

Carmen González (comp.)

**V CONGRESO IBEROAMERICANO DE
PERSONALISMO**

**La autorrealización de la persona:
personalismo, formación y valores**



V CONGRESO IBEROAMERICANO DE PERSONALISMO

La autorrealización de la persona:
personalismo, formación y valores

Carmen González (comp.)

V CONGRESO IBEROAMERICANO DE PERSONALISMO

© Carmen González, 2020

© Universidad Católica de Santa Fe, 2020

V Congreso Iberoamericano de Personalismo : la autorrealización de la persona :

personalismo, formación y valores / Mauricio Beuchot Puente ... [et al.] ;

compilado por Carmen B. González. - 1a ed compendiada. - Santa Fe : Universidad Católica de Santa Fe, 2020.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-844-176-8

1. Filosofía. I. Beuchot Puente, Mauricio. II. González, Carmen B., comp.

CDD 141.5

Echagüe 7151, Santa Fe (s3004jbs), República Argentina.

Todos los derechos reservados.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin previa autorización por escrito. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Dirección editorial: María Graciela Mancini (gmancini@ucsf.edu.ar)

E-book: Mariel Mambretti



Universidad Católica de Santa Fe

Miembro de:



ÍNDICE

Presentación del Rector

Introducción

Personalismo analógico y formación de valores. MAURICIO BEUCHOT

Afectividad y adecuación al objeto según Dietrich von Hildebrand. MARIA ISABEL
GONÇALVES DE S. N. SILVA

*La categoría de individuo en el pensamiento kierkegaardiano como antecedente
del movimiento personalista.* MARÍA LAURA BALLABENI

*Una relectura de la relación filosófica Wojtyla-Levinas. Otra interpretación de
una tensión entre dos tradiciones sobre la persona.* JUAN PABLO VIOLA

El don desinteresado en la cultura contemporánea. DRA. ANA MARÍA SANGUINETI

Cómo distinguir el personalismo tomista del personalismo de Karol Wojtyla.
PEDRO JOSÉ MARÍA CHIESA

Para qué sirve la filosofía. MTRO. CARLOS LEPE PINEDA

*Aportes para confrontar la obra de Michel Foucault desde el pensamiento de
Romano Guardini.* JOSÉ LUIS CATERINA

Kant y la dimensión religiosa de lo sublime. PABLO DANIEL ESCUDERO MOSSET

Optimización de la relación médico-paciente desde la Bioética personalista.
WILLIAM ALEXANDER CAMPOS CHÁVEZ

La persona humana desde la perspectiva bioética y jurídica. Una mirada desde

el personalismo ontológico. MGT. CARMEN EDERLE Y DRA. ELISABET VIDAL

Perspectiva personalista para la enseñanza de la Bioética en el Nivel Medio.

PROF. Y LIC. ADRIANA ELISABET FONTANA

Bien Común y Subsidiariedad desde un enfoque Personalista en la Empresa y Economía de Comunión. JOSÉ MIGUEL PELÁEZ FREIRE Y OSÉ ROJAS BEDOYA

Liderazgo integral: una propuesta de investigación. LOURDES CABRERA VARGAS,
MARCELA DE LA SOTA RIVA ECHÁNOVE Y EDUARDO ZAINOS GARCÍA CANO

La comunicación estratégica. Entre el alter y el alienus. LIC. DANILO GABRIEL MET-
TINI

La producción de la imagen, como un acercamiento y apertura al otro. LIC.
MARCELO BERTONE

Funcionamiento psicológico desde el MID (I). DRA. ROSA ZAPIÉN TRUEBA

Carácter terapéutico de la filosofía personalista: una aproximación desde Víctor Frankl. ARMANDO MERA RODAS

PRESENTACIÓN DEL RECTOR

La Universidad Católica de Santa Fe, durante el 22 y 24 de agosto de 2019 fue sede del V Congreso Iberoamericano de Personalismo, hecho más que significativo en la vida académica de la institución.

La temática del Congreso estuvo centrada en la *autorrealización de la persona*, asumiendo que la cuestión responde al deseo histórico de esta casa de recordar permanentemente que lo humano está en el corazón mismo de la universidad católica. “La universidad por un nuevo humanismo” es el espíritu que nos anima y nos permitió hospedar este evento internacional de larga trayectoria en América latina.

La filosofía personalista, sabemos, centra su mirada en la persona; permitiendo que esta reflexión ilumine todos los aspectos de la vida humana y sus producciones es que fueron organizadas las áreas temáticas en las que se desarrolló este V Congreso. A la luz de algunas ponencias generales se dio luego un fructífero intercambio de ideas y reflexiones que dan lugar hoy a esta publicación.

Las actas que presentamos a continuación corresponden a las siguientes áreas temáticas propias del congreso: Antropología y teoría del personalismo, Bioética, Filosofía social y política, Cultura y fenómeno religioso, Educación, Salud psico-física y Arte y estética. En cada una de estas áreas y durante tres jornadas se reunieron académicos de variadas universidades de América latina y de nuestro país sosteniendo en hechos concretos que el saber se produce en el diálogo y el encuentro de personas deseosas de comprender e iluminar la vida de nuestras universidades y de la sociedad completa.

Por último, quisiera agradecer a la Asociación Iberoamericana de Personalismo y a la Asociación Española de Personalismo que junto con nuestra universidad hicieron posible este Congreso y la producción de artículos que aquí recopilamos; seguramente, enriquecerán a

la academia, pero por sobre todas las cosas, renovarán la oportunidad de tener una mirada más humana del hombre.

Lic. Mgtr. Eugenio Martín De Palma

Rector de la Universidad católica de Santa Fe

INTRODUCCIÓN

El año 2019 le brindó a la Universidad Católica de Santa Fe la oportunidad de hospedar a los adherentes al Personalismo como así también a todo universitario interesado en hacer de la Persona el centro significativo de sus actos habituales. La excusa fue el V Congreso Iberoamericano de Personalismo que, como desde 2011, convoca en diversos países de América Latina a compartir unos días de aprendizaje, contactos, experiencias y desafíos que se producen cuando se adhiere a este movimiento.

Con el tiempo he optado por definir al Personalismo como un Movimiento y no tanto como una filosofía ni mucho menos con un sistema o teoría. Se trata, a mi juicio, del impulso que anima y transforma nuestras prácticas cotidianas cuando se llevan a cabo mirando, por sobre todas las cosas, al valor irrenunciable e incomparable de la persona humana. Adherir a este movimiento permite concebir a la familia, a la salud, a la educación, a las empresas, a los derechos y a todas las instituciones que las sostienen de un modo diverso y profundamente humanista.

Con este espíritu este V Congreso se desarrolló en tres jornadas en las que los asistentes compartieron tanto conferencias centrales, como también trabajos de exposición en pequeñas áreas disciplinares. Ocasión, todo esto, para fortalecer lazos personales e institucionales con docentes de Universidades latinoamericanas de Perú, Chile, México, Ecuador, Venezuela, Argentina y también universidades de España.

Cuando inicié este trabajo de compilación de los artículos que aquí se presentan, se hablaba lejanamente de un virus extraño que afectaba alguna población de Oriente. Hoy, me encuentra haciéndolo en un escenario extraño y desafiante como es una vida en aislamiento producida por la Pandemia que desató aquel virus. Hoy, mas que nunca,

cobra sentido volver a escuchar a todos estos autores que nos hablan de un faro que ilumina nuestras vidas: la Persona no se realiza en soledad.

Añoramos y esperamos nuevas oportunidades de encuentro en el próximo Congreso porque, en el fondo, añoramos que todas las personas sean reconocidas en su dignidad de vivir, de morir y de dejar huella en los demás. El personalismo sigue dándonos criterios para hacerlo posible.

Dra. Carmen González

UCSF

Compiladora

PERSONALISMO ANALÓGICO Y FORMACIÓN DE VALORES

Mauricio Beuchot

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MÉXICO

Resumen

En estas páginas intentaré hacer ver cómo un personalismo analógico se puede aplicar a la formación en valores. Me coloco, pues, en la línea de la filosofía personalista, que es muy necesaria hoy en día, y que está cobrando mucho auge. Le añado la noción de analogía, la cual me parece indispensable para la filosofía personalista, pues ésta ha caído en algunos casos en el univocismo o en el equivocismo.

Palabras claves

Analogía - Filosofía personalista - Personalismo analógico - Formación en valores - Virtudes

Desde hace tiempo he estado buscando un personalismo analógico. El año 2004 publiqué un libro con el título de *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*.¹ Y en el año 2011 otro libro con el título de *El símbolo y el hombre desde un personalismo analógico-icónico*.² En ellos traté de articular esa filosofía personalista de la que ahora me esforzaré por hacer una aplicación.

1 *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004, 112 pp. 2a. ed., México: Universidad Anáhuac Sur, 2015.

2 *El símbolo y el hombre desde un personalismo analógico-icónico*, México: Démeter Ediciones, 2011.

Este personalismo analógico, como se verá más adelante, trata de usar el concepto tradicional de la analogía y, además, dialogar con corrientes actuales, sobre todo de hermenéutica. Sabido es que en la actualidad se presentan dos corrientes principales de pensamiento: la filosofía analítica o anglosajona y la llamada continental. En la continental se destacan la fenomenología y la hermenéutica, la última de las cuales se ha querido asociar con la posmodernidad, por eso hay que distinguirla un poco.

Es en la corriente fenomenológica donde más se ha cultivado el personalismo, por ejemplo, por Dietrich von Hildebrand, que es de esa formación; pero creo que también se puede hacer en la vertiente hermenéutica, como se dio, por ejemplo, en Paul Ricoeur. Este último es contado entre los cultivadores de la filosofía personalista y, además, fue gran hermeneuta.³

La mediación de lo analógico

Paso ahora a hacer ver por qué utilizo el concepto de analogía para vertebrar una filosofía personalista. Uno de los que han sido contados como miembros del personalismo ha sido Jacques Maritain. Como lo ha hecho ver bien Juan Manuel Burgos, en un libro sobre este pensador, él colaboró estrechamente con Emmanuel Mounier en la revista *Esprit*, y desarrolló un humanismo, que denominó integral, pero también dedicó reflexiones a la relación de la persona con el estado.⁴ Rebasó al tomismo anterior, aunque le faltó ser más insistente en la primacía de la persona sobre la comunidad.

3 C. Díaz, “Raíz hermenéutica: Paul Ricoeur”, en *Treinta nombres propios. (Las figuras del personalismo)*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002, pp. 163-167.

4 J. M. Burgos, *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2006, pp. 151 ss.

Pues bien, Maritain es uno de los autores que más aprecio hace de la noción de analogía. Se ve en su libro *Los grados del saber o Distinguir para unir*, que trata de teoría del conocimiento, gnoseología o epistemología.⁵ Y es que precisamente la analogía es el instrumento que sirve para distinguir y después unir. Ya el gran lógico Charles Sanders Peirce decía que lo que había que hacer en filosofía era distinguir, para evitar los dilemas, que destruyen el pensamiento.⁶ Y demuestra que no era tanto el argumento de autoridad el propio de los escolásticos –del que tanto se les acusa–, ni siquiera en teología, tampoco el silogismo categórico, sino la distinción, que tiene la estructura del silogismo disyuntivo, del cual hay que elegir alguna de las alternativas.

Y es que la analogía, más que una categoría, es un recurso metodológico; por eso, aunque se aplica a la ontología, su lugar de estudio es la lógica, como lo aseguró Santiago María Ramírez. A pesar de que en su juventud este autor la colocaba en la metafísica, al final de su vida la adjudicó a la lógica.⁷ Justamente, la analogía sirve para distinguir los conceptos y evitar la univocidad, y también para unir, y evitar caer en la equivocidad. Es conciencia de los límites. Pone límites a la significación unívoca tanto como a la significación equívoca. Y así supera el absolutismo y el relativismo extremo. Es ir más allá, a un realismo moderado.

La analogía, así, es mediación, es la mediadora entre dos extremos, como lo son el sentido unívoco y el equívoco, para llevar a algo intermedio, que es el sentido analógico, el cual puede sacar del impasse que

5 J. Maritain, *Los grados del saber o distinguir para unir*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1983, pp. 653-658.

6 Ch. S. Peirce, “La crítica de los argumentos” (1892), en *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Madrid: Alianza, 1988, p. 202.

7 Esto se lo dijo en varias conversaciones al P. Victorino Rodríguez, el cual lo pone en la *Introducción* a su edición de la obra de J. M. Ramírez, *De analogía*, Madrid: CSIC, 1970, t. I, p. XIII.

se da al colocarse entre esos dos opuestos y tratar de optar por uno o por el otro. Nos lleva a superarlos en algo intermedio.

Se da aquí una especie de dialéctica, que no destruye los opuestos, sino que los armoniza, que los lleva a una conciliación, como aquella de la que hablaba el cardenal Nicolás de Cusa. Es un respeto por las diferencias, pues no destruye los contrarios, esto es, los diferentes, sino que los conduce a una mediación, en la que se unen sin fusionarse, es decir, sin confundirse, sino que colaboran entre ellos, cada uno con su singularidad distinta. Por eso surgen de la actividad lógica de distinguir.

No se destruyen los opuestos para llevarlos a una síntesis superadora, porque eso es matarlos, de una manera encubierta. Aquí se los conduce a una confluencia o unión, mediante esa mediación que consiste en ver que en las cosas hay diferencias, pero con posibilidad de conciliación, esto es, de asimilación, de semejanza. Por eso la analogía era definida como simplemente diversa y, según algún respecto, igual (*simpliciter diversa et secundum quid eadem*). Es decir, una significación simplemente diversa y, según alguna proporción, la misma, para varias cosas.

Esto sirve de manera excelente al hablar de las personas, porque entre ellas hay mucho de común, toda una naturaleza, pero también mucho de diverso, como son las diferencias entre los individuos. Que la noción de persona es analógica, ya lo había señalado Maritain, como nos lo dice la exposición de Juan Manuel Burgos, pues es diverso el concepto de persona en Dios, en el ángel y en el ser humano.⁸ Y más recientemente lo ha dicho Julián Marías, en el mismo ser humano, en relación con el varón y a la mujer.⁹ En ellos caben muchas diferencias. No conviene aquí una actitud de homogeneizar a todos impositivamente, pero tampoco de permitir todas las diferencias indiscriminadamente. Cuando se llama a la tolerancia, ésta no puede ser completa,

8 J. M. Burgos, *op. cit.*, p. 152.

9 J. Marías, *Persona*, Madrid: Alianza, 1996, pp. 55-60.

pues llevaría a la antinomia de tener que tolerar la intolerancia. Se autorrefutaría.

Así, con un personalismo analógico estamos evitando excesos de personalismos unívocos, como el de los que endurecen el lado substancial de la persona, y de los equívocos, que exageran sólo su lado relacional. Veamos, por pasos, a qué nos lleva la analogía, tratando de señalar en la persona su aspecto ontológico, su aspecto psicológico y su aspecto social.

Aspecto ontológico

En el aspecto ontológico, un personalismo analógico no tiene dificultad en aceptar la definición clásica de Boecio de persona, la cual fue admitida por Santo Tomás. Sólo que hay que completarla. Ésta rezaba como “la substancia individual de naturaleza racional”.¹⁰ Falta añadir el lado relacional, pero es fácil hacerlo, porque en la misma naturaleza racional que al ser humano caracteriza está indicado que tiene un cúmulo de relaciones, de manera consciente y responsable.

Algunos, por obra del pensamiento posmoderno, tienen miedo de hablar de substancias; pero, al aplicarlo a la persona, eso no es otra cosa que decir que tiene un ser, una esencia a la que compete algún tipo de existencia o acto de ser. Teniendo el aspecto substancial, o substantivo (como prefiere Zubiri), tenemos la posibilidad de que sea relacional. Un célebre personalista, Maurice Nédoncelle, primero rechazó las categorías tomistas y después las aceptó para hacer una ontología de la persona.¹¹ Y hay otros más.

10 A. M. T. S. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, c. III.

11 J. F. Sellés, “La distinción entre persona y naturaleza humana según Nédoncelle”, en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, año 5, núm. 9 (ene.-jun. 2013), pp. 26-27.

Aquí hay que evitar dos antinomias, que llevan a contradicción y se autodestruyen. Una es la de los que, para evitar la substancia en la persona, dicen que es relación, un cúmulo de relaciones. Pero esta postura relacional es peor que la substancialista, pues las relaciones se dan entre correlatos, es decir, entre cosas, entre substancias, y si no se aceptan substancias, se está substancializando a las mismas relaciones, se cosifica la relación, lo cual es pésimo, ya que se hace de la relación una substancia, de modo muy platónico. Otros, para resaltar el aspecto relacional de la persona, han dicho que ésta se puede definir como relación substancial,¹² pero esto solamente se aplica a las personas divinas, no a las humanas, y si se les aplicara caeríamos en un panteísmo insostenible.

Una postura analógica, es decir, moderada, nos lleva a sostener, yo diría, que la persona es una substancia relacional, es decir, que tiene un núcleo ontológico, substancial, que se manifiesta y expresa en las múltiples relaciones en las que se distiende. En lugar de que la persona sea pura relación, evitar que sea pura substancia; y, en lugar de que se la ponga como relación subsistente, porque eso únicamente compete a Dios, hay que ponerla como substancia relacional, es decir como substancia en relación, como sujeto que se distiende intencionalmente a las demás cosas.

Esto nos prepara para dar el paso hacia la antropología filosófica, la cual no parece ser otra cosa que una ontología de la persona, y, como Heidegger llamó a la ontología “hermenéutica de la facticidad”, la filosofía del hombre bien puede ser una hermenéutica de la facticidad humana. Es ociosa la pelea de Heidegger contra Cassirer, para suplantarlo la antropología filosófica con su ontología fundamental. Necesitamos una filosofía del hombre. Por eso, vayamos a ella.

12 Como “relación subsistente” llegó a definir a la persona J. R. Sanabria, *Filosofía del hombre*. (Antropología filosófica), México: Ed. Porrúa, 1987, pp. 252-253.

Aspecto antropológico

Así, pues, en el aspecto antropológico, que abarca y acoge al psicológico, hay que ver a la persona como un ser intencional, un núcleo de relaciones. Esto lo vio claramente Franz Brentano, aristotélico y tomista del siglo XIX, que recuperó la noción de intencionalidad para la psicología y, en realidad, para la concepción del hombre. En su *Psicología desde el punto de vista empírico*.¹³

Brentano tuvo dos discípulos geniales, que rescataron la noción de intencionalidad: Sigmund Freud y Edmund Husserl. Freud lo hizo en forma de pulsión (*Triebe*), que es la intencionalidad hacia la otra persona, la que saca del narcisismo, el cual es la enfermedad, y nos hace salir hacia el otro, en lo que consiste la salud mental o psíquica.¹⁴ Husserl lo hizo recobrando la noción de intencionalidad para la fenomenología.¹⁵ Y hasta en la filosofía analítica se ha usado la noción de intencionalidad para hacer ver que el funcionalismo o conductismo no es suficiente, pues no puede dar cuenta de la intencionalidad con sus propios medios, tan reduccionistas, y la intencionalidad es lo más peculiar del ser humano, como lo ha sostenido Hilary Putnam.¹⁶

La intencionalidad se ha visto sobre todo en la voluntad, pero también se da en el conocimiento, y aun puede hablarse de que se da en el ser. La intencionalidad cognoscitiva consiste en asimilarse el objeto conocido, es decir, hacerse él mismo psíquicamente, por la semejanza suya que llevamos a nuestro intelecto. La intencionalidad volitiva consiste en asimilarse el objeto deseado o la persona amada, hacerse un

13 F. Brentano, *Psicología*, Madrid: Revista de Occidente, 1935 (2a. ed.), pp. 27-28.

14 M. Beuchot, "Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano", en *Espíritu* (Barcelona), 47/118 (1998), pp. 161-168.

15 A. de Muralt, *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, México: UNAM, 1963, p. 5.

16 H. Putnam, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 119 ss.

alter ego o un semejante suyo. Es como en la parábola del buen samaritano, hacerse prójimo o semejante, análogo. Y también hay una intencionalidad ontológica, pues todo ente posee una tensión hacia el ser, hacia el existir, ese *conatus, vis* o fuerza que vieron Spinoza y Leibniz, la cual inclina a permanecer en el ser, el instinto de autoconservación.

Como se ve, la noción de intencionalidad es sumamente analógica, pues abarca varios campos, se dice de muchas maneras, y conjunta lo cognoscitivo, lo volitivo y lo ontológico. Deseamos conocer para amar y, en definitiva, para existir, para subsistir. Incluso después de la muerte, como muchos pensadores han visto al amor, que perdura más allá de ella.

Aquí tenemos que hacer intervenir una antropología filosófica analógica, pues se han dado muchas unívocas y equívocas, que distorsionan a la persona. De hecho, el estudio filosófico de la persona se da en la antropología filosófica. Ésta ha tenido representantes unívocos, como, en el lado de la filosofía analítica, a Ernst Tugendhat, el cual hace una antropología cientificista, biologicista, centrada en el estudio de la base orgánica del hombre o en las conductas de los animales, como los primates.¹⁷ Eso es desconocer que tenemos cultura. Pero otros han hecho una antropología filosófica demasiado culturalista, como la de Clifford Geertz, que se va a los productos culturales del hombre, como si no tuviéramos una base biológica.¹⁸ Hay que unir, analógicamente, ambas perspectivas, y lograr una antropología filosófica que conjunte biología y cultura, en el límite.

Y ya que en la analogía predomina la diferencia, hasta podemos decir que en el hombre predomina la cultura sobre la biología, lo simbólico sobre lo biológico, por eso Cassirer lo definió como animal simbólico. Y Luis Cencillo como animal hermenéutico. Ese predominio de lo cultural o simbólico se ve en que alguien puede amar mucho a un

17 E. Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 17 ss.

18 C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1987, p. 20.

hijo adoptivo, a diferencia de los que no aman a su hijo biológico. Así San José pudo aceptar al niño Jesús para cuidarlo, y estoy seguro de que éste lo quería como a un padre de verdad.

