conversión de John Henry Newman) es rico en autores conversos desde el agnosticismo o ateísmo al cristianismo (el caso de Lewis), como también desde el protestantismo a la Iglesia Católica: además de los ya mencionados se puede nombrar a Robert Hugh Benson, Graham Greene, Evelyn Waugh, Edith Sitwell, T.S. Eliot, Siegfried Sassoon, Malcolm Muggeridge, etc.

La obra de Lewis es inmensa, abarca, además de ficción y teología, escritos de inclinación filosófica, como *La abolición del hombre* o *Los cuatro amores*, de historia literaria como *La alegoría del amor*, sus diarios, cartas y autobiografía (*Sorprendido por la alegría*), además de ensayos cortos sobre los más variados temas. A más de cincuenta años de su muerte, y a pesar de ser conocido sobre todo por sus libros más populares que por sus escritos más especializados, la obra de Lewis, tanto la dirigida al público general como la académica, ya es estudiada de manera seria por los eruditos. La extensión de su obra hace que sea difícil de abarcar para el lector que recién empieza a conocer a Lewis. La amplitud de temas que trata hace que una introducción que sea capaz de mostrar la unidad de la obra del autor permita una mejor comprensión al leer cualquiera de sus textos.

El profesor Manfred Svensson, de la Universidad de los Andes, ya ha escrito dos libros sobre Lewis: *Ética y Política. Una mirada desde C. S. Lewis* (2006) y *Más allá de la Sensatez. El pensamiento de C. S. Lewis* (2011). La presente *Introducción* es una ampliación y revisión de *Más allá de la Sensatez*. Por esto y sus por sus estudios de la Reforma Protestante, Svensson es, quizás, el más indicado para hacer una síntesis introductoria al pensamiento de Lewis.

La *Introducción* tiene tres partes (y ocho capítulos) que abarcan lo más significativo del pensamiento de Lewis: la primera parte está dedicada a la importancia dada a la palabra como modo de conocer, junto con su crítica al reduccionismo científico y su idea de la historia. La segunda a su antropología, filosofía política y visión de la ley natural. La última parte está dedicada al cristianismo de Lewis, que es quizás el tema más difícil de abordar en este autor.

Por una parte, el pensamiento de C.S. Lewis es crítico de ciertas tendencias propias del tiempo en que le tocó vivir: de la idea de la historia como progreso (el estudio del pasado –Lewis era medievalista– salva a los hombres de la miopía del presente), del pensamiento científico experimental como única forma de conocer, de los fanatismos nacionalistas, entre otras. Esta crítica se manifiesta en sus ensayos,

pero también de manera literaria en sus obras de ficción. Pero si existe una crítica, por otra parte, también hay un pensamiento que afirma. Ahora bien, como Lewis no se propuso crear un sistema de pensamiento, este segundo aspecto es más difícil de elucidar. Además, Lewis no es un filósofo, sino un estudioso de la literatura y un literato, por lo que su pensamiento hay entenderlo en esa línea. Lewis, nos recuerda Svensson, se propuso “reencantar” el mundo, recuperar esa ansia de gozo profundo que sentía cuando joven. Sintió una temprana atracción por los mitos, sobre todo por la mitología nórdica, pero sabía que eran falsos. Su encuentro con el cristianismo consistió en reconocerlo como un mito verdadero.

Tomando esto como clave del contenido de su pensamiento, y la literatura como una clave de modo de pensar, Svensson recalca la insistencia de Lewis en que el uso correcto y preciso de lenguaje es fundamental para acceder a la realidad, y en que su corrupción abre las puertas a la manipulación del hombre por otros. Esta *Introducción* recorre los distintos temas que Lewis aborda en sus obras desde el punto de vista literario, imaginativo y ensayístico.

Svensson logra hacer accesible el pensamiento de Lewis uniendo el esquema conceptual a la cronología de la vida del autor; revisando, además la bibliografía sobre el mismo. De especial interés es el análisis sobre la (re)conversión de Lewis al Anglicanismo, su idea de “mero cristianismo” y su relación con la Iglesia Católica: sin repetir lo que han dicho otros ni hacer un análisis de las posibles intenciones o motivos internos del autor, Svensson –que conoce bien a los teólogos de la Reforma– muestra cómo y porqué el protestantismo en su versión anglicana podía ser convincente y suficiente para Lewis en una época en que muchos intelectuales hacían el camino hasta Roma.

Este estudio, como indica su título, es una introducción a la vasta y original obra de C.S. Lewis, destaca los elementos perennes su pensamiento, ayuda a situarlo en el contexto histórico e intelectual para lograr una comprensión más cabal de un autor que ha logrado superar la prueba del tiempo.