Pero tampoco podemos desconocer lo biológico. A pesar de eso, el malestar en la sociedad no es sólo biológico, es también cultural, y tal vez más esto último, porque en las culturas, como lo hizo ver Ricoeur, lo principal son los símbolos.¹⁹ Cuando Freud habla del malestar en la cultura, se centra en el problema sexual, pero habría que ir más allá, a la falta de simbolicidad en la sociedad, pues estamos en un tiempo de símbolos caídos.

La persona vive de los símbolos, es el alimento que su psiquismo le pide, más allá del alimento y el medicamento biológicos. No en balde se ha hablado del símbolo como un fármaco. Es el alimento del espíritu, como se ve en la vida religiosa.

Fuentes de sentido han sido el arte y la religión. Nietzsche lo buscaba en el arte, sobre todo en la música, desdeñando la religión. Pero en la actualidad, filósofos clarividentes, como Habermas, se preocupan porque muchas sociedades han perdido esa fuente de sentido que es la religión y no encuentran con qué suplirla satisfactoriamente, pues lo han querido hacer con el hedonismo que lleva al consumismo, pero tal parece que el solo placer no es suficiente.²⁰ El hombre necesita la dimensión religiosa, al menos estar abierto a ella.

Aspecto sociológico o comunitario

Ya que la persona es un ser en relación, podemos darnos cuenta de que se vincula con las cosas, pero, sobre todo con las personas. Con las

19 P. Ricoeur, "La simbólica del mal", en el mismo, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1969, p. 251.

20 J. Habermas, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", en *Diánoia* (UNAM), LIII/60 (2008), pp. 3-20.

cosas puede conectarse para disfrutarlas; por ejemplo, en su belleza estética, tanto natural como artística, pero también para poseerlas, en la acumulación que promueve el capitalismo. Sin embargo, se vincula en especial con las personas, y eso a varios niveles.

Puede vincularse con ellas en el estar en sociedad, lo que Heidegger llamó el ser-con, pero que tuvo que desarrollarlo un discípulo suyo, Karl Löwith.²¹ Este tipo de relación hace surgir la ética, la política y el derecho. Es la vida en sociedad, donde se despliega un personalismo comunitario, que veremos al trasluz del concepto de analogía.

En ese nivel las personas se relacionan para el trabajo, y para un aspecto del amor que es la solidaridad, o amistad social. No en balde ya desde Aristóteles y Santo Tomás se decía que nos unimos en comunidad o sociedad para satisfacer mejor nuestras necesidades mediante el trabajo y la amistad.

Hay otro nivel de relación humana, que es la amistad misma. Puede tener todavía rasgos de utilidad, pero ya los tiene también de placer, pues los amigos se deleitan con su compañía. Y lo mejor es que sea una amistad honesta, es decir, de benevolencia, en la que se quiere el bien del amigo, esto es, su perfección o autorrealización, por la virtud.

En el ámbito de la moral, se ha dado una ética de virtudes, dado que se ha visto rebasada la ética de leyes. En la filosofía analítica, muchos la han adoptado, como Peter Geach, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot y Bernard Williams; en el lado posmoderno, ha sido Alasdair MacIntyre quien la ha promovido.²² Él se dio cuenta de que la ética de leyes, como la de Kant, con sus imperativos, había caducado. Y quedaba elegir entre Nietzsche y Aristóteles. Él optó por este último, y elaboró una ética basada en las virtudes.

21 R. Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Cátedra, 2003, p. 130.

22 J. López Santamaría, "La ética de las virtudes", en *Estudios Filosóficos*, LVII/164 (2008), pp. 145-151.

También en filosofía política se ha dado el giro hacia la virtud. Los teóricos del republicanismo más reciente, sobre todo del comunitarista, han insistido en la necesidad de virtudes cívicas, para la convivencia.²³ Son, por ejemplo, la participación en los diálogos o debates públicos, el voto deliberativo, y otras semejantes, las que ayudan a la convivencia comunitaria.

Esto no debe extrañarnos, pues la noción de virtud ha vuelto incluso a la epistemología.²⁴ Ya se trata de una epistemología de virtudes, con virtudes epistémicas tales como la parsimonia en la experimentación, la creatividad en las hipótesis, la relevancia en la argumentación, etc.

Y lo mismo ha pasado en la educación, con una pedagogía de virtudes.²⁵ Ya no se ve al alumno como un saco al que hay que llenar de información, sino como algo vivo y orgánico, en el que hay que formar ciertas virtudes. Si la enseñanza consiste en desatar el dinamismo del conocimiento, es necesario estudiar la epistemología para hacerlo. Y una epistemología de virtudes lleva de modo natural a una pedagogía de virtudes. Por eso trataremos de aplicarla a la formación de valores.

Formación en valores (y virtudes)

Creo que lo mejor para formar en valores es acompañarlos con una ética de virtudes. Los valores son abstractos, mientras que las virtudes son concretas y prácticas. Servirán para hacerlos vida. Por otra parte, no hay nada tan analógico como la noción de virtud. Los griegos la pensaron como el término medio entre dos extremos en las acciones.

23 F. Ovejero Lucas, "Republicanism: el lugar de la virtud", en *Isegoría*, n. 33 (dic. 2005), pp. 99-125.

24 J. A. Montmarquet, "Virtud epistémica", en M. M. Valdés y M. Á. Fernández (comps.), *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, UNAM, México 2011, 299-321.

25 D. Carr, *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*. London - New York: Routledge, 1991, pp. 8-9.

Era un término medio proporcional, y proporción en griego se dice *analogía*. Por tanto, la virtud no es otra cosa que una actitud analógica o mediadora en el fluir de las acciones.

Las virtudes clásicas: prudencia, templanza, fortaleza y justicia, son sumamente analógicas, son el sentido de la proporción. La prudencia es la sensibilidad para encontrar el justo medio, el equilibrio proporcional, por eso era vista como la puerta hacia las virtudes. La templanza es el equilibrio proporcional o analógico en la satisfacción de las necesidades, tiene que ver con el apetito concupiscible. La fortaleza da el equilibrio proporcional de la resistencia ante lo arduo o difícil, se relaciona con lo irascible. Y la justicia es dar a cada quien su proporción, tanto en la conmutación, como en la distribución y en el ámbito legal.

Son virtudes que se necesitan para la vida social. MacIntyre añade la veracidad,²⁶ pues sin ella se destruye la sociedad misma, no se puede vivir a base de engaños, como lo señalara ya Nietzsche: es el poder de la mentira.

Pues bien, los valores tienen que acompañarse de las virtudes, que los ponen en la vida diaria, en el mundo de la vida. El gran campeón de la axiología, Max Scheler, llegaba a decir que los valores no son, sino que valen, y los veía como esencias platónicas; además, decía que los valores se captaban por intuición, y lo peor es que con una intuición emocional, ni siquiera intelectual.²⁷ Esto hace la situación muy peligrosa, pues lo que yo intuyo tú no lo intuyes, y una polémica de intuiciones nadie la gana. Tiene que haber recurso a la razón.

Nietzsche fue el campeón de la valoración, al punto de que su superhombre era el transvaluador de todos los valores, el que se iba a

26 A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Ed. Crítica, 1987, p. 239.

27 G. Gurvitch, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana. E. Husserl - M. Scheler - E. Lask - N. Hartmann - M. Heidegger*, Buenos Aires: Losada, 1939, pp. 89 ss. T. Urdániz, *Historia de la filosofía, VI) Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, Madrid: BAC, 1988 (2a. ed.), p. 417: Para Scheler, "los valores son irreducibles al ser; los valores valen, pero 'no son absolutamente'".

atrever a ponerlos a todos al revés, de cabeza. Pero este mismo pensador cayó en valores tan extraños como buscar la inmortalidad a través del eterno retorno, quitando así la libertad que tanto apreciaba, para dar cabida al destino, a la fatalidad, de la que no hay escapatoria.²⁸

La mejor compañía para los valores es, entonces, las virtudes. Una educación en valores conlleva una en virtudes. Éstas se aprenden con la práctica, formando en la persona un carácter que lo haga realizar las acciones correspondientes de manera fácil, agradable y sin error.

Hay mucho material sobre formación en valores, lo hay menos en formación de virtudes; pero ambas modalidades son complementarias, y pueden acompañarse. La axiología precede a la ética. Y tal vez siempre la acompaña, pero entre los valores se encuentra el moral, y es el que lleva a la ética. Creo que la antropología filosófica fundamenta la ética, y lo hace a través de la axiología, porque según la naturaleza del hombre son los valores que establece y son los que llevan a plasmarlos en la conducta ética, la cual, a su vez, se vale de las virtudes para encarnar los valores. Así tenemos el círculo completo. Y no es un círculo vicioso, sino virtuoso, precisamente porque se elabora por medio de las virtudes.

Ya cayó la acusación de falacia naturalista a ese fundar la ética en la antropología, ya que ahora se considera que debemos saber al menos medianamente lo que es el hombre, la persona, para saber qué le vamos a normar tanto en la ética como en el derecho y en la misma política. Si no nos ponemos a estudiar al hombre, a la persona, ¿cómo podremos saber qué le resulta conveniente y adecuado?

La persona es, pues, un sujeto moral, jurídico y político. Vive en comunidad, por eso se trata de un personalismo comunitario, que proviene de Maritain, pasa por Mounier, y llega hasta nuestro momento a través de Carlos Díaz y de Juan Manuel Burgos.

28 C. Grave, *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad*, México: Eds. Monosílabo - UNAM, 2018, pp. 21 ss.

Los valores están presentes en todos esos ámbitos. La ética realiza valores, los norma a través de la conciencia. El derecho también realiza valores, por eso se habla de una axiología jurídica que es cada vez más importante a la hora de comprender los derechos y las leyes. De modo que, si el derecho no va de acuerdo con la ética, dará leyes injustas que ahora no se consideran como obligatorias, sino como malas. Y la política realiza valores, que plasma en la vida social, tanto a partir del estado como de la sociedad civil.

Pues bien, los valores éticos necesitan de las virtudes, ya que la prudencia es imprescindible para llevarlos a la práctica. La templanza y la fortaleza la ayudan a cumplirlos. Los valores jurídicos también requieren de la prudencia, pues las leyes tienen que interpretarse para ser bien aplicadas. Y a eso se añade la justicia legal. Los valores políticos también requieren de la prudencia para ser llevados a la práctica, y de la justicia distributiva, así como de otras virtudes cívicas (según se las llama ahora), para que haya igualdad en la sociedad.²⁹ E incluso de la justicia conmutativa, para que haya equidad en la vida económica. Lo mismo en cuanto a la dimensión religiosa del hombre, la virtud de la religión es la que nos hace rendir el culto debido a Dios.

Como se ve, una educación en valores va bien acompañada con una educación en virtudes, ya que son éstas las que realizan a aquéllos, los llevan a la práctica concreta. Por eso es igualmente necesario educar en valores y en virtudes, para que tengan una aplicación conveniente.

Y en esto ayuda mucho el concepto de analogía, porque las virtudes son analogía hecha carne, llevada a la práctica, a la vida. Es el sentido de la proporción, aplicado a cada acción, dándole el término medio prudencial, que es el que nos hace vivir y sobrevivir en el mundo de la cotidianidad.

29 M. Beuchot, *Republicanism, hermenéutica y virtud*, México: UNAM, 2017, pp. 20-21.

Conclusión

Ésta es la autorrealización que buscamos en la filosofía personalista. El personalismo es individual y comunitario. Por eso pensamos en una realización tanto a nivel de la persona como de la sociedad. Y para ello es necesaria la sensibilidad analógica, pues es la que nos abre el camino para la formación de valores y de virtudes.

AFECTIVIDAD Y ADECUACIÓN AL OBJETO SEGÚN DIETRICH VON HILDEBRAND

Maria Isabel Gonçalves de S. N. Silva

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (FFLCH/USP) – BRASIL

Resumen

La afectividad de la persona humana tiene importante papel en su autorrealización, en la medida en que, conociendo el bien y eligiéndolo voluntariamente, la persona responde afectivamente al objeto deseado. Esa respuesta porta un contenido – la valoración del sujeto ante el objeto – y, a la vez, puede adecuarse o no al valor e importancia del objeto que es su razón de ser. Para Dietrich von Hildebrand, una afectividad madura es constituida de experiencias afectivas verdaderas, cuyo valor ontológico asemejase al del objeto de las respuestas afectivas y en que tales respuestas se adecuan a ello. Este trabajo buscará comprender como se da la adecuación de la respuesta afectiva a su objeto como presentada por von Hildebrand, mirando la formación de la esfera afectiva según los valores de los objetos.

Palabras claves

Adecuación - Afectividad - Intencionalidad - Objetividad
- Fenomenología

La autorrealización de la persona abarca no solo el bien captado por la inteligencia y la subsiguiente elección por la voluntad, sino toda la persona, incluso su afectividad. Es verdad que es necesario que la

inteligencia reconozca el bien y la verdad, y que la voluntad elija el bien según el presentado por la inteligencia. Pero también es verdad que, en todas las acciones voluntarias, libres, los afectos tienen su papel. Es más perfecto, desde la perspectiva de la autorrealización, hacer el bien por querer hacerlo (voluntad) y disfrutar haciéndolo (afectos), que hacerlo sin cualquier respuesta afectiva o con una respuesta afectiva contraria al bien del objeto. La esfera afectiva contribuye para la autorrealización de la persona humana en la medida en que las respuestas afectivas son adecuadas al objeto. Por ejemplo, si el objeto es bueno, hay que tener una respuesta afectiva adecuada: alegría, amor, etc.

Dietrich von Hildebrand (2001, p. 37) subraya que las respuestas afectivas, intencionales, tienen una dimensión objetiva, no sólo subjetiva. Es decir, aunque el sujeto – la persona humana – sea el núcleo en qué radican las respuestas afectivas, la valoración del afecto pasa por la *adecuación* del objeto, según su naturaleza. Por lo tanto, el objeto al que apuntan las intenciones no puede ser desplazado de la respuesta, ya que esa separación “destruye su intrínseca sustancialidad, dignidad y seriedad”.

La objetividad de la afectividad, para von Hildebrand, no se reduce a la consideración del objeto por sí mismo. “La objetividad sólo se puede encontrar en aquella actitud que responde adecuadamente al objeto, a su sentido y a su atmósfera” (2001, p. 101).

Así, la alegría que uno siente por encontrar la persona amada es objetivamente diferente de la alegría que uno siente al comer algo que le apetece. Ambas son auténticas alegrías, pero la primera es adecuada a un objeto más elevado que la posterior, por su nivel ontológico mismo. Además, es posible sentir alegría sin que el objeto lo reclame, pero por defecto del sujeto. Por ejemplo, si uno siente alegría al ver una desgracia.

Sin embargo, es notable cierto descrédito a la esfera afectiva de la persona, que, para von Hildebrand, se debe a la separación de la experiencia afectiva de su objeto. Pero las respuestas afectivas no pueden

ser desvinculadas de sus objetos, simplemente porque son precisamente ellos que motivan y revelan la naturaleza de ellas. Más aún, son su “razón de ser”.

El intento de este trabajo es comprender el papel de la adecuación al objeto de las respuestas afectivas, desde la perspectiva de Dietrich von Hildebrand, y engendrar una formación de la afectividad según los valores de los objetos.

Para eso, en primer lugar, discutiremos cómo evaluar los objetos de las respuestas afectivas, por la clave de la *importancia* del objeto y del binomio valor vs. satisfacción. Después, comentaremos brevemente algunos presupuestos sobre la intencionalidad de la afectividad y, por fin, abordaremos la cuestión de la adecuación de las respuestas afectivas a su objeto. Esos temas están principalmente en *El corazón - un análisis de la afectividad humana y divina* y *Ética Cristiana*, que constituyen nuestra bibliografía principal.

1. Importancia, valor y satisfacción

En *Ética Cristiana* (1962, p. 58), von Hildebrand llama “al carácter que capacita a un objeto para llegar a ser fuente de una respuesta afectiva, o para motivar nuestra voluntad” de *importancia*. Es un término técnico (a pesar del uso cotidiano) que designa su carácter de *bonum* o *malum*, contrario a la neutralidad o indiferencia. Los objetos pueden ser queridos por una persona no solo porque son conocidos (que, por sí, es una condición *sine qua non*), sino porque se presentan como *importantes*. Los objetos³⁰ que tienen importancia *positiva* son llamados *bien*; los objetos con importancia *negativa* son llamados *mal*.

30 “Podemos descubrir la verdadera base ontológica del ‘algo’ a qué nos referimos, cuando usamos términos triste, desagradable, desafortunado, malo, malvado, etc., pero sólo *después* de haber comprendido plenamente lo que ese ‘algo’ pretende ser.” (von Hildebrand, 1962, p. 60)

Hay una distinción de las clases de importancia:

- a. Importante en sí mismo.
- b. Subjetivamente importante
- c. Bien objetivo para la persona

Los dos primeros producen un estado subjetivo de agrado, pero difieren en la motivación de la voluntad. El subjetivamente importante mueve el sujeto por la *satisfacción* que le causa, al paso que el importante en sí mismo lo mueve por el *valor* del objeto, por su cualidad intrínseca, que se impone como autónoma y objetiva, admitiendo grados de superioridad e inferioridad. Hay valores más elevados que otros: cuidar de un hijo enfermo es objetivamente más elevado que ver una película, por ejemplo.

La tercera clase de importancia tiene participación en las dos primeras, como su síntesis. Pero no por eso hay que decir que sea el dato último en el campo de la importancia, pues la supremacía está siempre de parte del valor o de lo importante en sí mismo. Sin embargo, eso encuéntrase presupuesto en el bien objetivo para la persona.

Para von Hildebrand, lo que en definitiva decide la moralidad de las acciones es que tiendan hacia un valor o hacia una satisfacción subjetiva. El valor es como “el corazón y el alma del ser” (*ibid.*, p. 106), una propiedad de las cosas, presentada con el “carácter primigenio de la significación misma de las cosas, aun independientemente de cualquier voluntad o deseo humanos” (*idem*). No es preciso decir que, por su vez, la satisfacción meramente subjetiva no es una propiedad de las cosas, sino presupone una cualidad objetiva que la fundamente y a la vez se presente como un bien objetivo a la persona.

2. Intencionalidad y las respuestas afectivas

Afirma von Hildebrand que, para él, *intencional* tiene el mismo significado que para Husserl: una relación significativa consciente con un

objeto, es decir, “una relación consciente, racional, entre la persona y un objeto” (1962, p. 217). Esta “relación consciente”, intencional, difiere de una relación causal objetiva. La relación causal objetiva es aquella en la que hay una causa para una consecuencia, por ejemplo, un estado de ánimo.

Para utilizar un ejemplo de von Hildebrand: puedo, por ejemplo, estar cansada físicamente, y saber que eso se pasa porque hace dos días que no duermo. Este es un estado de ánimo, con una causa conocida (conscientemente). Pero no es una relación intencionada, porque no hay un conocimiento de un objeto que motive mi experiencia. Su determinación causal objetiva no presupone un conocimiento de la misma causa. El cansancio es un hecho, y permanece el mismo, conociendo o no su causa.

A la vez, la relación intencionada presupone, esencialmente, el conocimiento de un objeto que motiva la experiencia. Por ejemplo, puedo ponerme alegre por encontrarme con una gran amiga tras cinco años sin verla. Siento alegría (que es mi respuesta afectiva), al mismo tiempo que conozco la causa; y esta causa – nuestra amistad, que constituye un valor de importancia – es el objeto que motiva mi respuesta afectiva. La alegría implica necesariamente una relación a un objeto: estoy alegre por algo, y lo sé – es decir, soy consciente de este algo, tengo un conocimiento de él, no solo como objeto de mi conocimiento, sino como objeto de una respuesta afectiva.

Nos interesan aquí las respuestas afectivas, diferentes de las respuestas teóricas (como la convicción, la duda, etc.) y de las respuestas volitivas (que son el *querer* en sentido estricto). Las respuestas afectivas participan del contenido de importancia, juntamente con las volitivas. De un lado, presuponen la importancia de un objeto, es decir, es necesario que el objeto tenga importancia. De otro, reconocen esta importancia al mismo tiempo en que son motivadas por ella.

Desde el punto de vista teórico, von Hildebrand expone tres perversiones principales de las respuestas afectivas (2001, p. 37). La primera

es el desplazamiento del tema desde el objeto a la respuesta afectiva, es decir, poner en la respuesta del sujeto la el valor y fundamento que corresponde al objeto. La segunda es separar la respuesta de su objeto, considerándola independiente de él, con un sentido en sí misma. Ya vimos que eso no es posible: el objeto no es solo condición de existencia de la respuesta afectiva, sino su propia razón de ser. La tercera – y posiblemente la más difundida – es reducir a estado afectivo algo que en absoluto no le pertenece. Por ejemplo, rechazar a los deberes de un matrimonio contraído, por no “sentirse” entusiasmado o comprometido con la promesa hecha. La respuesta afectiva aquí no puede sustituir un vínculo de ámbito jurídico, porque son de naturalezas distintas.

Es necesario, sin embargo, subrayar que una verdadera respuesta afectiva no tiene por qué tener un nivel ontológico menor que su objeto. Es todo lo contrario: la experiencia afectiva debe tender a una adecuación del valor de la respuesta al valor ontológico del objeto. Lo veremos enseguida.

3. Adecuación de las respuestas afectivas a su objeto y formación de la afectividad

Como decimos, von Hildebrand cree que en gran medida el descrédito dado a la esfera afectiva se da por separar una experiencia afectiva del objeto que la motiva. Vimos que el objeto que motiva la respuesta afectiva puede ser más o menos importante, tener más o menos valor, por sí mismo. Vimos también que este objeto puede constituir un bien objetivo a la persona.

Puesto que no hay oposición entre “objetividad” – hay objetividad no sólo porque hay una relación causal, sino porque hay una relación intencional; además, el objeto tiene un valor en sí mismo, a ser reconocido por el sujeto – y “afectividad”, se puede decir que

la verdadera afectividad implica (...) que una actitud se adecúa a la verdadera naturaleza, tema y valor del objeto al que se refiere. Un acto de conocimiento es objetivo cuando capta la verdadera naturaleza del objeto. En este caso, objetividad equivale a adecuación, validez y verdad. (...) Y una respuesta afectiva es objetiva cuando corresponde al valor del objeto. (2001, p. 100)

Así, una persona correctamente afectiva, es decir, con una afectividad madura o *tierna* (según el Autor), “responde al bien que es la fuente y la base de su experiencia afectiva” (2001, p. 100). Esta persona encuéntrase consciente del objeto de su respuesta, y está convencida de su valor objetivo.

En estas respuestas, la intención va de nosotros al objeto; hay un contenido en nuestra respuesta, como la “voz”, una “palabra” de nuestra respuesta al objeto. Por nuestras respuestas afectivas, comunicamos como el sujeto recibe y considera su objeto, si es capaz de reconocer la importancia objetiva contenida en él. Pero sería un defecto responder a un objeto de modo contrario a su valor y dignidad.

Cuando un hijo llora de tristeza ante el sepultamiento de su padre, por ejemplo, reconoce la importancia del objeto – la muerte de un familiar querido – y responde según ella – con pesar, con tristeza. Si el hijo, sin embargo, estuviese muy contento con la muerte de su padre, porque pronto recibiría su herencia, su respuesta afectiva no sería adecuada al objeto. El valor de la vida del padre es netamente más elevado y digno que la herencia material.

Las respuestas afectivas deben, así, corresponder al valor del objeto. Uno puede evaluar si su respuesta es adecuada a la naturaleza y valor del objeto. Sin embargo, si solamente la voluntad es libre en sentido estricto, y no podemos engendrar una respuesta afectiva con nuestra voluntad, ¿qué hacer para adecuar las propias respuestas afectivas al valor de sus objetos?; y más allá, ¿cómo impartir una formación de la

afectividad que ayude a adecuar las respuestas afectivas, para llegar a la autorrealización de la persona?

Es evidente que parte de la formación de la afectividad se centre en adquirir virtudes y fortalecer la voluntad. Sin embargo, si el “corazón”, como afirma von Hildebrand, es el centro más profundo del “yo”, es necesario educarlo para conocer los valores al que debe las respuestas más elevadas y así, responder adecuadamente. Esta es la esfera de la objetividad: tornar a la persona capaz de evaluar, por sí misma, el valor intrínseco y la importancia de los objetos a que se dirigen sus afectos.

Por otra parte, en la esfera subjetiva, sería conveniente crecer en autoconocimiento, para comprender sus propias reacciones y respuestas; examinar si las respuestas afectivas dadas (cuanto al valor, la dignidad, la duración) son adecuadas al objeto que las motivan. “Por tanto, la pregunta fundamental no es: ¿Me *siento* feliz?, sino: ¿La situación objetiva es tal que resulta razonable ser feliz?” (2001, p. 100). Descubrir, así, la felicidad, la autorrealización, en objetos que efectivamente puedan hacer uno feliz, realizado.

Bibliografía

Principal

VON HILDERAND, D. (1962). *Ética cristiana*. Trad.: S. Gómez Nogales. Barcelona: Herder.

_____, (2001) *El corazón*. Trad.: Juan Manuel Burgos. (4ª ed). Madrid: Palabra.

Consultada

BURGOS, J. M. (2012). *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra.

_____, (2017). *Repensar la naturaleza humana*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores - Universidad Anáhuac.

PIEPER, J. (2018). *Virtudes fundamentais. As virtudes cardeais e teologais*. Trad.: Paulo Roberto de Andrada Pacheco. São Paulo: Cultor de Livros.

- RATZINGER, J. (2000). *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Pamplona: Eunsa.
- WOJTYLA, K. (2016) *Amor e responsabilidade*. Trad.: Manuel Alves da Silva. São Paulo: Cultor de Livros.
- _____, (2017). *Persona y acción*. Trad.: Juan Manuel Burgos. (3ª ed). Madrid: Palabra.

LA CATEGORÍA DE *INDIVIDUO* EN EL PENSAMIENTO KIERKEGAARDIANO COMO ANTECEDENTE DEL MOVIMIENTO PERSONALISTA.

María Laura Ballabeni

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE

Resumen

Kierkegaard es el autor sobre el que más se han tenido interpretaciones diversas. Para algunos puede ser llamado el Padre del existencialismo moderno –incluso del que niega la trascendencia– para otros, del personalismo cristiano. Si entre las características del personalismo una de ellas es la que destaca “el valor absoluto de cada persona independientemente de sus cualidades”, no es difícil encontrar en Kierkegaard un auténtico antecedente de dicho pensamiento.

Uno de los temas esenciales de su filosofía es el del “individuo”. Su cometido será esclarecer el sentido de la existencia para despertar la conciencia de la individualidad, y así poder hacer frente a la inevitable desingularización que le impone el mundo, como una secuela del hegelianismo. La clave, según Kierkegaard, consistirá en aceptar que cada uno es un comienzo absoluto respecto de la especie. Tal condición se deriva de la categoría de individualidad: toda la humanidad está en cada hombre, ésta es la determinación esencial de la existencia humana.

Nos proponemos en este trabajo analizar los puntos de encuentro entre el pensamiento de Kierkegaard y el personalismo, en tanto dos respuestas epocales a situaciones críticas que tendieron a disolver al individuo en un todo impersonal.

Palabras clave

Individuo – Singular – Humanidad – Personalismo – Respuesta

Introducción

42 años tenía Kierkegaard cuando fallece. Durante su vida y también después de su muerte, su pensamiento no tuvo demasiada llegada. Claro que algunos lamentaron su muerte, su hermano Pedro, por ejemplo, el último que quedó con vida de los siete hermanos de la familia Kierkegaard, pero otros³¹ seguramente se habrán sentido aliviados al haberse acallado definitivamente –creencia ingenua por otra parte– quien los molestaba con su pluma, agujoneando no sólo sus oídos sino también su espíritu.

De todos modos, hubieron de pasar casi 100 años para que su obra pudiera salir de su Dinamarca natal, fuera conocida internacionalmente, y generara profundas influencias en diferentes áreas del saber, encontrando tierra fértil en la filosofía, en la teología, en la psicología y en el arte también. Si hubiese permanecido recluido solo al ámbito de la literatura, como un *escritor literario*, utilizando una expresión suya, y como otros también lo vieron, nos hubiéramos perdido la posibilidad de conocerlo como el padre que fue, aunque sin progenie.

Si de paternidades hablamos, es necesario decir que para algunos, nuestro autor puede ser llamado “el soporte fundamental de la ‘teología dialéctica’, en cuya órbita se mueven K. Barth, D. Bonhoeffer, R. Bultmann, F. Gogarte, K. Heim y P. Tillich, entre otros.” (Binetti, María José, 2009, p. 338)³² Para otros muchos, ha sido reconocido como el

31 En los últimos tiempos de su vida, Kierkegaard sostuvo discusiones y enfrentamientos con el obispo Mynster, quien en los inicios había sido su amigo.

32 Cfr. Binetti, María José: *La influencia de Kierkegaard en la filosofía contemporánea (siglos XX y XXI)*, en Soren Kierkegaard. *Una reflexión sobre la existencia humana*. “La teología

Padre del existencialismo moderno –incluso del que niega la trascendencia-, entre los que se encontrarían M. Heidegger, K. Jaspers, P. Sartre, A. Camus, G. Marcel y N. Abbagnano. Y para otros, del personalismo³³, en particular, para E. Mounier, ya que Kierkegaard significó la posibilidad de un retorno a la verdadera existencia espiritual, ubicándolo en el tronco del que proceden todos los existencialismos y del que el personalismo sería una rama. (Mounier, 1967, p. 17)

Sobre esta última corriente mencionada haremos pie con el propósito de reflexionar sobre las posibles vinculaciones entre el pensamiento de Kierkegaard y el personalismo, en tanto dos respuestas a situaciones críticas que tendieron a disolver al individuo en un todo impersonal.

Aproximaciones iniciales

Sabemos que el personalismo surge en Europa de entre guerras (1919-1939) y nace como reacción a dos movimientos sociales imperantes: el *colectivismo*, representado por el marxismo en su vertiente derecha y el nazismo y fascismo, de izquierda, quienes colocan a la sociedad por encima de la persona supeditando su valor a la adhesión a proyectos colectivos y, por otro lado, el *individualismo*, representado por el capitalismo salvaje, quien promueve a un individuo autónomo y egocéntrico colocándolo por sobre la sociedad.

dialéctica asume la dimensión antropológica y epistemológica del pensamiento kierkegaardiano, el llamado a la decisión y el coraje de un salto que supera toda categoría racional. Ella asume así mismo la idea de contemporaneidad con Cristo, a fin de acentuar la fe por encima de la certeza histórica, enfatizando de este modo la dimensión subjetiva de la presencia de Dios y la función arquetípica de Cristo.”

33 Cfr. Con Polo, L. *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 174, en Fazio, M.: *Un sendero en el bosque*.

Frente a uno y otro movimiento, el personalismo supo dar respuesta, rescatando de cada uno sus elementos esenciales para asumirlos en otra forma de comprender al hombre.

Entre las características más relevantes del personalismo encontramos la que destaca “el valor absoluto de cada persona independientemente de sus cualidades” (Burgos, 2013). Este será el concepto clave que definirá a toda filosofía personalista ya que “el concepto de persona constituye el elemento central de la antropología”. (Burgos, 2013)

Por lo dicho, no es difícil encontrar en Kierkegaard un auténtico antecedente del mencionado pensamiento, como tampoco estaría mal calificarlo como un “reaccionario”, un “contestatario” de su época, a la que él describe como nivelador. Uno de los temas centrales de su pensamiento es el “individuo” y más exactamente, el individuo que hay que llegar a ser, podría decirse, el individuo que se auto-realiza. La labor de Kierkegaard será intentar dilucidar el sentido de la existencia para despertar la conciencia de la propia individualidad, y así poder hacer frente al grave proceso de desingularización que le impone el mundo, como resultado del hegelianismo, donde toda realidad individual sólo es una manifestación contingente, alienada de la idea absoluta. El punto clave, según Kierkegaard, consistirá en aceptar que cada uno es un comienzo absoluto respecto de la especie. Tal circunstancia se deriva de la categoría de individualidad: toda la humanidad está en cada hombre, ésta es la determinación esencial de la existencia humana.

Primer punto de encuentro: respuesta a la época.

“Despertados por el impacto de la experiencia del abatimiento y del asesinato de millones de personas durante la primera mitad del siglo pasado, los personalistas realizaron una lucha político-social de ideas, y propusieron un concepto fuerte de la dignidad de la persona y una ética personalista igualmente fuerte e imperturbable, requiriendo -frente al materialismo, evolucionismo y liberalismo, y sobre todo frente al colectivismo Estalinista y Hitleriano- un respeto

incondicionado de cada persona humana.” (Seifert, 2013, p. 5) Estas palabras las refiere J. Seifert, en su análisis sobre el libro de J. M. Burgos, *Introducción al Personalismo*, dejando en claro que el propósito de este proyecto filosófico es ser respuesta a una situación terriblemente acuciante. De hecho, el mismo Burgos, en el mencionado libro dice que “el personalismo surgió... como movimiento de respuesta colectiva a un complejo conjunto de cuestiones sociales culturales y filosóficas...” (Burgos, 2013, p. 7), respuesta que emergió por un cúmulo de situaciones que involucraron cuestiones políticas, económicas, religiosas, éticas, ideológicas, en definitiva, cuestiones puramente humanas.

Yendo a Kierkegaard, puede decirse sin mayores dificultades, que su pensamiento es también respuesta a una época, a su época. “Su ‘singularidad’”, en palabras de Löwith, “no consiste en una absoluta separación, sino que brota de una reacción compleja contra las condiciones del mundo de entonces”. (Löwith, De Hegel a Nietzsche, 1968, p. 159)

En ese mundo complejo, su tarea de observador, le hizo percatarse de la difícil situación en la que el hombre se encontraba. El peligro acechaba desde diversos flancos, escondido sutilmente bajo los conceptos de “multitud” o “masa”, de “cristiandad”, entre otros y de manera decisiva elevó su voz anunciando un grave diagnóstico: su época, a simple vista inmoral, se halla enferma como también lo está el individuo y la enfermedad que los aqueja es la reflexión...

Deliberaciones en torno al diagnóstico de su época: reflexión, cristiandad, masa

Reflexión

La reflexión desbordante es, según Kierkegaard, la enfermedad que aqueja a su época. No es que en sí misma la reflexión sea mala, “ella es el medio por el cual se establece una distancia con todo lo dado. En este

sentido es positiva, ya que conduce al hombre por encima de lo fáctico. Con ella se lleva a cabo la apertura de horizontes de posibilidades y de idealidad: en la medida en que la reflexión sirva de clarificación para la acción y mientras siga siendo un momento subordinado al servicio de la voluntad de decisión, se la debe valorar positivamente.” (Ballabeni, 2007) La dificultad estriba en que la reflexión tiene la tendencia a autonomizarse. Según el danés, éste es uno de los legados de Hegel.

Sabemos por el mismo Kierkegaard cómo lo sedujo el pensamiento hegeliano en su juventud, pero también sabemos por él que, ni bien pudo tomar distancia, dedicó gran parte de su vida a objetarlo.³⁴ Reaccionó frente a la idea de subsumir al hombre en el Estado, quitándole toda individualidad y singularidad. Reaccionó frente al “sistema en el cual los individuos particulares y los seres concretos y naturales pierden valor, debido a que la única realidad es la idea absoluta en la cual se cierran todas las posibilidades” (Ballabeni, María Laura, 2015).

La reflexión domina al hombre convirtiéndolo en un “pensador objetivo”, en quien se ha enfriado toda pasión. En donde subsiste una disposición a la acción, ella actúa inhibitoriamente a través de reflexiones que la sofocan. Impotente, tiene que contemplar cómo todo lo que lo animaba es tragado por ella. Así destruye la reflexión toda inmediatez e ingenuidad y produce un completo estancamiento, poniendo todo en duda y no dejando subsistir ninguna exigencia, ninguna institución, ninguna autoridad. De esta manera, conduce a un colapso de los valores y vínculos transmitidos. Todos los límites se borran, las inhibiciones y los tabúes se derrumban. Así, la época de la reflexión es una “época de la disolución” y de la “desmoralización”. “La inmoralidad de nuestro tiempo no consiste quizá en el contento y en el goce... sino en el... desprecio rotundo del hombre individual”. (Löwith, De Hegel a Nietzsche, 1968, p. 162)

34 Su lucha contra Hegel se generaliza en numerosos pasajes de su obra, y adquiere su mayor fuerza en la introducción al “Concepto de la angustia”, y sobre todo en el “Post-scriptum final no científico a las migajas filosóficas”

Cristiandad

También les reprocha a sus contemporáneos el haber caído presa de un “enorme espejismo”: creer ser cristianos por el sólo hecho de vivir en un país cristiano y pertenecer a la Iglesia del Estado.

Si bien este reproche está presente en *Ejercitación del Cristianismo*, se manifestará con mayor fuerza en *El Momento*³⁵, una serie de artículos que se convierten en la última obra publicada en vida de Kierkegaard y que, según Fazio se transforman en “auténticas bombas puestas en el corazón de la Cristiandad danesa.” (Fazio, 2007, p. 89)

Es sabido que Kierkegaard distingue al cristianismo de la cristiandad, ésta última es una ilusión, un engaño. Y su obligación moral es desenmascarar esta ilusión,

“lo quiero porque si no lo hiciera tendría remordimiento por toda mi vida, tendría remordimiento si me dejara impresionar por el hecho de que la generación actual puede encontrar maravillosa e interesantísima una exposición verdadera del cristianismo; pero que, no obstante, esto, permanece tranquila en su posición, es decir en la ilusión de ser cristiana y en la ilusión que la comedia religiosa de los pastores sea precisamente el cristianismo.” (Kierkegaard S. , *Il Momento*, 1951, p. 33)

Lo contradictorio de la cristiandad, entre otras cosas, se encuentra en que anima a los hombres a ser cristianos, pero no tanto. Abonaría la idea de la tibieza o mediocridad. La “Cristiandad” es una determinación puramente extrínseca, tal como resulta de la pertenencia a una feligresía eclesiástica. No se puede creer ser cristiano sólo porque se invoca esa pertenencia, tal cosa tiene que conducir a una “imagen deformada”, una “caricatura” y a una “edición de segunda de lo cristiano”, una edición de segunda en la que, tal como lo expresa el danés, pululan errores

35 Conjunto de fascículos que aparecerán entre el 24 de mayo y el 30 de septiembre de 1855.

tipográficos que perturban el sentido, así como comentarios y añadidos insensatos”. Y la situación de la Iglesia Luterana de Dinamarca facilita, según Kierkegaard, que el cristianismo desaparezca de la sociedad danesa: “La situación efectiva de Dinamarca es ésta: que no sólo el cristianismo – el cristianismo del Nuevo Testamento- no existe, sino que su existencia se ha convertido en imposible.” (Kierkegaard S. , *El Momento*, 1951, p. 36) “Los mil pastores daneses son en realidad funcionarios públicos, pagados por el monarca, que tienen un interés pecuniario y desean mantener sus privilegios sociales.” (Fazio, 2007, p. 90) Por eso Kierkegaard abogará incesantemente por la separación entre la Iglesia y el Estado.

Masa

Cuando en 1848 estalla en Francia una “revolución republicana” que depone al “Rey Ciudadano” Luis Felipe Igualdad, las repercusiones llegan a Alemania, Austria e Italia y también a Dinamarca. Kierkegaard escribió en su diario ‘he aquí el advenimiento de la muchedumbre; y juntamente el Estado Totalitario.’

“Al mismo tiempo que Kierkegaard una cantidad de pensadores dijeron lo mismo en toda Europa: Donoso Cortés en España, Nietzsche y Goethe en Alemania, Solowief y Dostoievski en Rusia, Antonio María conde de Rosmini Serbatti en Italia: todos saludaron el advenimiento de la República Perpetua y la Restauración Perpetua en el mundo; cuya proclama hizo Marx en 1857 con su *Manifiesto Comunista*. Ha llegado al mundo algo nuevo: la Revolución de masas.” (Castellani, 1973, p. 194).

¿Qué es lo que caracteriza a la masa? La indiferencia respecto de la calidad y la atención puesta en la cantidad, la existencia masiva como acomodamiento al promedio. El hombre masificado, el número que

forma parte de la muchedumbre, lleva una vida inauténtica, una existencia sin sentido, y por tanto sin un yo personal. Existir *en masse*, es decir, al “por mayor”, despersonaliza, cosifica, nivela. La referencia al “por mayor” destaca la cantidad y en la cantidad, las cosas no difieren entre sí, lo único que las individúa es su materialidad y nada más. Sin embargo, es lo que para Kierkegaard caracteriza a su época:

“la inmoralidad de (la) nuestra época quizá... sea el depravado odio panteísta hacia los sujetos particulares... Todo, todo debe estar junto; la gente quiere disolverse en la totalidad histórico-universal; nadie quiere ser un individuo humano existente. Esto quizá sea provocado por los numerosos intentos de apegarse a Hegel... La gente teme que si se convierte en un individuo humano existente desaparecerá sin dejar rastro (...) y si encima se le ocurre al individuo desembarazarse de Hegel no le será posible ni siquiera ser el destinatario de una carta.” (Kierkegaard S., 2010, pp. 349-350).

Y aquí nos encontramos con la otra cara de la Cristiandad: la sociedad del hombre-masa, del público, de la existencia inauténtica del número. “Todo lo que es masa, es desde el punto de vista cristiano *eo ipso* algo perdido; porque la ‘masa’ desde el punto de vista cristiano es la categoría de la perdición. La salvación estará en la masa sólo cuando todos se hicieran individuos y dejaran de ser masa, sólo entonces sería posible que todos pudiesen ser salvos.” (Kierkegaard S. , Papirer)

Considerar al hombre como masa depende de la determinación animal de la naturaleza, “corresponde perfectamente a la imagen del animal sentirse seguro cuando se encuentra en el rebaño y sentirse en peligro al separarse del rebaño” (Löwith, De Hegel a Nietzsche, 1968, p. 40). Incluso el hombre-masa, el número, el público, deberá entenderse con la muerte. Y no se muere “en masa”, sino individualmente.

Frente a Dios sólo cuentan los individuos: el número no tiene ninguna importancia:

“el número (...) es lo que no existe en la eternidad. En la eternidad... cuanto mayor el número, más fácil para ella deshacerse de él. (Pero) Es muy duro para la eternidad tener que deshacerse de un Individuo, cuando es Individuo (...) Sobre este punto el cristianismo no cede. (...) La soberanía divina conoce muy bien los embrollos del hombre y que -incluso bajo pretexto de humildad- en el fondo se trata de hacerse masa, porque en la “masa” está la fuerza del hombre. (...) Dios se hace invisible apenas aparece la masa.” (Löwith, De Hegel a Nietzsche, 1968, p. 40)

El hombre masificado, el número que forma parte de la muchedumbre, lleva una vida inauténtica, una existencia sin sentido, y por tanto sin un yo personal. En este caso no se puede establecer una verdadera relación con Dios: sólo una relación fantástica fruto de la imaginación.

Por lo dicho, llegar a ser un individuo será la tarea eterna de la vida.

Segundo punto de encuentro: la noción de persona e individuo

Hemos mencionado en la introducción del presente trabajo que el concepto central del personalismo está puesto en la noción de persona como síntesis de los movimientos antagónicos que llevaron a polarizar a la sociedad del momento gracias a los individualismos y colectivismos instaurados. Como tal síntesis, logra rescatar al individuo bajo el concepto de persona, pero sin dejar de señalarle su deber de solidaridad y responsabilidad para con la sociedad.

Por el lado de Kierkegaard, anticipamos en el diagnóstico cómo realiza una profunda crítica a su época, dirigida a diferentes flancos: al *pensamiento reflexivo*, que en la figura de Hegel, aplana la realidad quitándole toda pasión y, en el intento de crear grandes sistemas, deja de lado al hombre, o, lo que es peor, hace del hombre un momento más

de la historia universal. A la *masa*, ya que en ella el individuo, al intentar fortalecerse en la cantidad, diluye peligrosamente su singularidad, y a la *cristiandad*, la otra cara de la masa, esa especie de cristianismo acomodaticio que nada tiene que ver con el Cristo por el cual vale la pena vivir y morir.