Federico García

Departamento de Filosofía

Instituto de Teología

Universidad Católica de la Santísima Concepción

COLABORADORES



Daniel Brito García

debrito@filosofia.ucsc.cl

Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción
Licenciado en Educación por la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Título de Profesor de enseñanza media en Filosofía. Magíster en Filosofía por la Universidad de Concepción

Filiación: Universidad Católica de la Santísima Concepción

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Filosofía antigua (Platón), hermenéutica (Gadamer y Ricoeur), teoría política (Arendt)

Publicaciones recientes:

2013: “La justicia como *oikeioprágia* en la *República* de Platón: una conceptualización del hombre justo”, en *Revista de Filosofía*, vol. 12, n° 1, p. 67 – 82, Universidad Católica de la Santísima Concepción [Revista Latindex

2014: “La *areté* como *kátharsis* en el *Fedón*. Formulación y proyecciones éticas en la obra de Platón”, en *Byzantion Nea Hellás, Revista Anual de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos*, n° 33 –p. 29 – 45, Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos “Fotios Malleros”, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile [Revista Scielo].

Claudio César Calabrese

ccalabrese@up.edu.mx

Licenciado en Letras; Dr. en Letras; Mag. En Filosofía; Dr. En Filosofía

Filiación: Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, Departamento de Humanidades, México.

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: El fenómeno religioso en la Antigüedad Tardía; San Agustín en la filosofía alemana.

Publicaciones recientes:

2017: "Tránsito de la Fenomenología a la Hermenéutica. Heidegger lector de *Confessiones* x, 1-23". Open Insight. Revista del Centro de Investigación Social Avanzada. México. ISSN: 2395-8936.

2017: "Literatura y teología en el Libro X de La ciudad de Dios" *Classica et Christiana* Revista Centrului de Studii Clasice úi Creútine, N° 12, 69-88.

2016: "Los supuestos metafísicos de la filiación divina. san Agustín y el Evangelio de san Juan". *sapientia*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Católica Argentina. n° 239. ISSN 0036-4703.

2016: "Memoria, Historia, Cultura, Olvido. Un giro sobre la noción de objetividad", en *Memorias iberoamericanas: historia, política y derecho.*, David Soto Carrasco (ed.), Murcia, Thomson Reuters/Aranzadi. ISBN 978-84-9098-811-4

Proyecto de investigación:

Relaciones interpersonales en la historia del pensamiento; director de la línea: Formación del concepto de filiación en san Agustín, dentro del marco de la crisis religiosa de la Antigüedad tardía.

Luis Rodrigo Camacho Verdugo

lcamacho@ucsc.cl

Magister en Educación Superior, mención en Pedagogía Universitaria. Licenciatura en Filosofía.

Filiación: Universidad Católica de la Santísima Concepción.

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Filosofía de la Educación y especialización en Didáctica específica de la Filosofía

Proyecto de investigación:

2017: El uso del video educativo en la asignatura Filosofía de la Educación -Tesis de Magister-.

Jeyver Rodríguez Baños

jrodriguez12@uc.cl

Filósofo y Magister en Pedagogía, Universidad Industrial de Santander-Doctorando
Facultad de Filosofía PUC

Filiación: Pontificia Universidad Católica de Chile

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Ética y
Filosofía Ambiental-Filosofía Política y Ética aplicada.

Publicaciones recientes:

2017: Rodríguez Baños, J. Simpatía, resentimiento y perdón: un análisis del rol del resentimiento en la tms de Adam Smith. Universitas Philosophica. <http://doi.org/10.11144/Javeriana.uph34-68.srps>

2016: Rodríguez-Baños, J. Biopoder y etnobotánica: Experiencias del proyecto de aula “El saber de los abuelos” en la construcción de escenarios educativos para hacer las paces. Revista Temas, 3 (10), 31–47. <http://doi.org/10.15332/rt.v0i10.1603>

Giuseppe Zaffaroni
gzaffaroni@pucpr.edu

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid.

Filiación: Asociación de Filosofía BORINKEN

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:
Antropología filosófica, Ética, Bioética, Xavier Zubiri

Publicaciones recientes:

2015: "Libertad, exigencias originarias y 'nuevos derechos' " en Actas de las XII Jornadas Internacionales de Fenomenología y Hermenéutica "Fenomenología de lo político y del derecho", Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina.

Proyecto de investigación:

Bioética cristiana y bioética laica: ¿un diálogo posible?

Los desafíos del paradigma tecnocrático dominante (a partir de la Laudato si' de papa Francisco).