Pero no sólo se queda en la crítica, sino que se propone a sí mismo como un “correctivo para su época”, ofreciendo como contribución a la historia lo que él denomina “su” categoría: la de “individuo”³⁶, “la categoría a través de la cual deben pasar desde el punto de vista religioso el tiempo, la historia, la humanidad” (Kierkegaard S., Diario íntimo, 1955, p. 208). Un solo ‘remedio’ para aliviar tantos síntomas y curar así, la enfermedad.

Respecto de su crítica a las nociones de masa y cristiandad es contundente. No sólo anuncia, sino que también denuncia en relación a la “humanidad” que el principio de unificación no es positivo, porque convierte en débiles a los individuos, masificándolos. Solo siendo un sí-mismo individual, podrá el hombre realizar lo que tiene de universalmente humano. El “sistema universal”, refiriéndose claramente a Hegel, se ha desentendido en su dispersión histórico-universal del significado del ser del hombre. “No se desconoció el significado del hombre en general, sino el sentido de que tú y yo, él y nosotros, somos hombres, cada uno por sí mismo” (Kierkegaard S., Papirer). La “humanidad pura”, entendida también como “cristiandad”, es una “comunidad” puramente “negativa”, que aplana a los individuos nivelándolos.

“No podemos decir que la idea de socialismo y de comunidad salven a la época... El principio de asociación (...) es un subterfugio, una dispersión, un engaño de los sentidos, cuya dialéctica consiste en esto: los individuos se enervan cuando se los fortalece; se los vigoriza por

36 La primera alusión que se tiene de la categoría de “individuo”, se encuentra en el prólogo de los dos primeros *Discursos edificantes*: *Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*.

el número, reuniéndolos, pero tal cosa, desde el punto de vista ético, constituye una debilidad.” (Kierkegaard, *Crítica del presente*).

Está claro que no es una cuestión de “fuerza”, lo que “salva” al hombre. La respuesta no está en el conglomerado, en la muchedumbre, en lo universal sino, en el mismo individuo, el *singular*. En danés, *Enkelte* significa “el Singular”. El que se diferencia de todos por ser distinto, aludiendo a lo que cada uno tiene de propio e intransferible a los otros hombres. En palabras de José García Martín:

“todo den Enkelte es necesariamente individuo, pero no todo individuo es en forma imperiosa den Enkelte. Ser den Enkelte es ser más que simplemente individuo. Pero no algo completamente distinto. “Den Enkelte” surge de las entrañas mismas de la individualidad, por encima y a partir de ella, pero no a pesar o al margen de ella. Es una potencialidad que se encuentra inscrita en el mismo individuo humano, pero que se manifiesta in concreto, en éste o aquél como tal. Den Enkelte se opone a lo que no es de manera propia una individualidad: a la copia o ejemplar (Exemplaret), a la masa o multitud, el género, es decir, a todo aquello que destruye o anula la individualidad (Enkeltheden).” (García Martín, p. 72).

¿En qué radica la ejemplaridad del individuo? En los Diarios, Kierkegaard afirma: “Un ejemplar es una copia o un espécimen. Es decir, un individuo que es un uno, un número, que no tiene entidad propia, sino en cuanto que pertenece a una especie, género o multitud. Es individuo en tanto que unidad, pero intercambiable con cualquier otro” (Ballabeni, María Laura, 2015). Lo enunciado, se justifica para las simples cosas, que por sí mismas no poseen ninguna particularidad, sino que la adquieren o se las damos, conforme sea nuestra relación con ellas. La verdadera dificultad, denuncia Kierkegaard, aparece cuando esta ejemplaridad es aplicada al hombre individual,

al individuo singular, al existente. Y tal es el caso de Hegel quien “sólo concebía el concepto del ser, pero no su realidad, que siempre es individual.” (Löwith, 1968, p. 212) En este sentido, los seres naturales son sólo determinaciones contingentes, limitadas, que adquieren su realidad y su verdad en virtud de la Idea de la que son determinaciones. Por eso dirá Hegel que “lo finito y lo infinito sólo hacen uno; lo verdadero, la infinidad verdadera es la unidad de lo finito y lo infinito”. (Hegel G. W., 1971, p. 154). Y reitera: “todo lo que no es la idea absoluta, es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad”. (Hegel G. W., 1968, p. 725) De lo expuesto, Kierkegaard deduce que Hegel no llegó jamás a presentar una existencia “real”, sino meramente “conceptual”, ya que según su parecer este pretendió identificar la esencia con la existencia y la esencia, sostiene Kierkegaard, concierne a lo universal, mientras que la existencia a lo singular “en cada caso mi propia y tu propia existencia, para lo cual es decisivo ser o no ser.” (Löwith, De Hegel a Nietzsche, 1968, p. 211)

Por eso la necesidad de actuar como correctivo de su época y trabajar a contracorriente de esa “deshonesta confusión que... pretende enseñar un impiadoso desprecio por aquello que es la primera presuposición de toda religiosidad, ser un hombre individual”.

En este sentido, en 1848 elabora una crítica a la identificación moderna entre pensamiento y ser. Esta vez se detendrá no sólo en Hegel, sino también en otros filósofos modernos importantes: “lo que confunde toda la doctrina de la “esencia” en la lógica, está en darse cuenta de que se trabaja siempre con el “concepto” de existencia. Pero el *concepto* de existencia es algo ideal, y la dificultad está precisamente en ver si la existencia se resuelve a base de conceptos.

“Para un solo animal, una única planta, un hombre individual, la existencia (ser-o no ser) es algo decisivo; un hombre individual no tiene una existencia conceptual. El modo en que la filosofía moderna habla de la existencia demuestra que no cree en la inmortalidad personal;

la filosofía en general no cree, sólo entiende la eternidad en los “conceptos”. (Kierkegaard S., Papirer)

La eternidad personal: he aquí el problema con el que tiene que hacer frente cada individuo como existente. Volvemos a afirmar: el individuo es algo más que su concepto. En fuerte polémica con Hegel, Kierkegaard afrontará la categoría desde un punto de vista metafísico-religioso: el individuo es imagen de Dios. Leamos este texto de 1850:

“Cuántas veces he escrito que Hegel hace de los hombres, en el fondo, como los paganos, un género animal dotado de razón. Porque en una especie animal vale siempre el principio: el individuo es inferior a la especie. El género humano tiene la característica, precisamente porque cada Individuo ha sido creado a imagen de Dios, de que el Individuo es superior a la especie.

Que todo esto se pueda tomar en vano es horrible: lo concedo. Pero el cristianismo consiste en esto, y en el fondo la batalla se debe dar aquí”
(Kierkegaard S. , Papirer)

Conclusión

Polémica, batalla, lucha, guerra, disputa, respuesta, reacción. Permanentemente tales términos aparecen en este trabajo, como también han aparecido en el transcurso de la mediana vida de Kierkegaard, no ya como meros términos sino como realidades descarnadas. Es que no hay otra cosa que le importe al danés, aparte de Dios, que el rescate del individuo. Enorme cantidad de textos lo demuestran como también es enorme la tarea por delante. Habiendo descubierto que la clave está allí, en el individuo, el paso siguiente será ver de qué manera se llega a serlo. Porque para el danés, no nacemos individuos, sino que éste es el resultado de una tarea. Una tarea que requerirá de compromiso, de ejercicio de la libertad, de angustia y desesperación, pero todo

atravesado por la fe. Esta será la posibilidad que hará cambiar una existencia inauténtica en una auténtica. Ésta será la que nos permita aceptar lo inimaginable, la que nos permita dar el salto.

Lo expuesto ha generado espacios para que otras corrientes, otros pensamientos tomaran la posta. Y el personalismo ha sido uno de ellos. Este también fue no sólo un lector de su época sino también un “rescatista”. En el caso del personalismo, es improbable que coincida con Kierkegaard en concebir al hombre como una tarea ya que para este, se es hombre desde el inicio, teniendo en cuenta que su ser único e irreplicable le confiere la dignidad que sólo en el hombre podemos hallar.

Sin embargo, ambos vieron y vivieron el peligro que los cernía e intentaron dar sendas respuestas. Y en ambas respuestas, el individuo para uno, la persona, para el otro, será la clave.

Bibliografía

- BALLABENI, M. L. (2007). *Revista Estudios en Ciencias Humanas*. Obtenido de <http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista5/articulos/ballabeni.pdf>
- BALLABENI, María Laura. (2015). Lo universal en el hombre o el despertar religioso de la individualidad. *Erasmus. Revista para el intercambio intercultural*, 89-97.
- BINETTI, María José. (2009). *Soren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. México: Universidad Iberoamericana.
- BURGOS, J. M. (2013). *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra.
- CASTELLANI, L. (1973). *De Kierkegaard a Tomás de Aquino*. Bs. As.: Guadalupe.
- FAZIO, M. (2007). *Un sendero en el bosque*. Buenos Aires: EDUCA.
- HEGEL, G. W. (1968). *Ciencia de la Lógica*.
- HEGEL, G. W. (1971). *Lógica*.
- KIERKEGAARD, S. (1951). *Il Momento*. Milano: Fratelli Bocca.
- KIERKEGAARD, S. (1955). *Diario íntimo*.
- KIERKEGAARD, S. (2010). *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas Filosóficas”*. España: Salamanca.
- KIERKEGAARD, S. (s.f.). *Papirer*. Copenhague.

KIERKEGAARD, S. (s.f.). *Papirer*.

KIERKEGAARD, S. (2005). *Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*.

México: Universidad Iberoamericana.

LÖWITH, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.

LÖWITH, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.

LUIS GUERRERO MARTÍNEZ. (2009). *SOREN KIERKEGAARD. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA EXISTENCIA HUMANA*. MÉXICO: UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA.

MOUNIER, E. (1967). *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Guadarrama.

SEIFERT, J. (2013). *Dialnet*. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4318821.pdf>

**UNA RELECTURA DE LA RELACIÓN FILOSÓFICA WOJTYLA-LEVINAS.
OTRA INTERPRETACIÓN DE UNA TENSION ENTRE DOS TRADICIONES
SOBRE LA PERSONA**

Juan Pablo Viola

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE

Resumen

En esta ponencia nos proponemos analizar parte de la obra de dos filósofos del siglo XX asociados a la corriente personalista europea: Wojtyla y Levinas respectivamente. Los dos llegaron a conocerse muy bien y entablaron además de una gran amistad un diálogo acerca de sus modos de entender la fenomenología y la filosofía en general. No es la primera vez que se cotejan estos dos filósofos. Pensadores de la talla de R. Guerra López, Julia Urabayen y Juan Manuel Burgos han discutido y expuesto sus ideas mostrando semejanzas y diferencias entre los dos pensadores. La idea de este texto es, a partir de éstos análisis, volver a poner en diálogo a los dos filósofos aprovechando el nuevo material sobre ambos. Intentaré demostrar que Wojtyla realiza un planteo ontológico de la persona, a través del análisis de la manifestación de la misma a través de la acción, y Levinas en este sentido tiene interesantes ideas que aportar, tanto a Wojtyla como a toda la historia de la ontología, poniendo el foco en un *más allá* de la ontología. En efecto, el filósofo francés sostiene que hay que pensar el acontecer previo a la subjetividad, esto es, su posible origen no-ontológico. Lo que Levinas reclama como la constitución ética del ego a partir del Otro.

Palabras claves

fenomenología realista - Wojtyla - Persona - Alteridad - Levinas

“Le dépassement du solipsisme, désormais, sera éthique ou bien ne sera pas”.

(F. Ciaramelli, 1981, 14).

En la presente comunicación vamos a enfrentar y poner en diálogo a dos filósofos contemporáneos, que tienen en común la defensa del humanismo, cada uno desde su perspectiva particular del mismo. Me refiero al filósofo católico Karol Wojtyla y al filósofo judío Emmanuel Levinas. La referencia que hacemos a la religión de estos dos autores no es azarosa, pues cada uno hace filosofía desde la cosmovisión en la que se encuentran. Lo interesante de ellos es que, a pesar de las diferencias, tienen muchos elementos en común, y una amistad que incluso se ha documentado. Comparto con la mayoría de los autores que Wojtyla es un filósofo personalista, pues así lo atestigua una de sus obras filosóficas más leídas, *Persona y acción*. No sucede lo mismo con E. Levinas, sobre quien he hecho mi tesis de doctorado. El concepto de persona no le es totalmente ajeno al autor francés, pero en su obra escrita no se concibe al hombre como persona, si bien se podría decir que la “concepción antropológica levinasiana”, si se puede hablar en estos términos, guarda varios aspectos análogos al personalismo. Pero, sucede que la palabra y el concepto de *persona* viene directamente de la filosofía cristiana, de la que Levinas siempre intenta diferenciarse, pues él hace filosofía desde las raíces del humanismo judío³⁷ de Franz

37 “El judaísmo lituano es caracterizado por un exceso de la trascendencia de Dios. Este exceso de trascendencia se explica por su oposición a la concepción inmanentista de Dios predicada por los adherentes al movimiento jasídico”, Cfr. (Madrugale Badi OP, J. B, 2013, p. 39).

Rosenzweig, Herman Cohen, Gaon de Vilna, H. Volozim, el Talmud y la Torá. La fuente común con Wojtyla es la fenomenología, y hay que decir, que incluso la fuente fenomenológica de la que abrevan no es exactamente la misma. Levinas, viene directamente del estudio y lectura de los textos de Husserl y luego de Heidegger. Y Wojtyla, recibe la filosofía fenomenológica en primer lugar de Max Scheler, que hace una fenomenología distinta a la husserliana, y luego de un discípulo directo del autor de Ideas I: Roman Ingarden, el único alumno polaco del fundador de la fenomenología.

Por esta razón, yo soy de la opinión, y esto es algo que también intentaré fundamentar, de que Levinas no puede ser considerado personalista. La noción levinasiana de *Rostró* es la más cercana a este concepto filosófico, cristiano y católico. De todos modos, hay muchas salvedades que conviene hacer a este respecto.

El texto que presento comenzará exponiendo de modo abreviado el pensamiento de cada uno de estos autores, empezando por Wojtyla. Mi interpretación del filósofo devenido papa, se acotará a su obra “Persona y Acción”³⁸, que es su texto más fenomenológico. En cambio, en cuanto a Levinas intentaré abarcar un poco más: tanto “Totalidad e Infinito”, como “De otro modo que ser”, y “Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger”. La idea es hacer una exposición y una interpretación de estos autores, no solo a partir de sus textos, sino también de algunos de sus comentaristas y especialistas más renombrados. Después del análisis y presentación del pensamiento de cada uno, sacaré algunas conclusiones en la que intentaré demostrar que entre estos dos autores, a pesar de sus diferencias, se pueden establecer varias similitudes. La diferencia fundamental entre ambos, intentaré hacer ver, tiene que ver con el origen del que parte cada uno. Sin

38 Tomamos la edición de 2011 de la editorial Palabra que se basa en el texto original en polaco.

embargo, esta diferencia no sólo no los separa, sino que puede ayudar a complementar las dos filosofías, en cuanto a sus concepciones antropológicas.

Wojtyla: desde el tomismo a una fenomenología ontológica.

El filósofo polaco se forma en teología (1948) en un tomismo escolástico, que podríamos calificar de demasiado rígido. Garrigou-Lagrange era por aquella época, la autoridad en la materia, en el Angelicum de Roma, y es a quien Wojtyla elige como director de su tesis de doctorado: “La fe según San Juan de la Cruz”. Esto le traerá, según cuentan sus comentaristas y biógrafos, Buttiglione es uno de ellos, varios dolores de cabeza. Por lo que cuando vuelve a Roma para estudiar filosofía, ya no se siente más atraído por el Aquinate, y decide especializarse en ética, para lo cual se pone a leer a un filósofo católico, que propone una ética desde una perspectiva poco conocida hasta el momento en el ámbito eclesiástico como la fenomenología. Se trata de Max Scheler, un hombre difícil según cuentan las crónicas, que además se convierte de grande a la Iglesia católica y luego de un tiempo la abandona. Conviene acotar aquí que Scheler, en su época católica escribe un texto cuyo centro conceptual es precisamente la persona. Se trata del famoso librito que muchos hemos estudiado: “El puesto del hombre en el cosmos”. Probablemente uno de los primeros textos que no apela ni a Boecio ni al Aquinate para definir la realidad personal del ser humano. La tesis de Wojtyla se titula: “Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler” (1954). Según comenta J. M. Burgos, “este momento fue central en su evolución intelectual y él mismo lo ha reconocido en diversas ocasiones” (Burgos, J.M., en Fernández Labastida, F. – Mercado, 2007):

“Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación [la tesis sobre Scheler]. Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acto*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales” (Juan Pablo II 1996: 110).

El giro hacia la fenomenología vendrá más adelante, siendo el filósofo polaco ya obispo de Cracovia. Por esta época, Wojtyła recibe en conversaciones filosóficas en su casa Arzobispal al por entonces profesor de la Universidad de Cracovia, Roman Ingarden. Gracias a éste autor, Wojtyła toma contacto con la fenomenología ortodoxa. Así en 1969 escribe “*Osoba i Czyn*”, “*Persona y acción*”. La primera edición es en polaco, sin embargo, hay una segunda edición, “*The acting person*”, en colaboración con la filósofa Anna Teresa Tymieniecka, que se publica en inglés, ya que la autora residía en Estados Unidos. No obstante, la mayoría de los comentaristas concuerda en que esta edición inglesa traiciona el texto original polaco. Nosotros trabajamos sobre una versión castellana que apareció en 2011 en ediciones Palabra y que es una traducción de Rafael Mora directamente del texto polaco original.

Para comenzar nuestro análisis filosófico de la obra de Wojtyła, uno de los textos claves a leer que reflexiona sobre este importante libro del futuro papa es uno muy poco conocido y difundido, que escribió el mismo Emmanuel Levinas sobre la filosofía del Cardenal Wojtyła para la revista de teología “*Communio*” del año 1980. El artículo que escribe el filósofo de origen lituano es bastante breve, se parece más al género reseña que a un artículo propiamente dicho sobre Wojtyła. De hecho, comienza diciendo lo siguiente: “[soy] un filósofo [que] resume el método fenomenológico de uno de sus antiguos colegas, convertido

Papa...” Luego aclara que no hablará de la obra teológica de su Santidad Juan Pablo II, sino que se “permitirá algunas observaciones al pensamiento filosófico de Su Eminencia el cardenal Wojtyła”³⁹. El texto no hace ninguna crítica ni marca diferencias con su propia concepción de lo fenomenológico en general. En él más bien describe casi con neutralidad la posición del filósofo-papa con respecto a “su” fenomenología, y sí marca diferencias entre él método fenomenológico seguido por el Cardenal Wojtyła y el método fenomenológico propuesto por Husserl.

Cito textualmente el texto de “*Communio*”, la fenomenología del Cardenal Wojtyła

“apela, sin reducirla, a una ‘filosofía de la conciencia’; es decir, probablemente, sin seguir a Husserl, su fundador, en lo que éste llama ‘Reduction’ que lleva a la ‘conciencia pura’ y al idealismo trascendental. Por tanto, a distancia de Husserl y, todavía más, de Heidegger, citado una sola vez en el libro sobre la Persona y la acción. Sin duda, reivindicando la Fenomenología, el Cardenal se atiene a lo que se llama el primer Husserl, el de las ‘Investigaciones Lógicas’ (1900-1901) a las que se vinculan también Scheler, toda una serie de alumnos de antes de 1913 y, también, el gran filósofo polaco Roman Ingarden, filósofos fieles sobre todo a la distinción entre el pensamiento y lo pensado, sensibles a la objetividad irreductible del correlato del pensamiento intencional, incluso emotivo y de este modo, precisamente, a la objetividad de los valores, lo que permite, como hemos visto, la introducción de la *verdad* en la decisión de la voluntad” (E. Levinas, 1980).

39 *Communio* (1980) 54, “Notas sobre el pensamiento filosófico del cardenal Wojtyła”, p. 99. Trad. de Alberto Villalba del original italiano “*Note sul pensiero del Cardinale Wojtyła*”. Este texto fue leído por el prof. Levinas, que había conocido al Cardenal Wojtyła en el curso de varios Congresos de Fenomenología, durante el coloquio sobre “el pensamiento de filosófico de Juan Pablo II” que organizó en París la Asociación de Escritores Católicos el 23 de febrero de 1980.

La observación del filósofo francés es muy pertinente, pues pone al filósofo polaco en el lugar de los primeros discípulos del fundador de la fenomenología aun sin haber participado de este primer grupo de discípulos, aquellos del Círculo de Gotinga, entre quienes se cuenta a Edith Stein (1891-1942), Theodor Conrad (1861-1969), Hans Lipps (1889-1941), Alexandre Koyré (1892-1964), Jean Hering (1860-1966), Dietrich von Hildebrand (1889-1977), Hedwig Martius (1888-1966), Roman Ingarden (1893-1970), Moritz Geiger (1880-1937) y el propio Max Scheler (1874-1928). Muchos comentaristas llaman a estos primeros fenomenólogos “realistas”, ya que éstos consideran que con la aparición en 1913 de “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie” (“Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”), más conocido como “Ideas I” donde Husserl realiza un giro hacia el idealismo trascendental, lo que provoca que estos autores no sigan la nueva senda que comenzaba a marcar el maestro.

Para entender correctamente el concepto de fenomenología “realista” nada mejor que escuchar a uno de sus más famosos y actuales representantes, el Prof. Josef Seifert:

“Por fenomenología realista entiendo aquí ese movimiento que interpreta la máxima de Husserl «vuelta a las cosas mismas» en el sentido del objetivismo y del realismo de las Investigaciones Lógicas. Sin embargo, el mismo Husserl interpretó ya pronto la fenomenología en una dirección que, en muchos respectos, radicaliza la posición de Kant y en virtud de la cual es el sujeto, en última instancia, el que constituye todo sentido y todo ser, el mundo y Dios.

Por el contrario, la fenomenología realista, partiendo de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y de Reinach y Scheler, ha encontrado en nuestro siglo una respuesta totalmente nueva a la pregunta kantiana por lo sintético a priori, respuesta que está más cerca de Platón y de Aristóteles que de Kant y de la filosofía postkantiana,

inclusive de la última filosofía de Husserl. En la última década, este movimiento se ha desarrollado hacia una filosofía completa, que, junto a estrechas vinculaciones con Platón, también posee muchas relaciones con Aristóteles y, aún más, con San Agustín y la filosofía medieval. Quisiera presentar aquí esta fenomenología realista como una reforma crítica del platonismo, sobre todo de la teoría platónica de las Ideas” (Seifert, 1995).

Respecto más concretamente de *Persona y Acción*, Wojtyła ensaya una metafísica de la persona por una vía no transitada con anterioridad. La vía de la acción. Como dice C. González:

“Invirtiendo el sentido del análisis tradicional, que va del ser al obrar, Wojtyła pretende investigar qué es una persona, partiendo del estudio de su acción, porque en ésta se manifiesta la estructura ontológica del agente” (González, 2013).

Aquí hay una pista clarísima de en qué consiste la indagación Wojtyliana al tema de la persona: la pregunta ontológica persiste “¿qué es la persona?”, lo que cambia es el método y con ello el marco filosófico general, pues como se dice en el texto citado la respuesta a esta pregunta ya no viene de la abstracción intelectual de algo empírico que aparece frente a mí, es decir de un objeto que se le muestra a un sujeto, (claramente en esta época ya no se habla más de persona como objeto o *substantia*) sino de la autoexperiencia (ni siquiera autopercepción) del sujeto en su obrar.

Citamos de nuevo a C. González:

“Parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia; [...] En santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es

difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona". (Wojtyla citado por González, p. 30)

En definitiva el núcleo del planteo Wojtyliano es que: "En el campo de la experiencia, el hombre se manifiesta como un *suppositum* particular, y al mismo tiempo, como un *yo* concreto, absolutamente único e irrepetible" (Wojtyla, 2003, p. 45) que se desenvuelve en su obrar. Se es persona, pero también se deviene un ser personal. Y ese devenir es dirigido por la voluntad racional y por el puro operar, esto es, por la experiencia, que en él ser humano es apertura y autodeterminación.

Levinas y el más allá de la ontología (y la fenomenología)

Bien, hasta aquí él marco en el que nace y se mueve la fenomenología de *Persona y acción*. Puestos a comparar las filosofías de estos dos autores, o más bien a pensar qué valoración se puede hacer desde la filosofía y los textos de E. Levinas a la fenomenología realista de Karol Wojtyla de *Persona y Acción*, ¿qué diferencias podemos plantear, o más bien por dónde comenzaría el diálogo de los filósofos amigos? Primera cuestión a aclarar: el problema que plantea la filosofía levinasiana no es ni con el texto analizado de Wojtyla ni con la noción de persona, sobre la que repetimos, Levinas usa de modo genérico en sus textos y no analiza de modo particular. El filósofo francés intenta evitar conceptos de fuera de la tradición fenomenológica y del humanismo judío.

La conversación comenzaría por un tema que plantea y analiza de modo profundo y serio el famoso profesor Stephan Strasser, uno de los primeros comentaristas de la obra levinasiana, de Lovaina, en su artículo "Antifemenología y Fenomenología en E. Levinas" (1977).

La tema fundamental que trata de repensar y de discutir Levinas con la fenomenología en general, no sólo con la primera fenomenología de las *Investigaciones*, es el tema del origen, y por ende, el de la

constitución del sujeto y la fenomenicidad del otro. El filósofo francés no puede terminar de aceptar que en el principio absoluto de la racionalidad, sea la conciencia, presupuesto del método fenomenológico (y de la filosofía desde R. Descartes en adelante), desde donde se parte y que no se pone en cuestión. Un tema que varios pensadores del S. XX le plantearán al fundador del método fenomenológico, como Derrida, Zubiri, y otros. Por otro lado, como lo sugirió la cita de Seifert más arriba, Levinas ve como problemático que la conciencia acabe siendo la garantía de la objetividad de todo lo que aparece.

Se pregunta el Prof. Strasser en el artículo mencionado anteriormente:

“¿Se puede decir que Levinas es un fenomenólogo?... Yo estoy convencido que la filosofía de Levinas difiere esencialmente de todo aquello que, hasta el presente, ha sido concebido como fenomenología. La tendencia dominante del pensamiento de Levinas difiere, en efecto de la doctrina husserliana” (Strasser, 1977, p. 114) .

He aquí una primera diferencia sustancial con Wojtyła, que si bien se corre hacia una fenomenología no trascendentalista o idealista, sigue en el campo de lo intelectual o cognoscitivo (ontología), y su punto de partida sigue siendo la conciencia, en concreto la autoconciencia que se da en la experiencia de la acción personal, pero en la conciencia y la correspondiente tendencia a la objetivación. A este respecto viene bien la cita de otro importante especialista del pensamiento Wojtyliano, R. Guerra López:

“El mismo Wojtyła reconoce que, desde ese momento, se vio impulsado a buscar una ‘vía filosófica que busque *objetivar* la experiencia subjetiva tanto en el orden sobrenatural como en el natural’ (Guerra López, p. 41. El subrayado es nuestro).

Siguiendo esta misma línea de reflexión también pone luz otra cita de Guerra López sobre cómo se entiende el concepto de experiencia en la fenomenología:

“En Husserl, por ejemplo, la verdad del conocimiento está dada por su carácter de evidencia, y ésta consiste en el darse de individuos a la presencia, de modo que ‘la evidencia de objetos intelectuales *constituye el concepto de experiencia* en el sentido más amplio. Así, la experiencia se define como *referencia directa a lo individual*’”. (Guerra López, 18).

Karol Wojtyła, como ya lo había comentado, se pone crítico con el concepto de experiencia husserliano y la conciencia intencional. Ingarden es uno de los primeros en criticar *Ideas I* acusando ahí a Husserl de cierto regreso al idealismo kantiano. De ahí que Wojtyła, también por recomendación, se vuelca a la filosofía scheleriana en donde encuentra un concepto “de experiencia de lo real que se da siempre junto a una carga de afectividad”. (Buttiglione, p. 71). De todas maneras, insisto en el particular, esta experiencia como afectividad no pone al sujeto en relación con una alteridad. La experiencia de la acción es autoexperiencia del propio obrar.

Hemos de admitir que en la esfera de la vida práctica, para Scheler, el concepto de experiencia tiene el carácter de un saber que se da *a posteriori* de ciertos actos vividos que nos vinculan con el mundo, tanto de las cosas como de otros sujetos. Pero esa vinculación con el mundo y los demás es una vinculación que no trasciende el ámbito de la propia interioridad o subjetividad. La afección de lo otro es una afección *en* mi subjetividad, esto es, un sentir que hace de lo que no soy yo algo de mi propiedad. En resumen, no vemos que el “*yo que actúa*” wojtyliano logre trascender el ámbito de su conocer, de su objetivar, aunque ese conocer sea afectivo y experiencial.

Si dudamos en señalar sin más un cierto paralelismo, es que Levinas ha concebido teorías concernientes a la naturaleza de la experiencia; estas teorías no están solo sujetas a modificaciones, sino que ellas implican ciertas contradicciones. Examinémoslas de más cerca, teniendo en cuenta la evolución del pensamiento de Levinas. En sus primeros escritos “experiencia” parece tener la significación que venimos de indicar. “Hija de la experiencia, la verdad aspira más alto” escribe en 1957. “Ella se abre sobre la dimensión misma del ideal. Y es así que la filosofía significa metafísica y que la metafísica se interroga por lo divino” (Emmanuel Levinas, 2009, p. 165). En ese momento nuestro filósofo no duda en hablar de una experiencia metafísica y religiosa. Cuatro años más tarde Levinas se expresa de una manera más matizada.

“La relación con lo infinito no puede ciertamente decirse en términos de experiencia... Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro- es decir con lo que siempre desborda él pensamiento- la relación con lo infinito lleva acabo la experiencia por excelencia”(E. Levinas, 1987, p. 13). La experiencia metafísica no es una experiencia objetivante como en Wojtyla, según nuestra interpretación, ya que ella traspasa esencialmente los límites de lo que puede ser identificado como objeto; he aquí cómo se podría interpretar este pasaje. En él curso de su evolución Levinas amplía aún más la extensión del concepto de “experiencia”. La experiencia no termina necesariamente en un conocimiento cierto y unívoco: ella puede ser también experiencia de una “huella” (en él sentido que venimos de señalar). Este último tipo de experiencia tiene aún una particularidad: lo que sigue una huella no retorna más a su punto de partida. Su aventura se parece a la de Abraham, no a la de Ulises. Para marcar la diferencia Levinas habla de una “experiencia heterónoma”. Este tipo de experiencia corresponde a un movimiento hacia el Otro que “no se recupera en la identificación, ni vuelve a su punto de partida” (Emmanuel Levinas, 2005, p. 190). He aquí cómo Levinas se expresa en 1963. En otro texto

que data de 1965, Levinas definió como sigue su propia posición en relación a Husserl: “los contemporáneos que no la llevan a término [no llevan a término la reducción fenomenológica] según las reglas del arte definidas por Husserl se ubican sin embargo en su terreno. La experiencia para ellos es una fuente de significaciones. Ella es esclarecedora antes que concluyente (probante)” (Emmanuel Levinas, 2005, p. 162).

Vemos claramente en estos párrafos que la noción de experiencia levinasiana difiere de la noción wojtyliana-scheleriana, ya que ésta última es un volver (o nunca salir) de la conciencia. La experiencia afectiva, tiene de afectivo el recibir la cosa, y no el ser constituido por la conciencia, pero no vemos claro que esa experiencia sea de tipo heterónoma, como la que plantea el filósofo francés. Pues lo percibido en la afección asume la forma (eidos) de la conciencia que experimenta o que es afectada. Por tanto, lo recibido viene de afuera pero adquiere el contenido del continente.

Otra diferencia fundamental, prosiguiendo con la comparación entre los filósofos estudiados, pasa por entender al hombre en *Persona y acción* como *suppositum* (Wojtyła, 2011, p. 129), incluso el autor recurre directamente a Boecio. Esto implica que antes de empezar a reflexionar ya tenemos un pre-juicio, o pre-conocimiento, acerca de qué es este hombre sobre el que se propone indagar a través de la acción. Es cierto, no obstante, que el filósofo polaco intenta darle un giro a este antiguo concepto personalista de *suppositum*:

“El hombre-persona establece su síntesis, y definimos como *suppositum* al sujeto último de esa síntesis. El *suppositum* no se encuentra (yace) tan solo estáticamente debajo de todo el dinamismo del hombre-persona, sino que constituye la fuente dinámica de tal dinamismo. Dinamismo que procede del existir, del *esse*, y arrastra consigo el dinamismo propio del *operari*” (Wojtyła, 2011, p. 131).

Vemos el gran esfuerzo del filósofo polaco por intentar sacar al concepto de persona de su estatismo substancialista, que viene heredado de las interpretaciones de la época del Tomás de Aquino de Garrigou-Lagrange y de su lectura de Boecio. Pero, soy de la opinión, de que, por un lado, no logra darle a tal concepto la dinámica que el S. XX pretende, y deja muchos problemas sin resolver al quedarse del lado de la ontología, entendiéndola a ésta como metafísica.

Levinas, por su lado, trata de salir de los problemas anejos a la ontología realista, de pensar un ámbito anterior a ésta, y de poner esta anterioridad en un discurso significativo. Estamos frente a otro flanco de la cuestión que Levinas amablemente discutiría con el filósofo polaco, y es la cuestión ontológica, que evidentemente en la época en que se escribe *Persona y acción* está en plena reformulación y crítica. Levinas será un pensador francés más que se inclinará por realizar una crítica radical a la ontología (y a su consecuente realismo). Y aquí se abren varias interpretaciones y modos de abordar la crítica del filósofo francés de la crítica a la ontología. Yo me inclino a pensar que su crítica pasa por reubicar o volver a priorizar él *locus* de la ontología en la filosofía occidental. Su idea fundamental es que la filosofía primera (*prôte philosophia*) no es, y no puede ser la ontología. Su tesis es que la metafísica es la ética, es decir, en el principio es la “socialidad”.

Queda así formulada una de las tesis principales de la filosofía levinasiana, resumiendo bastante por razones de espacio, y es que la ontología constituye el ámbito del Mismo, y de la economía del ser, por lo que el ontólogo queda destinado irremediablemente a la inmanencia. Por tanto, nos quedamos sin terminar de salir de la modernidad, de Hegel. El intento radical de Levinas pasará, entonces, por “pensar” y poner en un discurso (en un lenguaje pretendidamente filosófico pero no conceptual) el ámbito *de más allá* de la inmanencia, que es lo mismo que decir de la conciencia. E intentar alcanzar el “espacio”, si se puede hablar en estos términos, de lo ético como tal, esto es de la alteridad y la socialidad.

A este respecto vienen bien otra vez las palabras de Strasser: “¿Qué es lo que es absolutamente exterior respecto de mí? No es la ‘res’; es el Otro (Autre) y, en particular, el rostro del Otro. ‘La certeza del cogito caracteriza la situación de un espíritu que, en lugar de comportarse como un ente entre otros entes, se encuentra [así mismo] en el momento donde neutraliza todas sus relaciones con el afuera.’ ‘El cogito es una situación donde el espíritu existe en tanto que comienzo, en tanto que origen.’ He aquí la razón por la cual las sustancias espirituales, las monadas, no sabrían tener ventanas. ‘A través de la inmanencia de su presente el [él espíritu] debe en su existencia auténtica considerar toda trascendencia’, nota Levinas. ‘Nada puede entrar en él, todo viene de él’ (Emmanuel Levinas, 2005, p. 46 y 47)”. (Strasser, 1977b, p. 116).

El hecho de no criticar el *suppositum* de la teoría personalista Wojtyliana nos lleva a suponer que en el origen está la conciencia que conoce. En la filosofía levinasiana, en cambio, se intenta mostrar que hay un tiempo anterior al presente objetivante de la conciencia. Esto es, un antes absoluto, que es llamado por él filósofo francés “psiquismo”, pues en este momentum del existir, él existente es pura afección, pura pasividad. La filosofía de Levinas nunca hablaría de un “suppositum” sobre el cual se construye la subjetividad, sino que la subjetividad tiene un sentido ético, por lo que podría decirse que devenir sujeto en el filósofo francés es estar sujeto (*asujeti*) a otro. Esto evoca, por la relación abierta de Levinas con su judaísmo, el concepto de creaturalidad, que remite al de Creador. No sabemos qué somos, pero sabemos que hemos sido hechos por Otro ante quien debemos responder.

Descubriremos así en Levinas una “alergia” a la objetivación, y por ende al concepto:

“La alergia judía a la plasticidad hechizante de la imagen –el rechazo a un Dios que se deja ver– dirige la investigación de una relación con la alteridad, que se juega en la palabra” (Ciaramelli, 1981, p. 7).

Desde estos presupuestos proponemos una nueva lectura de la relación Wojtyła-Levinas, que tal vez concluya abriendo más preguntas que respuestas, profundizando la tensión entre ambos autores más que disolviéndola en acuerdos. La persona, si Levinas se propusiera discutirla con el filósofo devenido papa, tendría su unicidad e irrepetibilidad en la respuesta ética que le da al otro. Pues el otro me convierte, por esta vinculación pre-originaria, en él único responsable de su existencia. Dicho de un modo más claro, lo que me hace único es lo-que-hago-por-el-otro, es decir, no solo el hacer, no solo el obrar, sino el obrar *por-otro*, no porque me complace hacer algo por el otro, sino porque estoy ligado originariamente a él, ob-ligado a responder responder a su llamado primordial, que es un llamado por su vida. Ser persona sería, en clave levinasiana desde mi interpretación, ser *para-otro*. Y esto no concluye el artículo sino que lo abre a una perspectiva personalista de lo que significa ser-para-otro.

Bibliografía

- BURGOS, J.M., Karol Wojtyła, en Fernández Labastida, F. - Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/wojtyla/Wojtyla.html>
- BUTTIGLIONE, R. (1982), *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid.
- CIARAMELLI, F., (1981), “Defense de la subjectivité et approche de la transcendance chez Levinas”, *Cahiers du Centre d’études phénoménologiques*, N° 1, p. 7-20.
- GONZÁLEZ, C., (2013) “Fenomenología, ontología y ética. La fundamentación de la moral en Karol Wojtyła”. Ed. Biblos, Buenos Aires, p. 140.
- LEVINAS, E., (1987), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, (Trad. Daniel Guillet), Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, E., (2009), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, (Trad. Manuel E. Vázquez), Madrid: Editorial Síntesis.
- LEVINAS, E., (1999), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, (Trad. Antonio Pintor Ramos), Salamanca: Sígueme.

- MADRAGULE BADI OP, J. B., "Dieu au-delà de l'être. Le sens éthique de Dieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas", Peter Lang, Frankfurt am Main, p. 39.
- COMMUNIO (1980), 54, "Notas sobre el pensamiento filosófico del cardenal Wojtyła", p. 99. Trad. de Alberto Villalba.
- GONZÁLEZ, C. (2013) "Fenomenología, ontología y ética. La fundamentación de la moral en Karol Wojtyła". Ed. Biblos, Buenos Aires, p. 140.
- GUERRA LÓPEZ, R. (2002), "Volver a la persona: el método filosófico de Karol Wojtyła", Caparrós, Madrid.
- JUAN PABLO II - WOJTYLA, K. (1996), Don y misterio, BAC, Madrid.
- SEIFERT, J. (1995). "Platón y la fenomenología realista", Anales Del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense de Madrid, 29, 21.
- STRASSER, S. (1977). Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel
- LEVINAS, *Revue Philosophique de Louvain*, (75), pp. 101-125.
- WOJTYLA, K., (2011), Persona y acción, Ediciones Palabra, Trad. Rafael Mora, Madrid, p. 432.
- WOJTYLA, K. "Entre el suppositum y el yo humano (reflexiones sobre el tema de la subjetividad humana)", en *El hombre y su destino* (2003), Madrid, Palabra.

EL DON DESINTERESADO EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Dra. Ana María Sanguinetti

UNIVERSIDAD AUSTRAL - ARGENTINA

Resumen

El don desinteresado es un breve texto de Juan Pablo II, cuya fecha original se remonta al año 1994.

Es una síntesis antropológica del pensamiento de Wojtyła sobre el hombre y su relación con los demás y con el mundo, pero en particular sobre la que se establece entre el varón y la mujer. Se trata de un amor desinteresado que descarta el posible uso y abuso de una persona por otra, en el que se cifra la plenitud del existir humano de cada uno, varón o mujer, cualquiera sea su circunstancia y condición.

Es significativo el momento cultural en que estas palabras fueron escritas, cuando comenzaba a despuntar en el escenario social y político la incipiente ideología de género.

Al referirse a la belleza que supone para el mundo el amor desinteresado entre el varón y la mujer Wojtyła da un toque de alerta al afirmar, con rotunda sencillez y firmeza, que para que este don se preserve “siempre debe conservar la doble forma de masculinidad y feminidad”. Las efímeras degustaciones de la belleza del amor humano pueden llegar a límites insospechados, desgajándolo de la rica dualidad del don, tal como se lo ve emerger en la cultura contemporánea.

Palabras claves

Don - Varón - Mujer- Belleza - Género

El don desinteresado es un breve texto de Juan Pablo II prácticamente desconocido, publicado por el Boletín oficial de la Santa Sede en el año 2006⁴⁰, si bien la fecha que figura como original se remonta al 8 de febrero de 1994, tal como figura al final del escrito en polaco.

Mi presentación se limita a hacer un comentario al mismo sólo en aquellos aspectos en los que se muestra novedoso respecto a la Antropología que subyace en él.

El marco conceptual del texto de Juan Pablo II que comentamos es el de la obra de Mauro Leonardi, *Como Jesús* (2015)⁴¹ quien lo inserta al final de su libro, a modo de Apéndice, como colofón del mismo.

Leonardi, en su obra, intenta abrir nuevos horizontes respecto a la comprensión de la vida y condición de quienes viven en el mundo -varones y mujeres- conforme al denominado celibato apostólico por el Reino de los Cielos. Su planteo es de sumo interés para la Antropología por cuanto plantea tal vocación y estado de vida en el marco del enamoramiento personal, que, tal como se da en otro tipo de amores, se encuadra en la más amplia dinámica del amor esponsal -el que responde al modo de amar diverso del varón y la mujer- así como en la que se despliega en el amor de amistad. Sus consideraciones giran en torno a las múltiples relaciones de amor que se entretajan entre las personas -con Dios y con los demás-, concebidas como un intercambio de dones gratuitos que dan sentido a la propia existencia. Con carácter más bien ilustrativo -acorde con algunas de las ideas que desarrolla en

40 Juan Pablo II, *El don desinteresado* (8-II-1994). Texto polaco en Acta Apostolicae Sedis (AAS), 98, t. III (2006), pp. 628-638. Trad. it. en Leonardi, Mauro, *Come Gesù* (2014), Milano, Italia: Ares 2014. Trad. esp. *Como Jesús* (2015). Apéndice: pp. 263-277. Madrid, España: Palabra.

41 Leonardi, M., *Como Jesús* (2015). Madrid, España: Palabra.

su obra- adjunta como Apéndice, al final, el breve texto de Juan Pablo II, *el don desinteresado*.

Respecto a la temática de *El don desinteresado*, texto al que aquí nos ceñimos, ésta versa, con tono de intimidad, sobre el amor esponsal del varón y la mujer relativo no sólo al matrimonio sino también al que supone el celibato por una causa trascendente, como es el caso del que escribe, con fuertes trazos de autobiografía interior.

Es de interés por cuanto, no obstante, su carácter literario -no sistemático-, arroja novedades de orden antropológico relativas a la comprensión de la condición sexuada de la persona y de su ser donante, de su carácter esponsal y de la estructura misma del amor. Si bien estos puntos ya habían sido elaborados y tratados por Wojtyla-Juan Pablo II en varias de sus obras anteriores, en ésta pareciera dar un paso más, en cuanto al perfilar de sus ideas o a los matices con los que las presenta.

El escrito parte del interrogante que Karol Wojtyla se hace a sí mismo acerca de si puede un hombre decirle a otro: - 'Dios te me ha dado'. La pregunta brota en su interior con ocasión del recuerdo de una anécdota personal, cuando "de joven pastor de almas -comentó a mi director espiritual estas palabras: "Tal vez Dios desea darte esa persona..." (Juan Pablo II, 2015, p. 263)⁴².