Continuidad y diferencia de acentos en el concepto de razón de San Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco.

LLAMADO A ENVÍO DE ARTÍCULOS, RESEÑAS Y COMUNICADOS

La *Revista de Filosofía* (RFUCSC) del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción invita a enviar artículos, reseñas y comunicados inéditos para sus dos números que se publicarán el año 2017.

La *Revista de Filosofía* se encuentra indexada en: *Latindex; Dialnet y Philosopher's-index*.

Recepción de documentos

Primer llamado: **hasta el 30 de junio de 2017** (número 1).

Segundo llamado: **hasta el 29 de septiembre de 2017** (número 2).

Se solicita el envío de documentos en formato electrónico al correo:

revistadefilosofia@ucsc.cl

Todos aquellos colaboradores que no puedan enviar el documento en formato electrónico pueden enviar una copia en formato impreso o CD-ROM y dirigirlo a la siguiente dirección:

Revista de Filosofía
Departamento de Filosofía
Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Política Editorial

La línea editorial de esta publicación promueve cualquier área de la filosofía relevante para la tradición del pensamiento católico cultivada por profesores, investigadores, y clérigos, a través de la modalidad de artículos, reseñas, notas o comunicados.

Se aceptan textos en español y excepcionalmente en inglés.

El solo envío de un artículo a la RFUCSC implica que este se asume como inédito.

Una vez que el documento es aceptado el autor cede los derechos de autor a la RFUCSC.

Evaluación de artículos

Todos los textos (artículos, reseñas, comunicados y notas) serán evaluados en primera instancia por el Director de la RFUCSC. En caso de haber insuficiencias en alguno de los requerimientos formales se devolverá al autor especificando el problema y solicitando una nueva versión.

Los artículos, una vez cumplidos con los requerimientos formales, serán evaluados por dos árbitros externos (*blind peer review*) y sobre la base de los informes recibidos el Director decide:

- a) Aceptar el artículo, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado.
- b) Aceptarlo con observaciones, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado de las observaciones y del plazo que dispone para incluirlas. El Director de RFUCSC se reserva el derecho de postergar la publicación del artículo en cuestión de haber demora en la segunda recepción.
- c) Rechazarlo, en cuyo caso se informa al autor, quedando este último facultado de solicitar un informe detallado de su condición.

Si el fallo del arbitraje externo no resulta satisfactorio al evaluar el contenido (informes contradictorios), se deriva el artículo anónimamente a uno de los miembros del Comité Editorial, conforme a la afinidad del tema y sobre dicha segunda evaluación el Director decide conforme a los puntos anteriormente señalados.

Todos los colaboradores recibirán una notificación dentro de un plazo máximo de 6 semanas respecto del fallo.

Requisitos formales

Generales

- a) Todos los documentos deben ser elaborados en procesador electrónico *Microsoft Word* (cualquier versión) con la opción “Incrustar fuentes True Type” activada (*Embed True Type Fonts*) y el nombre del autor en el archivo del documento: nombreautor.doc
- b) Formato de página: Tamaño carta.
- c) Formato de fuente y párrafo: *Garamond* para todo el documento. Tamaño 10 e interlineado 1,5 para texto principal. Tamaño 8 e interlineado sencillo para notas explicativas como nota a pie de página. Insertar número de página al costado inferior derecho.
- d) Las notas a pie de página se reservan para explicaciones complementarias al texto y/o incluir idioma original del texto referido. Deben ir en numeración arábica correlativa.
- e) Para el uso de idiomas antiguos, tales como el griego, deben usar su simbología original.
- f) Extensión máxima: Artículos, 20 páginas. Reseñas, notas y comunicados: 3 páginas.
- g) Todos los documentos se deben ajustar a la nomenclatura APA (manteniendo la especificidad de requisitos conforme a su modalidad (artículos, reseñas, comunicados y notas. Véase al final *Casos más usados de referencia bibliográfica*).

De los artículos

- a) La primera página debe contar debidamente centrado con un título en mayúsculas, el nombre completo del autor (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto. A su vez, debe incluir en español e inglés: un resumen (*abstract*), cuya extensión no exceda las 200 palabras y un máximo de cinco palabras claves (*key words*) que identifiquen debidamente lo central del artículo.
- b) El desarrollo del texto debe como mínimo desglosarse en las siguientes secciones: 1. Introducción, 2. Desarrollo, 3. Conclusiones

- y 4. Bibliografía. Salvo la primera y última sección, el autor es libre de titularlos como estime. Si el autor decide subdividir las secciones puede hacerlo siempre y cuando respete la enumeración. 1.1, 1.1.1, 2.1, 2.2, y así sucesivamente.