- 'Dios te me ha dado': es el leitmotiv que se repite a lo largo del texto como marcando el ritmo de una melodía que se va adentrando en la temática como en círculos concéntricos hasta llegar a su cenit. Esta expresión parece condensar el pensamiento de Wojtyla sobre el hombre y su relación con los demás y con el mundo, sobre la base de la dinámica relacional que se da de modo arquetípico -si bien no excluyente- entre un varón y una mujer. Apunta al amor desinteresado -que descarta el posible uso y abuso de una persona por otra- en el que se cifra la plenitud del existir humano de cada uno, varón o mujer, cualquiera sea su circunstancia y condición.

42 En adelante citaremos esta obra en su traducción española (2015) como *El don*, o.c.

El pensamiento reflexivo del autor, cargado de su propia autoexperiencia vivencial y de la de su entorno se centra en el entramado de relaciones donales de amor que se establecen entre los hombres en una extensa red de relaciones interpersonales. Su perspectiva es integradora: antropológico-filosófica, ética y teológica.

Estructura donal de la persona

Como núcleo de esta magnitud de bienes que supone la interrelación humana, se halla el regalo más armónico y bello, el más rico, del que emanan todos los demás: el de la comunión del varón y la mujer, dados el uno al otro por el mismo autor de toda dádiva. En el reconocimiento y agradecimiento complaciente de tal recíproco regalo subyace lo que podríamos llamar la estructura donal de la persona, reflejo del misterio trinitario de amor que aúna a las tres personas divinas en su Ser donante: “De este modo, creando al hombre como varón y mujer, Dios transmite a la humanidad el misterio de comunión, que es el contenido de su vida interior. El hombre es introducido en el misterio de Dios a través del hecho de que su libertad se somete al derecho del amor y el amor crea la comunión interhumana” (*El don*, o.c., p. 267). Así la creación del hombre en su dualidad sexuada viene a expresar, de algún modo, la dimensión relacional donal comunional de la vida trinitaria.

Ya san Agustín señaló -comenta Blanca Castilla de Cortázar (2017)- que en el amor hay que considerar: el amante, el amado y el amor, reflejo de la tríada divina, Padre, Hijo y Espíritu Santo (*De Trinitate*, 8, 10,14). Es así -explica- que la ‘unidad de los dos’, de la que habla Juan Pablo II en *Mulieris Dignitatem* (1988, n. 6 y 7), está hecha a imagen de la ‘unidad de los tres’. Luego hace alusión a la estructura misma del dar, la que, según el filósofo español Leonardo Polo, consiste en el ‘dar-aceptar-don’ (Polo, 1999, pp. 217-228).

Es la realidad relacional misma de la persona la que le asemeja al modo de ser y de vivir de Dios. Cuando el texto del *Génesis* remarca que “varón y mujer los creó” (1, 26-27), “creó, en este caso, significa todavía más, pues significa que entregó recíprocamente uno a otra” (*El don*, o.c., p. 265).

Ese “todavía más” pareciera hacer referencia a la relacionalidad en sí misma que se halla inscrita en la estructura íntima de todo ser humano en tanto que persona; alude a ese plus que cada uno es gracias a su ser donal relacional, por la dinámica que se despliega en cada camino existencial por la libertad del amor, desde el reconocimiento del don que cada persona es para otra. Es el deslumbramiento y la complacencia de cada uno respecto del otro que lleva a la acogida y a la entrega del don de sí mismo, por lo que no ha de desembocar en el “uso” -abuso- de tan hermosísimo regalo, peligro al que se halla expuesto; al ser desinteresado ha de permanecer intacto.

- ‘Dios te me ha dado’: es realidad misteriosa en la que hay que pararse a pensar, así como en la consecuente responsabilidad que conlleva el recibir de parte de Dios tales dones: - ‘Dios te me ha dado’, podríamos decir de cada persona nueva que pasa a nuestro lado; para algo Dios me la ha dado, y así soy yo a su vez dado a otros.

El arquetipo de esta dádiva de dones mutuos, que incluye en primer término a quienes se hallan vinculados entre sí por la propia genealogía, se encuentra sin duda en el amor recíproco del varón y la mujer que mutuamente se descubren, se contemplan, se complacen entre sí y se entregan y reciben.

Aquí late la frescura de la belleza con que la mujer irrumpe en el mundo a la vista de todos, no sólo ante los ojos del varón, como un chispazo de la divina hermosura del Creador, por lo que pide ser valorada como lo que es.

La recíproca complacencia

En tanto que mujer, ésta mueve a la complacencia desde su más íntima realidad estructural, por cuanto ha sido hecha para el don, en primer lugar, para el varón, lo que equivale a decir, en tanto que esponsal. Gracias a ella, y a su co-amar con el varón, ella es ante todo madre, esencia de su feminidad.

En esta realidad hay algo de divino por cuanto cada mujer, en cuanto tal, se muestra como objeto de complacencia a los ojos y a la vida del hombre ante el que comparece, muy específicamente ante el varón, lo que también vale a la inversa.

Lo que aquí Juan Pablo II quiere resaltar es que cada mujer -hija, esposa, madre- es entregada al hombre para que ante todo en ella se complazca. Esta complacencia es algo específicamente personal, tal como se da en el insondable misterio de amor que aúna a las tres personas divinas por cuanto que unas en otras se complacen. Es lo que de algún modo se refleja cuando se ve que el Hijo -Segunda Persona de la Santísima Trinidad- es objeto de las complacencias de Dios Padre: “En El tengo puestas mis complacencias. Escuchadle” (*Mateo* 17,5). Es misterio que se refleja en la mutua complacencia de amor del varón y la mujer en su dualidad sexuada, por cuanto ambos conjuntamente -aún más que individualmente- han sido hechos a su imagen.

Desde esta perspectiva Juan Pablo II ve a la mujer como a “la última Palabra de Dios Creador” (*El don*, o.c., p. 266) -en tanto que culmen de su obra creadora- a la que hay que escuchar, complaciéndose en ella y custodiándola de todo intento de posesión de parte de quien pudiera amenazar con romper la gratuidad del don.

Es regalo del Creador por quien se hace posible el despliegue del amor donante -totalmente desinteresado-, originante de vínculos de comunión; esto es así porque desde lo íntimo de su ser ella está hecha para atraer hacia sí a los demás mediante su acogida gozosa: es lugar de reposo apto para descansar y reponer fuerzas para continuar luego con

la tarea de hacer mundo por encargo del Creador. Este hacer mundo -junto con el varón- consiste en recrearlo a base de enriquecerlo con el propio don del trabajo, de una parte, pero sobre todo por la eminente tarea de hacer familia en el mundo, por otra, por el amor personal, en complementariedad recíproca con el varón. Así se va haciendo la persona a sí misma por el don del otro: de este modo la mujer le da al varón la posibilidad de hacerse esposo y padre, engendrando no sólo al hijo, sino al mismo hombre como padre, en cuanto a su paternidad (Wojtyla, K., 1990).

Juan Pablo II pone el acento en que esta entrega del don que toda persona es para otra se densifica para cada uno en ocasiones, en un momento y tiempo concretos y puntuales: es la conciencia del 'Dios te me ha dado' que se hace diáfana en la propia existencia. Este momento requiere de cada uno el prestar una muy especial atención; lo testimonia el mismo Wojtyla, ofreciendo su personal experiencia: la ubica en un momento concreto, cuando la Mujer por excelencia, María, se le muestra como especial don de Dios para él, al que responde con ese 'Totus tuus' del que jamás llegará a distanciarse. Así lo confiesa en *Don y Misterio* (1997, p. 44), a manera de relato autobiográfico; éste es el motivo por el que escoge la expresión 'Totus tuus' como lema de su escudo episcopal primero y del de su pontificado después.

- 'Dios te me ha dado': él la recibe como Madre, muy en particular desde su pequeñez de hijo, pero también desde la admiración que suscita en él, en tanto que hombre, la belleza de la que es eminentemente Mujer; se deslumbra ante Ella desde sus adentros, con vibración espiritual sponsal, en tanto que varón, lo que le hace entregarse como hijo, pero con corazón de hombre.

Este pareciera ser el meollo del texto que estamos comentando: la dimensión sponsal de la persona, hecha para el don, por cuanto ella misma es don; tal dimensión radica en ella desde su estructura más íntima, a nivel de su ser -de su acto de ser-, de tal modo que la hace

apta para el despliegue de ese amor donal específico que se da entre un varón y una mujer.

Aunque desde otra perspectiva, en este punto -como en otros- Wojtyla coincide con la visión antropológica de Polo, para quien el sentido más alto del ser, en tanto que 'co-ser' es el 'dar', conforme a lo que él llama la 'estructura del dar', la que implica no sólo la entrega del don sino la aceptación o acogida del mismo, el otro modo de dar (Polo, 1999, pp. 217-219).

Juan Pablo II especifica que el Creador, cuando dice al hombre y a la mujer: "-sed fecundos, multiplicaos, henchid la tierra y dominadla" (*Génesis* 1, 28), "antes que nada" había creado "en sus corazones la dimensión interior de la amorosa complacencia, y en aquella dimensión domina sobre todo la belleza" (*El don*, o.c., p. 269). Al decir 'antes que nada' hace referencia a que ese llamado paterno-divino al matrimonio y a la fecundidad no es el primero, puesto que "no son las primeras palabras que el Creador dirige al varón y a la mujer" (o.c., p.268).

Apoyándose en la Sagrada Escritura, que alude de manera clara al gratísimo regalo del Creador que suponen el uno para el otro, Juan Pablo II remarca el hecho de que la unión corporal del varón y la mujer en el matrimonio aparece en el *Génesis* "como perspectiva de futura elección" -como fruto de la libertad del amor-; es decir, que lo que prima -anterior al matrimonio- es el que "uno en otra han de encontrar recíproca complacencia", en orden a "descubrir la belleza del ser hombre" ... De esta excelsa experiencia de belleza brotará luego en él "la necesidad de donar la humanidad a otras criaturas" (*El don*, o.c, p. 268). Es interesante su afirmación de que no domina en esto la biología (p. 269), aludiendo con ello a la dimensión más profunda del hombre, la espiritual, que integra y trasciende la esfera psíquico-corpórea, en tanto que es desde el interior de donde emerge la "la amorosa complacencia" (p. 269), que sacia todas las aspiraciones humanas como "nostalgia de la belleza original" (p. 270), fuente de energía y luz en medio

de las tinieblas de la existencia humana, “que permite superar con el bien cualquier mal” (p. 269).

El amor esponsal

Esa añoranza remite a la comunión interpersonal de amor del varón y la mujer, instaurada por el Creador desde la constitución de la primera pareja humana, la que se despliega e irradia en todos los niveles de las mutuas referencialidades personales, siempre a condición de que ese amor sea desinteresado y gratuito. Esto supone que tanto el varón como la mujer -sea cual fuere su peculiar circunstancia y estado de vida- han de amar siempre desde su modalidad propia de ser y de donarse, tanto en el dar como en el acoger.

Esto tiene que ver con ese ‘antes’ al que ya hemos aludido, en el que Juan Pablo II se detiene especialmente: hace referencia a ese algo anterior, estructural, constitutivo del ser personal que es cada uno, a lo que antropológicamente podría denominarse ‘dimensión esponsal’ y que se manifiesta en la modalidad diversa y recíproca de amar propio y específico del varón y la mujer.

En *Mulieris dignitatem* (1988) Juan Pablo II afirma que “creados a imagen y semejanza de Dios como unidad de los dos’, ambos han sido llamados a un amor de carácter esponsal”, (n. 23); es desde dentro, desde su dimensión espiritual -anterior a la sensible-, de donde mana su entrega personal, la que exige a cada uno, bajo modalidad diversa, todo su ser, toda su mente, toda su alma, todo su corazón y todas sus fuerzas. Respecto a esta diversidad en el amar, Juan Pablo II especifica luego: “El Esposo es el que ama. La Esposa es amada; es *la que recibe el amar; para amar a su vez*” (n. 29).

Blanca Castilla de Cortázar lo explica así: “El varón y la mujer ambos aman y ambos son amados, pero en un peculiar orden -él ama para ser amado, ella es amada para amar-, orden que no comporta ni

temporalidad ni superioridad, por lo que ninguno es anterior ni superior al otro. Ambos se explican y dan sentido el uno al otro, situados frente a frente y con la capacidad de formar entre los dos una unidad, un co-ser, de orden superior al de sus propias individualidades consideradas una a una (2017, p. 14).

Esto se da en el matrimonio, desde luego, pero también, y excelsamente, en el amor con que ama quien ha recibido el don del celibato, varón o mujer, para acoger los bienes que Dios mismo le vaya entregando -nuevas personas- en esa inmensa red de comunión de bienes sobrenaturales, engarzados en los naturales, en lo que consiste la vida de la Iglesia al hacer la Redención en el mundo.

No hay temor en este amar así -el amor excluye el temor-, espléndido en su genuina belleza y generador de fuerza, de tal modo que en el caso de un varón -Karol Wojtyła aquí- éste puede decir libremente a una Mujer, María, con un grito que arranca del corazón, lo que pudo decir el poeta Norwid al piano de Chopin⁴³ -objeto de destrucción por parte de las tropas rusas-: -No te desgastaré, no te destruiré (cfr. *El don*, o.c., p. 277), vale decir, 'no te usaré'.

Cabe ahora preguntarse por qué Juan Pablo II habrá querido hacernos partícipes de su tan íntima experiencia de amor mediante este texto pronunciado en voz baja, subiendo el tono a veces. ¿A qué apunta el hecho de que ese -'Dios te me ha dado' lo aplique no sólo a su persona -en relación con todas las que le fueron siendo entregadas y confiadas a lo largo de su vida-, sino que lo extiende a todos, ¿y muy particularmente a quienes en tanto que varones y mujeres son regalados unos a otras en su mutua referencialidad recíproca? ¿Para qué Dios dona nuevas personas a cada persona, en su trayectoria vital existencial, y muy específicamente, por qué le da al varón el don de la mujer,

43 Cyprian K. Norwid (1821-1883) es un conocido poeta y dramaturgo del Romanticismo polaco. Su obra más conocida es *El piano de Chopin* (ndt).

en toda su hermosura, y viceversa, el don del varón a la mujer, en el que radica también una peculiar belleza?

El varón y la mujer en la cultura contemporánea

Quizá la respuesta pueda encontrarse en el hecho de que en el momento cultural en que estas palabras fueron escritas -aunque pensadas y maduradas desde muchos años antes-, hacia fines del siglo XX, amagaba abrirse en el mundo un camino hacia la posible destrucción, no muy lejana, de tan singular belleza, la del amor de los dos -varón y mujer-, en nombre de la pretendida construcción de un 'hombre nuevo', mayor de edad, olvidado de su condición de hijo, acorde con el propósito de emancipación de la mujer, separada del varón, o más bien en confrontación con ella -ya sea esposo e incluso hijo-; y todo ello bajo el reclamo -noble en sus inicios- del legítimo reconocimiento de la peculiar dignidad de la mujer.

Conforme a este rechazo de la filiación humana originaria -a la que Polo (1995) considera un déficit antropológico-, esa unidad del varón y la mujer -en su dualidad sexuada- corría el riesgo de resquebrajarse, por progresiva escisión, a partir del despunte de la incipiente ideología de género que asomaba en el escenario social y político con ocasión de las denominadas Conferencias de Naciones Unidas. Así, en los documentos que tuvieron lugar primero en El Cairo (1994) y luego en Beijing (1995), el término 'gender' aparecía repetidas veces con contenido conceptual ambiguo, si bien, en realidad, la ideología que lo sustenta ya se venía gestando desde hacía mucho tiempo atrás, sobre todo en ámbitos culturales y académicos cada vez más amplios, sobre todo en Occidente.

En este contexto es significativa la reflexión que desliza Juan Pablo II en algunos párrafos de su escrito, cuando al referirse a la belleza que supone para el mundo el amor desinteresado del varón y la mujer da

un explícito toque de alerta al afirmar, con rotunda sencillez y firmeza, que para que este don permanezca “siempre debe conservar la doble forma de masculinidad y feminidad” (*El don, o.c.*, p. 268). El título del texto que estamos comentando es, en este sentido, por demás sugestivo: ‘El don desinteresado’. Muchos intereses creados se cernían, por cierto, en la tan ansiada emancipación disgregadora del más rico regalo personal.

Este es el punto para rescatar en una sociedad de consumo en la que prima el “tener” y el “placer” sobre el “ser”. Es el bien por recuperar en el que es clave la gratuidad del mutuo don y el reconocimiento de toda persona como singular regalo. La vía de recuperación parte de la posibilidad de descubrir lo bueno y bello de toda persona, y la esplendidez del amor de los dos, varón y mujer, no obstante, las degradaciones a las que cede la cultura humana. Son degustaciones de la belleza inventadas por el hombre, no engendradas por el amor eterno que le llama a la comunión. Aquí está el umbral en el que el hombre tropieza, que, en lugar de descubrir la belleza, la pierde en rebajados sucedáneos (cfr. *El don, o.c.*, p. 270). Esto puede llegar a límites insospechados, al compás de la libre inventiva del hombre desgajado de la rica -por diversa- dualidad del don, tal como se ve en no pocos ámbitos de la cultura contemporánea. Es progresiva su ruptura por la separación “personal” -relativa a su ser- que se ve despuntar en los diversos escenarios sociales en los que el hombre se mueve, comenzando por el espacio familiar: la del varón respecto de la mujer, la de la persona de su sexo, la del sexo de su género, la del hijo respecto de su padre, la de la madre respecto de su hijo, y así siguiendo.

No obstante, Juan Pablo II invita a traspasar el umbral del posible quiebre y a superar el mal con el bien: afirma que hay esperanza porque siempre despuntan grandes hombres -sabios y santos- que han sabido romper el cerco de la mediocridad (cfr. *El don, o.c.*, p. 271).

El don desinteresado

Si el don no es desinteresado deja de ser “don”, con grave perjuicio no sólo para quien es objeto de uso -abuso- y apropiación por parte de otro, sino para sí mismo, porque destruye en él la capacidad de ser más hombre.

Es emblemática en este sentido la afirmación de *Gaudium et Spes*: “única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma”, la que “no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí misma a los demás (n. 24).

Esta es la clave, sin duda, para la restauración del verdadero hombre “nuevo” -hecho nuevo en Cristo, cuyo cuerpo ha sido ultrajado y pisoteado-, ante una cultura por la que el hombre “destruye dentro de sí la capacidad de ser don” (*El don*, o.c., p. 271), rompiendo con ello su capacidad de ser más hombre (cfr., *El don*, o.c., p. 271), desde la ruptura de su propio cuerpo.

o es otra la vía para ir haciéndose hombre, más plenamente hombre -varón o mujer-, desde la propia esencia hacia la plenitud de su singularísima identidad personal, tarea para la que no alcanza una vida en su crecimiento irrestricto (Polo, 2015).

Por esto el hombre -cada varón, cada mujer- ha de recuperar su capacidad de descubrir el valor de su persona en su masculinidad o feminidad -la que de algún modo vuelve a dársele, recreada, con la Redención, desde su corporeidad-; ésta es la premisa que le permitirá reconocer su ser don para el otro, lo que a su vez le hará descubrir que sólo entregándose desinteresadamente a aquel que se le ha dado podrá encontrarse a sí mismo en la reciprocidad comunal del don.

Podría decirse, a tono con la Antropología de Leonardo Polo, que su ser es su ‘co-ser’, en su trascendental coexistencia (Polo, 2015, pp.203-245).

De un modo semejante lo dice también el mismo Juan Pablo II en *Cruzando el umbral de la Esperanza* (1994): “Esta es una dimensión

fundamental de la existencia del hombre, que es siempre una coexistencia” (p. 56).

La lógica del don

Frente al surgimiento del llamado “nuevo orden mundial”, que en los inicios del siglo XXI se yergue airoso desde la cultura contemporánea globalizada -centrada en la insaciable capacidad inventiva del hombre que proclama su reducción a ser sólo individuo, hecho a la propia medida y en respuesta a los arbitrarios y sucesivos deseos de hacerse conforme a su propio diseño-, cabe el desafío de instalar, en las relaciones interpersonales, la lógica del don; es la que responde a la ‘ley del éxtasis’, como la denominó Wojtyła en un primer momento, en su obra *Amor y Responsabilidad*, (Wojtyła, 1979, p. 137), a la que luego llamó la ‘ley del don de sí’ (Wojtyła, cit. 128 en Velasco Suárez, 2002, p. 244): ésta instauraría, sí, un nuevo orden en el mundo’, edificado sobre la base de la dinámica donal, conforme a la regla de ‘el don desinteresado de sí’ (*El don*, o.c., p. 272).

La persona humana es vista de este modo como algo “sacro”, precisamente en tanto que varón y mujer y desde su corporeidad sexuada; esto es así porque en su amor recíproco y gratuito late el amor del Creador que los hizo desde el principio varón y mujer para reflejar, desde ellos, su propio Amor desinteresado en el mundo.

En este sentido, frente a la cultura de la muerte, cada hombre ha sido llamado por Dios a custodiar los dones del Creador que suponen la vida misma de todas las demás personas, comenzando por el respeto y la admiración cultural que supone cada mujer para cada hombre (cfr. *El don*, o.c., p. 273), tesoro en verdad digno de custodia.

A los ojos de Juan Pablo II, en este “nuevo orden” ha de irrumpir la ‘eterna feminidad’ como don intacto de la cultura humana (cfr. *El don*, o.c., p. 273); él mismo testimonia haber sido tocado por la belleza de

una mujer que encierra en sí toda belleza humana, como síntesis de la hermosura de la entera Creación.

Muy precisamente remite al momento en que le fue dada por Dios, y en el que con clara conciencia la descubrió y acogió. Se refiere a su Madre la Virgen Santísima -como ya hemos dicho-, de quien se enamoró y a la cual se entregó. Ella es el culmen y “fuente de todas estas resurrecciones humanas: la belleza materna, la de la hermana, la de la esposa” (*El don*, o.c., p. 273).

Por eso, con palabras del poeta Norwid, acaba su texto casi como gritando:

“No desgastaré..., no destruiré..., no disminuiré..., manifestaré... Totus tuus. Sí. Hay que ser totalmente don, un don desinteresado, para reconocer en cada persona ese don que ella misma es. Para dar gracias al Dador del don de aquella persona” (*El don*, o.c., p. 277).

La dimensión relacional de la persona es la que ha de ser rescatada, razón por la que Juan Pablo II afirma que “cada hombre, prescindiendo de su estado y de su vocación de vida, debe oír al menos una vez en su vida las palabras que escuchó José de Nazareth: ‘No temas tomar contigo a María’ (*Mateo* 1, 20). ‘No temas tomar contigo’ significa ‘haz todo lo que sea a fin de reconocer el don que ella misma es para ti’” (*El don*, o.c., pp. 274-275), es decir sin apropiarte de ella.

Ante la ruptura de todo tipo de relaciones interpersonales que en el entero tejido social se van generando -o degenerando- desde la denominada ideología de género, la recomposición de las mismas ha de emerger de persona a persona -de cada una hacia cada otra persona que le haya sido regalada-, desde la estructura misma de su propio ser personal, a fin de evitar la posibilidad del “uso” apropiativo de tal don, lo que conllevaría su propia destrucción.

Sólo así puede reflejarse el Creador en su criatura iluminando al mundo porque “Dios, Creador del hombre, no sólo es el Señor

omnipotente de todo lo que existe, sino Dios de la comunión. Y esta comunión es la clave de la singular semejanza del hombre con Dios” (*El Don.*, o.c., p. 267).

Así, ante la constatación de la ruptura de las relaciones interpersonales de amor que afloran en los más diversos espacios de nuestro múltiple escenario cultural, la mirada de Juan Pablo II es optimista: “Por eso -se atreve a afirmar-, el balance general de la civilización humana es, en cualquier caso, siempre positivo” (*El don*, o.c., p. 271), a lo que sigue su propuesta, consciente del umbral que hay que atravesar -al que ya hemos aludido- el que en sí no es insuperable:

“¿En qué dirección hay que traspasar ese umbral? Diría que en dirección al convencimiento de que ‘Dios da al hombre otro hombre’, y de que con el hombre le da a su vez todo lo creado, todo el mundo” (*El don*, o.c., p. 271).

El don desinteresado recreará así al hombre y al mundo.

Bibliografía

- CASTILLA DE CORTÁZAR, B. (2017). *Amor donal y Trascendencia*. “Transcendence and Love for a New Global Society”. Exposición en II International Congress of the International Association of Philosophical Anthropology: Warsaw, 1st and 2nd August 2016. Publicado en «Miscelánea Poliana», 57 (2017), pp. 29-53: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp57.htm>
- GAUDIUM ET SPES, (7-XII-1965). Const. Dogmática del Concilio Vaticano II, en Documentos del Vaticano II (1968). Madrid, España: Ed. de Bolsillo 1: Biblioteca de Autores Cristianos.
- JUAN PABLO II, (15-VIII-1988). Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*.
- JUAN PABLO II, (1994). *Cruzando el umbral de la Esperanza*. Trad. española Pedro A. Urbina. Barcelona, España: Plaza & Janes.
- JUAN PABLO II, (2015). *El don desinteresado* (8-II-1994). Texto polaco en Acta Apostolicae Sedis (AAS), 98, t. III (2006), pp. 628-638. Trad. it. en Leonardi,

- Mauro, *Come Gesù* (2014), Milano, Italia: Ares. Trad. esp. *Como Jesús* (2015). Apéndice: pp. 263-277. Madrid, España: Palabra.
- JUAN PABLO II, (1997). *Don y Misterio*. Autobiografía. Barcelona, España: Plaza & Janes.
- LEONARDI, M., *Como Jesús* (2015). Madrid, España: Palabra.
- POLO, L. *El hombre como hijo*. En Cruz, J. (1995), *Metafísica de la Familia*, (pp. 319-327). Pamplona, España: Eunsa.
- POLO, L. (1999). *Antropología Trascendental*. Tomo I: *La persona humana*, III PARTE: Los Trascendentales personales (pp. 203-245). Pamplona, España: Eunsa.
- POLO, L. (2015). *La esencia del hombre*. Obras completas, vol. XXIII. Pamplona, España: Eunsa.
- SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*: en Obras de San Agustín, Vol. V (1946): *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Ed. bilingüe, Madrid, España: BAC.
- VELASCO SUÁREZ, T. (2002). *La ley del don de sí*. Antropología de Juan Pablo II en su catequesis sobre el amor humano: en “Vida llena de sentido”. Vol II. (2002), pp. 202-246, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos.
- WOJTYLA, K. (1979). *Amor y Responsabilidad*, Madrid, España: Razón y Fe.
- WOJTYLA, K. (1990). *Hermano de nuestro Dios. Esplendor de paternidad* (pp. 125-177). Buenos Aires, Argentina: Lumen.
- WOJTYLA, K. (2000). *El don del amor*. Escritos sobre la familia, ed. Burgos, A., Trad. Esquivias, A. y Mora, R. Madrid, España: Palabra.

CÓMO DISTINGUIR EL PERSONALISMO TOMISTA DEL PERSONALISMO DE KAROL WOJTYLA

Pedro José María Chiesa

PRESBÍTERO AL SERVICIO DE LA PRELATURA DEL OPUS DEI

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo destacar el hecho de que, si bien Karol Wojtyla y Santo Tomás de Aquino mantienen una idéntica concepción ontológica en lo atinente a la Metafísica del Orden Moral y el principio de causalidad, difieren notablemente en la dimensión gnoseológica y pedagógica de la Ética, es decir, difieren en el enfoque que estiman más adecuado para acceder al conocimiento de la Ética (aspecto gnoseológico) y también en el modo pedagógico que exige – según Wojtyla- el mundo contemporáneo para que la Ética cristiana se difunda con éxito.

Palabras claves

Causa final – Causa eficiente – Actus moralis – Actus personae – Actus humanus – Bonum dignum – Bonum honestum

En diversas oportunidades Tadeusz Styczen, sucesor de Wojtyla en su Cátedra de Ética en la Universidad de Lublín, rememoraba sus primeros tiempos como profesor adjunto de Wojtyla, diciendo que cuando Wojtyla llegó a la Universidad de Lublín, afirmaba que el sistema ético tomista que toma como punto de partida la idea de “fin último del hombre” debe ser sustituido.

Por su parte, en las conclusiones de su tesis de habilitación para la enseñanza, denominada “Max Scheler y la *Ética cristiana*”, Karol Wojtyła afirmaba que aun cuando la moralidad no tenga una entidad física captable por los sentidos, la inteligencia sí la capta; y en las conclusiones de dicha tesis ilustra este concepto con el siguiente ejemplo: la diferencia moralmente experimentada entre un “acto sexual adúltero” y un “acto sexual conyugal” no tiene raíz física o biológica, sino moral; por ende, si experimentamos una diferencia cuya raíz no es física o biológica, esto se debe a que la realidad de los entes no se agota en lo físico, sino que hay otra dimensión que, pese a ser imperceptible a los sentidos externos, metafísicamente “es” real: la dimensión moral.

Es decir, el hecho de que un marido y su mujer no estén visiblemente unidos en el ámbito físico (como la madre y el niño por nacer por el cordón umbilical, por ejemplo), no implica que ontológicamente no estén unidos, y para siempre. Por eso, cuando el vínculo metafísico que entre ellos existe es violado por el adulterio, es lógico que explote el escándalo emocional, pues la inteligencia habrá captado la ausencia (o privación ontológica) de un bien debido: la ausencia del respeto debido a un vínculo matrimonial cuya entidad es estrictamente metafísica.

Al finalizar su tesis de habilitación (*Max Scheler y la Ética cristiana*), y a diferencia de lo que sugieren muchos análisis tomistas clásicos, Wojtyła afirma que lo moral “es”, en el sentido de que su naturaleza entitativa no consiste en una simple y velocísima deducción hecha por la inteligencia para determinar qué se debe hacer (“por connaturalidad”); sino que ella capta de modo inmediato la realidad moral como algo que “es” en sí. Ante el bebé que por accidente cae en el torrente de un río, cualquier ser humano experimenta el deber moral de socorrerlo, y sin necesidad de razonamientos o deducciones previas, porque en ese caso concreto, el deber moral de socorrerlo es captado por la conciencia de modo imperativo e instantáneo, como si fuese un “*primu primi*” moral (ejemplo de Tadeuz Styczen).

Al igual que santo Tomás de Aquino y sus seguidores, Wojtyła afirma la existencia de un orden moral objetivo, con sólido fundamento metafísico en el ser; lo que no obsta a que en la investigación, fundamentación y exposición pedagógica de la Ética cristiana, se aparte explícitamente de santo Tomás de Aquino, recorriendo otros caminos epistemológicos y pedagógicos (no ontológicos).

La diferencia entre santo Tomás y Wojtyła no es “ontológica” sino “gnoseológica”. En el pensamiento de ambos hay acuerdo sobre la realidad moral objetiva que todo cristiano debe vivir, y sobre las leyes naturales que, por ser iguales al fuego, que “quema lo mismo en Grecia que en Persia” (Aristóteles), son válidas siempre y en todas partes. Pero otra cuestión es tratar de precisar el mejor modo de conocer, fundamentar y explicar las verdades morales.

No se trata de un choque de posturas ontológicas, ni de contenidos preceptivos distintos. Wojtyła expone un desarrollo que es complementario al de Santo Tomás de Aquino a la hora de analizar y exponer la Ética; complementario pero distinto. Si un ovillo de hilo de dos extremos es desplegable partiendo de una punta o de la otra, desde una lo hicieron Aristóteles y santo Tomás (causa final), y desde la otra Wojtyła y su Escuela (causa eficiente). ¡Pero el ovillo sigue siendo el mismo!

El tomismo clásico primero procura saber si la acción respeta el orden al fin, y luego analiza la responsabilidad e imputabilidad. En cambio, Wojtyła primero determina la imputabilidad y responsabilidad de la acción, para luego analizar su concordancia con el fin último del hombre. Para quien quiera tener un buen ejemplo de lo dicho sobre Wojtyła, lo invito a que lea, teniendo como prisma de examen lo aquí expuesto, su conocida obra “Amor y Responsabilidad”, cuyo título ya anticipa el modo singular de Wojtyła para elaborar la Ética.

Tomistas y wojtylianos son conformes en afirmar que no hay una moral sin preceptos universales, que no tienen relevancia ética los actos inconscientes (“actos del hombre”: “actus hominis”) y que toda

acción voluntaria impacta positiva o negativamente en el agente de la acción.

Para distinguir a Wojtyła de Santo Tomás, hay que notar que el filósofo polaco sostiene que el “actus moralis” es pasible de ser analizado desde dos vertientes. La primera es la tomista, que pone su acento en el orden del acto moral hacia el fin último: para el Aquinate el “actus moralis” es el “actus humanus”, y es “humano” mientras respete la “causa final” a la que tiende: “bonum honestum”. La segunda vertiente de análisis parte desde lo que el hombre “ya es”, posee o domina, y Wojtyła lo denomina “actus personae”.

Para ejemplificar estas dos posturas, nos podemos imaginar una canoa arrastrada por un peligroso río de montaña, en el cual la seguridad física de quienes gobiernan la embarcación queda determinada tanto por la capacidad de mantener la dirección esquivando las rocas mortales, como por la capacidad (fortaleza o dominio) para retroceder contra corriente si fuese necesario (por ejemplo, ante la peligrosa caída de una catarata).

En Wojtyła, lo que condiciona o atenúa la libertad reduce la moralidad de la acción y la autorrealización del sujeto. Para Wojtyła, obedecer involuntariamente (sumisión), o actuar contra conciencia, es negativo. Según esta concepción, el desorden de las pasiones, el miedo, el cansancio..., hacen que la acción moral sea menos moral, puesto que es menor la causalidad eficiente que se ejerce sobre la misma; y para Wojtyła es mucho más importante la acción que la dirección de la misma.

Para Wojtyła, la terminología “moral de virtudes” no tiene que ver tanto con la belleza expositiva de la Ética, sino con el hecho de que no existe moral sin dominio... sin virtud, pues la causa eficiente logra su plenitud no sólo cuando “tiende” (causa final), sino en cuanto perfección poseída y comunicada.

El tomismo da inicio a la ética desde el “fin de la acción”, acomodando el resto del Tratado moral a preservar la rectitud de la acción

en orden a dicho fin. En cambio, Wojtyła examina la responsabilidad moral sobre la acción según el dominio del agente sobre la misma (imputabilidad, dirían los juristas). Pero la diferencia no reside en el “objeto ontológico” sometido a estudio, sino en el “objeto formal”, que regula la investigación, fundamentación y enseñanza de la Ética.

Al “acto moral” Wojtyła no lo denomina “actus humanus”, sino “actus personae” (término

acuñado por él). Mientras el “actus humanus” refleja el aspecto “tendencial” hacia lo que el hombre todavía “no es”, el “actus personae” destaca la perfección ya poseída y que constituye el fundamento de la acción (“acto primero”). Tampoco utiliza la expresión “bonum honestum” (que tiene sentido tendencial), sino “bonum dignum” (expresa mejor el carácter desinteresado del amor humano como meta suprema del hombre). En su análisis de la acción, Wojtyła examina primero si el agente tiene dominio (o no) sobre la acción. Pero Wojtyła considera que el *fin* de la acción es al mismo tiempo un “confín” para el hombre que actúa, porque el acto moral es “autoteleológico”.

Conclusiones

1. El libro de Wojtyła, “Persona y Acción” no es un tratado de Ética ni de Antropología (en el sentido clásico), sino un estudio de “Antropología Metaética”: una antropología tendiente a corroborar la existencia metafísica del “deber moral” como realidad antropológica del ser humano.
2. En la Ética, los clásicos partían de la causa final (“causa causarum”): “el bien es lo que todos apetecen” (“Ética a Nicómaco”) y “todo agente obra por un fin” (texto inicial del Tratado Moral de la “Suma Teológica”); en cambio, Wojtyła da inicio a su exposición

desde la causa eficiente: “todo agente obra en cuanto está en acto, siendo por ello capaz de producir un efecto similar a sí”.

3. La perfección en el ser determina la perfección en el obrar, pues “todo agente que obra en cuanto está en acto es capaz de producir un efecto similar a sí”. Y al exponer la Ética, Wojtyła opta como punto de partida por lo que el hombre “ya es”, en vez de hacerlo por el ser hacia el que “tiende”... y que aún “no es”.
4. Un paralelismo entre la visión ética de la acción de Wojtyła y la concepción de santo Tomás de Aquino, se podría trazar del siguiente modo: Wojtyła parte de la causa eficiente y Santo Tomás desde la causa final; Wojtyła denomina al acto moral “actus personae” y Santo Tomás “actus humanus”; Wojtyła denomina al bien humano más importante “bonum dignum” y Santo Tomás “bonum honestum”, Wojtyła parte de la “donación” de lo que uno ya es y Santo Tomás de la “tendencia” hacia lo que uno no es; Wojtyła pone acento en el dominio de la acción y Santo Tomás en la rectitud de la acción; Wojtyła destaca la bondad de la acción sobre su adecuación al fin y Santo Tomás destaca la adecuación al fin sobre su bondad; Wojtyła inicia su reflexión destacando la autonomía de la acción sobre la “heteronomía” que depende del fin al que se tiende, Santo Tomás al revés; Wojtyła inicia la moral con las virtudes y llega a los preceptos, Santo Tomás destaca los preceptos para llegar luego a las virtudes; Wojtyła inicia su discurso con argumentos de razón y luego acude a los de autoridad, Santo Tomás al revés; Wojtyła parte de la Ética y llega a la Teología Moral, Santo Tomás recorre el camino inverso; para Wojtyła el punto de partida es nuestra condición de hijos de Dios y herederos del Cielo, para Santo Tomás somos herederos del Cielo que buscamos por lo que concluye que somos hijos de Dios. Pero ambos sostienen lo mismo ontológicamente, sólo difiere el punto de partida de la exposición.

Y ambas posturas se unen en el concepto “autoteología” de la acción humana.

5. Mientras Wojtyła va desde su columna a la de Santo Tomás de Aquino, el Aquinate va desde la suya a la de Wojtyła; es decir, dos extremos de un mismo ovillo al que cada uno despliega desde una perspectiva pedagógica distinta.
6. Los escritos pontificales de Karol Wojtyła donde más sobresale esta diferencia con Santo Tomás de Aquino, en los que más han impactado positivamente en la cultura mundial, y en los que mayor presencia tiene la filosofía de “Persona y Acción”, son los relativos a la “Teología del Cuerpo” (aquellos ciento treinta discursos pronunciados entre 1979 y 1984 por el santo papa Juan Pablo II); en tal sentido, comparto lo dicho por el Cardenal Angelo Scola entonces Rector de la Universidad Lateranense de Roma (citado por Melina, Noriega y Pérez Soba en el último párrafo de la obra conjunta denominada “La plenitud del obrar cristiano”): “Sólo un porcentaje microscópico de católicos del mundo conoce la existencia de una Teología del cuerpo. ¿Por qué? Porque la aportación de Juan Pablo II es muy densa, y se echan en falta textos capaces de traducir su pensamiento a categorías y vocabularios más accesibles, pues la Teología del Cuerpo es categóricamente incompatible con esta época en que reinan las declaraciones de veinte segundos, o un entorno mediático donde las ideas deben llevar las etiquetas de “liberal o conservador”. (...). Estos ciento treinta discursos constituyen una “bomba teológica de relojería” programada para estallar con resultados espectaculares en algún momento del Tercer Milenio; y cuando esto suceda, quizá en el siglo XXI, es muy posible que la Teología del Cuerpo sea considerada como un momento crítico no sólo de la Teología católica, sino de la historia del pensamiento moderno. Y la razón es ésta: hace trescientos cincuenta

años la filosofía occidental arrancó del sujeto humano al sujeto pensante, y Karol Wojtyła, filósofo, se tomó absolutamente en serio, como teólogo, la necesidad de analizar críticamente este giro antropológico hacia el sujeto pensante, y lo ha hecho insistiendo en que el sujeto humano siempre es sujeto encarnado, y que su encarnación es fundamental para entenderse a sí mismo, y para que pueda comprender su relación con Dios, con los demás y con el mundo". En esta concepción, el acto conyugal de ningún modo se equipara a un "remedio de la mala concupiscencia", sino a la capacidad que tiene la persona humana de amar desinteresadamente a los demás.

Bibliografía

KAROL WOJTYŁA, "Persona y acción" (1982).

KAROL WOJTYŁA, "Max Scheler y la ética cristiana" (1982).

KAROL WOJTYŁA, "Amor y responsabilidad" (1998).

KAROL WOJTYŁA, "Hombre y responsabilidad" (1998).

SANTO TOMÁS DE AQUINO, "Suma Teológica" (I-II y II-II).

PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA

Mtro. Carlos Lepe Pineda

UNIVERSIDAD ANÁHUAC - MÉXICO

Resumen

Esta comunicación quiere ofrecer una serie de reflexiones en torno a la función actual de la filosofía, particularmente desde una perspectiva personalista. Parte del principio de la centralidad de la persona para redescubrir el servicio que la filosofía ofrece al hombre y a la sociedad actual. Muestra cómo la filosofía ha perdido de vista sus grandes referentes: la persona humana, la realidad y la verdad. Sin estos ejes de su actividad, la filosofía se deshumaniza, se convierte en un diálogo sin referencia objetiva alguna y en un conocimiento caprichoso que no satisface el anhelo de saber. Por ello, apela a una ética de la filosofía, la cual surge del redescubrimiento del bien intrínseco que está llamada a tutelar.

Palabras clave

Persona - Ética de la filosofía - Verdad - Realidad - Centralidad

1. Introducción

La presente ponencia quiere avanzar en un proceso de reflexión crítica sobre la actividad filosófica misma. ¿Qué es hacer filosofía? ¿Cómo se hace filosofía hoy? ¿Cómo estamos llamados a hacer filosofía desde una perspectiva personalista?

Un cuestionamiento de este orden constituye lo que José Gaos (1987) ha llamado la “Filosofía de la Filosofía”. Se refiere a un preguntar filosófico sobre la filosofía misma. A este respecto, el maestro Gaos señala:

“El saber histórico de la filosofía nos muestra en ésta una realidad que entraña este contrasentido: a la idea que la filosofía tiene tradicionalmente de sí misma –a la filosofía de la filosofía vigente a lo largo de la historia de la filosofía- no resulta conforme la realidad histórica de la filosofía –la filosofía entraña una idea falsa de sí misma” (p. 56).

Detengámonos un momento en estas afirmaciones, a manera de introducción. Gaos llama la atención sobre la relación entre dos elementos: la noción de filosofía, por un lado, y su realidad histórica, por otro. Esto es, existe una distancia entre cómo entendemos la filosofía y cómo se ha hecho la filosofía a lo largo de la historia.

La idea de filosofía que tenemos actualmente cuenta con una fuente privilegiada, por no decir única: la historia de la filosofía. Para entender qué es filosofía estudiamos la historia de la filosofía. Ahora bien, quiero destacar inmediatamente que la historiografía filosófica está fundada sobre una falacia: la falacia de la “originalidad”. Pareciera que, para ocupar un sitio de honor en la historia de la filosofía, de cara a los siglos posteriores, el primer requisito es ser original. Tan original como Tales de Mileto, Sócrates, Platón o Aristóteles; como Hegel o Kant, aparentemente luminarias únicas que, casi de la nada, produjeron su obra filosófica como aportaciones *originales* a la reflexión filosófica. Nada más alejado de la realidad. La historia de la filosofía es una simplificación supina de unos tres milenios de actividad filosófica, que se quiere reducir a unas pocas decenas de nombres⁴⁴. Pero resulta imprescindible reconocer que esta es una estrategia historiográfica,

44 Basta con realizar un ejercicio sencillo para captar que esta afirmación es verdadera. Sugiero al lector escribir, en una hoja de papel, los nombres de todos los filósofos que

no una historia que pudiese hacer justicia a tantos filósofos como han existido, no sólo en Europa, sino en América Latina y en otras latitudes de nuestro planeta. En definitiva, quiero dejar planteada, de manera inicial, que es necesaria una crítica personalista a la historiografía vigente de la filosofía. Las vanas preocupaciones sobre si somos filósofos o sólo estudiosos de la filosofía tienen aquí su origen. Del mismo modo, el desprecio por una pléyade de pensadores que no han logrado el caprichoso reconocimiento dentro de las historias de la filosofía no es motivo para olvidarlos, para dejar de leerlos, de dialogar con ellos y de hacer propias sus reflexiones en torno a problemas lacerantes, relevantes, urgentes, vivos.