De las reseñas

- a) Debe contar con los datos bibliográficos mínimos para su debida identificación: Título, autor(es), editor(es) y/o traductor (es) si fuere el caso, editorial, lugar de publicación, año, número de páginas y su código ISBN o equivalente. Para los libros reseñados en otro idioma, respetar los datos bibliográficos en el idioma original.
- b) El desarrollo, independiente de su extensión, debe presentar una exposición panorámica del contenido, sin desmedro de las críticas u observaciones que el autor estime pertinente realizar.
- c) Evítese el uso de notas a pie de página. En caso de referir un pasaje del texto reseñado, identificar en paréntesis el lugar.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

De los comunicados y notas

- a) Debe incluir un título.
- b) La fecha del evento y/o el lugar donde se llevó a cabo en caso de ser relevante.
- c) Evítese el uso de notas explicativas como de referencias bibliográficas. En caso de ser absolutamente necesario estas últimas, indicar solamente el título y en paréntesis los datos mínimos de identificación.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

Casos más usados de referencia bibliográfica

- a) Las obras clásicas se ajustan a la nomenclatura tradicionalmente aceptada.

Ejemplo:

Conocido es el pasaje del filósofo griego al inicio de su *Política* (Aristóteles 1252 a1), donde se refiere a la *pólis* como una comunidad.

Si se explicita el texto se debe precisar la edición usada, salvo en caso de traducción propia. En ambos casos la referencia debe ir en paréntesis cuadrados

Ejemplos:

“Toda *pólis* es, como vemos, un cierto tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [trad. 2000]).

“Como es manifiesto, toda ciudad es un tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [traducción propia])”

- b) Las obras secundarias (libros, volúmenes colectivos, revistas especializadas, etc.) deben indicar en paréntesis el apellido del autor seguido del año de publicación y, de ser necesario, los datos necesarios para ubicar el pasaje referido (página, capítulo, sección, volumen, etc.). En caso de mencionar en la oración el autor, se omite este último y se especifica el año junto con los datos necesarios adicionales. Ejemplo:

Beeley, en una lectura histórica, reconstruye genéticamente algunos conceptos de la filosofía leibniziana (2001).

- c) En caso de citar una obra clásica o una obra secundaria como nota explicativa, entonces aplicar lo mismo que el ítem a y b al final de la nota.

Obras secundarias (libros y artículos de revistas)

Tipo de referencia	Ejemplo de primer uso en el texto	Ejemplos de segundo uso y siguientes usos en el texto
Una obra con un autor.	(Beeley 2001) o bien (Beeley 2001, p. 20) si desea especificar el texto referido.	(Beeley 2001).
Una obra con dos o más autores.	(Garber and Ayers 1998) o bien (Garber and Ayers 1998, p. 20) si se desea especificar el texto referido. (Cook, Rudolph y Schulte)	(Garber and Ayers 1998) (Cook et al. 2003).
Artículo de revista.	(Cunningham 1967) o bien (Cunningham 1967, p. 479) si desea especificar el texto referido.	(Cunningham 1967).

Bibliografía (libros y artículos de revistas)

Tipo de texto	Ejemplo
Una obra con un autor. El título en cursiva.	Beeley, Ph. (1996): <i>Kontinuität und Mechanismus</i> , Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Una obra con dos o más autores. Generalmente en estos casos los autores son editores del texto, de allí la sigla “eds”. En caso contrario, omitir dicha sigla.	Garber, D., Ayers, M. (eds.): <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press.
Artículo de revista o capítulo de libro . El título del artículo en comillas simples, el número del artículo en negrita y el título general del libro en cursiva.	Cunningham, S. B. (1967): ‘Albertus Magnus on Natural Law’, <i>Journal of the History of Ideas</i> , 28 , pp. 479-504. Jolley, N. (1998): ‘The relation between theology and philosophy’, in Garber, D., Ayers, M. (eds), 1998, <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press, pp. 363-92.

El uso de tablas o figuras debe ser mediante números arábigos respetando el orden de mención en el texto: Tabla 1, Tabla 2 o Figura 1, Figura 2, etc. El formato de la tabla debe ser centrada, indicando debidamente a mano izquierda su nombre.

Tabla 1

Autor	Obra	Año de Publicación
Heidegger, M.	<i>Sein und Zeit</i>	1927
Gilson, E.	<i>Christianisme et philosophie</i>	1936

Esta publicación,
se terminó de imprimir
en el mes de Octubre de 2017
en los talleres de
Impresora Icaro Ltda.
Rozas 961 Concepción