2. Desde la centralidad de la persona

Antes de avanzar sobre la reflexión hasta aquí planteada, quisiera establecer una premisa más. Se trata del principio de la centralidad de la persona humana. Percibo que la centralidad de la persona podría predicarse como una consecuencia de la dignidad humana. Creo que es una posibilidad. En efecto, si la dignidad de la persona se refiere al valor infinito e intrínseco que es propio de cada ser humano, de esta consideración se sigue la noción de centralidad de la persona: toda realidad no humana debe estar al servicio de la persona, tiene en ella su centro y su verdadero fin.

Al hablar de la empresa, Carlos Llano (1997) lo señala con brillante brevedad: “Siendo la organización o empresa una comunidad de profunda personificación, como hemos visto, cualquier actividad suya ha de implicar el desarrollo de las personas: la persona es el constitutivo, el arranque y el fin de la organización” (p. 73).

De este modo, la centralidad de la persona humana nos muestra con claridad que, por ejemplo, el derecho, la economía, la administración, la psicología y la enorme variedad de ciencias y disciplinas; y del mismo modo, que la preocupación por el medio ambiente, los proyectos empresariales y las plataformas políticas, entre muchos otros elementos posibles, todos ellos, deben estar al servicio de la persona humana. La persona debe ser su referente y el fin de su actividad.

En este orden de ideas, nos preguntamos: ¿es la persona humana el fin de la filosofía hoy día? ¿Es la persona humana el referente último de nuestros esfuerzos reflexivos? Si me apuran a enunciar una respuesta, debo decir que esto no es así, especialmente si consideramos el más amplio espectro filosófico de nuestro tiempo.

Exploremos, en este punto, la autocomprensión del filósofo actual. Recordemos, inicialmente, lo que hemos dicho más arriba: el filósofo es formado con base en una pobre y limitada historiografía de la filosofía, que falsea la dinámica del pensamiento y que, por ende, convence al estudiante, desde sus inicios, que para ser verdaderamente filósofo es necesario ser radicalmente original. Dado que esta es una empresa inalcanzable, el filósofo duda en nombrarse tal. Por consecuencia, reduce los alcances de su autoimagen y, modestamente, se hace llamar “profesor de filosofía”, “estudioso de la filosofía” o acaso “amante de la filosofía”. Autonombrarse “filósofo” resultaría excesivo, por supuesto.

Así, comenzamos a explicarnos lo que suele suceder a muchos estudiosos de la filosofía. Desesperados por no alcanzar las que se han presentado como las más altas cumbres filosóficas, dedican sus lecturas, su vida y su reflexión a un limitado tema, a una corriente filosófica, a un autor. No tenemos filósofos, tenemos marxistólogos, habermasiólogos, vattimólogos y, de esta manera, un conjunto de personas que consideran inalcanzable el ideal de *hacer filosofía* y se conforman con hablar de la filosofía, de las obras filosóficas y de los filósofos.

3. La realidad

En este punto quiero recordar lo que señala Enrique Dussel (1989) -con quien comparto pocas convicciones filosóficas, además de ésta-

“La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no filosófico: la realidad” (p. 13).

Volvamos a nuestras preguntas: ¿es la filosofía un diálogo hermético entre los filósofos? ¿La filosofía es exclusivamente del interés de los filósofos o existe un destinatario distinto? Todavía más, ¿la filosofía debe hablar exclusivamente de los filósofos, de sus textos y de sus glossadores, o podría hablar de algo más?

Comencemos por la primera pregunta. Si la filosofía es un diálogo hermético entre filósofos, entonces tienen razón todos los que piensan que la filosofía, y seguramente las humanidades en bloque, debieran desaparecer de todos los niveles de estudio. En efecto, ¿qué sentido tiene aprender el significado del *Dasein*, la diferencia entre *a priori* y *a posteriori* en el pensamiento kantiano o los alcances del Espíritu en Hegel, si estamos hablando solamente de un lenguaje que se resuelve en el marco de una obra y que nada tiene que ver con *mi vida*?

Seamos honestos. Este fenómeno podría repetirse en el caso de todas las disciplinas: el derecho que sólo se refiere al derecho y no a la realidad. La economía que se resuelve en un conciliábulo de expertos que hablan un lenguaje incomprensible y que olvidan su espacio geográfico y su momento histórico: es decir, su realidad. Así también con la administración, la psicología, la misma medicina; la historia, la sociología y el resto de las ciencias y disciplinas vigentes en nuestra era. Hemos olvidado la realidad.

No podrían ser más actuales las palabras de Jacques Maritain:

“Los jóvenes salían de sus estudios filosóficos instruidos e inteligentes, pero sin confianza en las ideas si no era como instrumentos de retórica, y perfectamente desarmados para las luchas del espíritu y para los conflictos del mundo” (Burgos, 2012, p. 17).

Cuán diferente es esta penosa realidad contra el alto ideal que nos comunica García Morente en sus célebres *Lecciones preliminares de filosofía* (1985):

“... la disposición de ánimo para filosofar debe consistir esencialmente en percibir y sentir por dondequiera, en el mundo de la realidad sensible, como en el mundo de los objetos ideales, problemas, misterios; admirarse de todo; sentir lo profundamente arcano y misterioso de todo eso; plantarse ante el universo y el propio ser humano con un sentimiento de estupefacción, de admiración, de curiosidad insaciable, como el niño que no entiende nada y para quien todo es un problema” (pp. 24-25).

Así, respondamos la tercera pregunta. El acceso a los filósofos y a los textos filosóficos, dice Dussel, es una propedéutica necesaria. Sin lugar a dudas hay que leer a los filósofos, hay que recibir guía para entender adecuadamente a los filósofos, hay que ensayar comprender mejor sus términos y el modo como los usaron. También, hay que esforzarnos por mostrar sus alcances y límites. Pero hay que salir del diálogo intrafilosófico para poder servir verdaderamente a la persona. Hay que mirar a la persona y a la realidad para elaborar un discurso filosófico pertinente, que interpele, que ilumine y que ofrezca esperanza.

Arturo Andrés Roig (1981) lo expresa de la siguiente manera:

“La filosofía, tal como la entendemos, no se compagina pues, con la vieja categoría clásica del saber contemplativo y desinteresado, ni con

la noción de objetividad que le acompañaba y pretende cumplir una función social desde una conciencia crítica de nuevo sentido” (p. 11).

Podría ser que la cita de Roig levante alguna sospecha, dada la filiación del autor. Por ello, quiero ofrecer inmediatamente a continuación unas palabras de Juan Manuel Burgos (2012), quien nos recuerda que el personalismo nace como una tercera opción, en una época de polarización social mundial:

“Por otro lado, esa respuesta, aunque fuera teórica en su origen, debía estar estructurada de tal manera que permitiera una mediación social para facilitar la elaboración de propuestas de acción. La presión del individualismo y de los colectivismos no dejaba espacio para una teoría meramente especulativa. La sociedad necesitaba una teoría con una estructura interna tal que permitiese la elaboración de un proyecto social alternativo al individualismo y al colectivismo” (p. 47).

4. Filosofía centrada en la persona

Todo lo anterior se resuelve en un proyecto de desarrollar una filosofía centrada en la persona. El objeto de la filosofía no es la filosofía: es la realidad y, particularmente, es la realidad radical de este mundo, que se llama persona.

Hagamos, en este punto, una pequeña síntesis de lo dicho hasta aquí. En primer lugar, hemos dicho que la historiografía de la filosofía induce a un error de comprensión de lo que es filosofía, subrayando un aspecto caprichoso que llamamos “originalidad”. Del mismo modo, establecimos que la filosofía no puede perder de vista la centralidad de la persona humana: todo el universo no humano debe estar al servicio de la persona. En este marco, hemos afirmado que la filosofía no existe para servirse a sí misma, ni para la autocontemplación de sus obras y

de su historia. Al contrario, hemos dicho que la filosofía tiene un referente fundamental: la realidad; este es su objeto de estudio y el núcleo de su discurso.

Isamel Quiles (1984) lo señala con particular fortuna, al establecer las premisas para su filosofía de la educación personalista:

“Toda teoría de la educación se funda en una concepción del hombre, en una antropología filosófica. Pero en la definición de la educación no debe necesariamente incluirse cuál es el ser o naturaleza del hombre ... Ello será el resultado de un análisis de la realidad del *sujeto* de la educación, no *a priori*, sino según los *datos de la experiencia vivida*, concreta y existencial del ser humano. Creemos que esta es la manera adecuada de trabajar sin presupuestos” (p. 15).

De este modo, habría que preguntarnos hasta qué punto estamos haciendo esto hoy día. Como filósofos, cuánto somos capaces de hacer significativa la filosofía al hombre común. Qué tan convencidos estamos de que las afirmaciones filosóficas son verdaderamente relevantes para el hombre común: para el joven y el viejo, para el hombre y la mujer, para el intelectual y el ignorante. ¿Cómo comunicar suficientemente la pertinencia y la importancia de la filosofía en un mundo que está atravesado de relativismo epistemológico y moral, de cientificismo ramplón, de una pobrísima visión política, centrada en muros e identidades superficiales? De otro modo, ¿cómo responder a estos grandes retos desde la filosofía, la cual es prácticamente la única disciplina que puede arrojar luz en estas oscuridades?

Con singular apremio, Julián Marías (s.a.) nos recuerda que, para la persona humana,

“... propiamente hablando, ni siquiera las necesidades le son dadas, sino también propuestas, quiero decir puestas ante su pretensión. Lo

único que al hombre le es dado es su vida, y ésta como *quehacer*; y todo lo que en ella es *vida* tiene que hacerlo el hombre” (p. 263).

¿Qué aporta la filosofía a esta tarea que es la existencia misma de la persona, de cada persona, de todas las personas?

5. Una ética de la filosofía

Creo que, llegados a este punto, es necesario recordar un hecho sorprendente. La inmensa mayoría de los programas de estudio universitario incorporan una asignatura de ética. Ética del comunicólogo. Ética del historiador. Ética del diseñador. Sin embargo, no he encontrado, hasta la fecha, un solo programa de estudios de filosofía que integre esta materia y en la que se enseñe la ética del filósofo. Supongo que el racional de una situación así se explicaría, al menos en principio, por el hecho de que el filósofo será experto en las éticas de la historia de la filosofía y se consideraría innecesario un estudio particular de la ética del filósofo. Creo que este es un craso error.

Toda disciplina tutela un bien intrínseco a la misma. El bien intrínseco se refiere a aquella aportación concreta que, centrada en la persona, una disciplina ofrece. Ofrezcamos un ejemplo: el derecho. El bien intrínseco del derecho no son las leyes. Tampoco son los procesos jurídicos. Si reflexionamos lo suficiente descubriremos que el bien intrínseco del derecho es la justicia. El derecho, aunque lo olviden las Facultades de Leyes, busca la justicia o, de otro modo, se corrompe en un servicio a cualquier otro fin, pero que no constituye su propia naturaleza y su centro.

Reflexionemos. ¿Cuál es el bien intrínseco de la filosofía? ¿Cuál es la aportación que hace la filosofía, centrada en la persona, al ser humano y al mundo? ¿Qué es lo que han buscado todos los filósofos, hasta la fecha, en el fondo de todas sus reflexiones y argumentos? Si lo

pensamos detenidamente, encontraremos que el bien intrínseco de la filosofía es la verdad. Los filósofos servimos a las personas buscando la verdad y comunicando la verdad conocida.

Del mismo modo, una ética de la filosofía debe ser una ética del servicio a la verdad.

Ahora pensemos en nuestro momento actual. Realmente priva, en la mente de las personas, una postura subjetivista, una posición relativista, un sociologismo exacerbado y una visión, en muchas ocasiones, egoísta de la existencia. ¿Qué tiene que decir la filosofía al respecto? ¿Es que la palabra filosófica está muerta y constituye un divertimento de expertos? Todo lo contrario, estoy convencido, porque lo he experimentado con muy diversos públicos, que la filosofía puede orientar, enriquecer, iluminar la existencia de los demás, desde la sincera búsqueda de la verdad y, si me apuran un poco, también diré que desde la búsqueda del bien.

En definitiva, considero que el destinatario último de la filosofía no son los filósofos, sino la humanidad entera. Esto plantea el reto de conocer la verdad y comunicarla de manera accesible. Creo que una ética del filósofo debiera implicar el deber de ser riguroso y exigente en la reflexión, así como suave y claro en la comunicación. Estoy convencido de que es válido escribir textos con enorme rigor y complejidad, dirigidos a los interlocutores de mayor calado en el espectro filosófico de la actualidad. Pero, tan importante como lo anterior, es escribir para el gran público. Acercar a los lectores en general, de una forma accesible, no sólo a la historia de la filosofía, sino a los grandes tratados filosóficos y a los problemas de vanguardia, a las preguntas acuciantes que no pueden dejar indiferente a nadie, por ejemplo, en torno a la verdad, al bien y al modo de vivir una vida valiosa.

Cierro esta ponencia con unas líneas de nuestro querido Juan Manuel Burgos (2018), quien afirma sin ambages: "... podemos también interrogarnos sobre temas más cercanos y accesibles: el bien y el mal, la libertad, la persona, el valor de la ciencia, la verdad. Este es

el terreno propio de la filosofía, en el que puede realizar su principal y mayor contribución: la estructuración primera del sentido con una carga de absoluto” (pp. 112-113).

Bibliografía

- BURGOS, Juan Manuel. (2012) *Introducción al personalismo*. España: Palabra.
- , (2018) *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*. España: RIALP.
- DUSSEL, Enrique. (1989) *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- GAOS, José. (1987) *Obras completas. VII. Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. México: UNAM.
- GARCÍA MORENTE, Manuel. (1985) *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa. Colección “Sepan cuantos...” No. 164.
- LLANO, Carlos. (1997) *Dilemas éticos de la empresa contemporánea*. México: FCE.
- MARÍAS, Julián. (s.a) *Introducción a la filosofía*. España: Revista de Occidente.
- QUILES, Ismael. (1984) *Filosofía de la educación personalista*. Argentina: Depalma.
- ROIG, Arturo Andrés. (1981) *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM.

APORTES PARA CONFRONTAR LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT DESDE EL PENSAMIENTO DE ROMANO GUARDINI

José Luis Caterina

SEMINARIO ARQUIDIOCESANO “SAN CARLOS BORROMEIO”

Resumen

El presente trabajo expone ideas de relevancia jurídica y política de Michel Foucault y las confronta con el pensamiento personalista de Romano Guardini. Se abordan así cuestiones tales como: la crisis de la Modernidad y de sus ideologías, el rol del Derecho, el sentido de la verdad, las posibilidades del conocimiento y, finalmente, la resignificación de la idea misma de poder. Y todo ello con el fin de presentar, principalmente en el ámbito terciario y universitario, un marco de pensamiento respetuoso de la persona humana en toda su dimensión, y una idea positiva de poder como herramienta para el bien común.

Palabras clave

Romano Guardini – Michel Foucault – Verdad – Poder – Derecho

1. Dos profetas, dos tradiciones

En un sentido metafórico, Guardini y Foucault son profetas, porque muchas veces sus obras son anuncio o previsión de lo que podrá acontecer. Pero debemos aclarar que se trata de profetas de tradiciones muy diferentes. Porque en ellos resucita y encarna el duelo eterno entre dos

formas de pensar el poder (y con él, la filosofía, la historia, la política, la moral...).

Foucault combatiendo hasta la más mínima esencia y Guardini anclando cada una de sus ideas en lo Absoluto, figuran un conflicto que renace con cada generación.

Con Guardini retomamos ideas de Platón, de Aristóteles, de Santo Tomás de Aquino. Foucault, en cambio, reivindica a los sofistas, no pocas cosas toma de Kant –aun a pesar de las críticas que contra su sistema plantea– y encuentra su mayor fuente de inspiración en el Nietzsche más radical.

No olvidemos que, más allá de la cuna estructuralista en la que fue concebida la filosofía de Foucault (y que por lo general se lo defina como estructuralista o, todavía más, como post-estructuralista), en su análisis del poder Nietzsche adquiere una importancia fundamental; y se ha dicho que para este último “el ser no es otra cosa que Voluntad de Poder, una cambiante constelación de fuerzas que pugnan entre sí para asegurarse la dominación.” (Nietzsche, 2001, p. 13).

A primera vista, la contraposición entre Michel Foucault y Romano Guardini es total y, en apariencia, definitiva. Sin embargo, Guardini, tal como adelantamos, da una importancia muy grande al poder, incluso bajo la misma expresión de “voluntad de dominio”:

“Si se examinan los motivos de que brota la acción de los hombres y el juego de las fuerzas que determinan las decisiones históricas, se ve actuar por doquier una voluntad fundamental: la voluntad de dominio. La grandeza y la tragedia, la alegría y el sufrimiento del hombre hunden aquí profundamente sus raíces. Poder dominar es el destino esencial que le fue dado al hombre al ser creado. Tener derecho a dominar es una concepción divina. Deber dominar es una misión.” (Guardini, 1963, p. 217).

Por lo tanto, en Foucault y en Guardini el poder es claramente reivindicado como objeto de estudio. Además, este estudio del poder, que emprenden desde distintas orillas del pensamiento, ya no enfoca su mirada en las cumbres del Estado, cuando ésta era la perspectiva típicamente *moderna* sobre el poder. Ahora, con Foucault –pero también con Guardini–, el gobierno es postergado y se vuelve la mirada sobre el sujeto.⁴⁵

Como en el siglo XIX, en el siglo XX también se buscó más la esencia del *poder político estatal* que el sentido del poder en sí. De cualquier manera, esa tendencia comienza a perder fuerzas y el estudio del poder ahora se abaja a las personas individuales: la voluntad de dominio está, antes que en el Estado, en (o sobre) cada uno de nosotros.

Foucault atribuirá el origen de esta nueva percepción a Nietzsche, e intentará continuar sus pasos. A partir de esa idea intentará, por todos los medios, diseccionar al poder.

A su vez, si el sujeto cobra nueva importancia y el Estado pasa a un segundo plano, la reflexión se vuelve menos pragmática y más filosófica; al menos en una primera aproximación al fenómeno del *dominio*. Y, desde el punto de vista estrictamente filosófico, Foucault y Guardini comparten, sobre todo, diferencias.

En el debate que sirvió de cierre al ciclo de conferencias dado por Foucault en Brasil, titulado “*La verdad y las formas jurídicas*”, éste manifiesta que:

45 Guardini se centra en la persona y Foucault en lo que se denominan “las tecnologías de poder”. Sobre este punto, Rabinow y Dreyfus han afirmado en lo concerniente a Foucault que “Parte de la genialidad –y de la dificultad– de las obras de Foucault consiste en su rechazo sistemático a aceptar las categorías sociológicas usuales. La política tecnológica del cuerpo –el entrecruzamiento de relaciones de poder y de conocimiento en el cuerpo– no puede fundarse en una sola institución ni en un solo aparato de poder, esto es, en el Estado. Aunque éste se ve crecientemente involucrado con lo que se refiere a los análisis institucionales, su foco no está jamás en las instituciones *per se*, sino en el crecimiento de las tecnologías de poder” DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul, op. cit., p. 142.

“me parece muy importante la lucha entre Sócrates y los sofistas. Para Sócrates no vale la pena hablar si no es para decir la verdad. Para los sofistas, hablar, discutir y procurar conseguir la victoria a cualquier precio, valiéndose hasta de las astucias más groseras, es importante porque para ellos la práctica del discurso no está dissociada del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, es arriesgar el propio poder, atreverse a conseguirlo o perderlo todo. Allí hay algo muy interesante que el socratismo y el platonismo alejaron completamente: el hablar, el logos que sólo es un ejercicio de la memoria. Este pasaje del poder a la memoria es algo muy importante.” (Foucault, 2008, p. 164)

A diferencia del francés, Guardini rescata y elogia a Sócrates. Cuando piensa en él, habla de “la figura del hombre que ha influido como ningún otro en la imagen occidental del hombre determinado por el espíritu: Sócrates” (Guardini, *La realidad humana del Señor*, 1989, p. 33)⁴⁶. Ni noble ni rico, Sócrates se hace un lugar en la historia por mérito propio, motivado por “una exigencia irreprimible de verdad” (Guardini, *La realidad humana del Señor*, 1989, p. 33) con la cual Guardini no puede sino sentirse plenamente identificado, sumado a su manifiesto “dominio sobre los jóvenes” (Guardini, *La realidad humana del Señor*, 1989, p. 33). Además, “es piadoso, está lleno de la conciencia elemental de la guía divina” (Guardini, *La realidad humana del Señor*, 1989, p. 33).

Por esto es por lo que decimos que Guardini y Foucault actualizan una discusión siempre viva en la historia del pensamiento: Sócrates y los sofistas, como San Agustín y Nietzsche, todos tienen su defensor en el siglo XX y nos interpelan a tomar partido.

Lo dicho sobre Sócrates y los sofistas es solamente un ejemplo. Pero guarda en su interior la idea que cada uno de ellos dos tiene sobre

46 No es extraño encontrar en Guardini elogiosas referencias a Sócrates, como filósofo y como hombre entregado a la verdad.

la *verdad* que, por otra parte, es un tema central en el pensamiento de ambos⁴⁷.

2. Poder y saber

Cuando Foucault habla de *poder-saber*, quiere mostrarlos como dos caras de una misma moneda, porque “por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder” (Foucault, 2008, p. 61): poder y saber se construyen mutuamente, se retroalimentan, se abrazan, se protegen. Pero, a partir de esa misma expresión, podría pensarse algo diferente: que el saber quizá no es más que un mero *medio* para el poder, y nada más. En consecuencia, sostiene que hay que dejar de lado ese “mito” –iniciado por Platón y que dominó Occidente– que nos habría hecho creer que “la verdad nunca pertenece al poder político” (Foucault, 2008, p. 61); y hay que acabar con él, insiste Foucault, precisamente porque la cuestión es exactamente al revés: en la política está lo único que de verdadero podremos hallar, porque “el poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste” (Foucault, 2008, p. 61). Dicho de otro modo, el saber es como el *know how* del poder, y fabrica lo que se entienda luego por *verdad*. El saber es solamente funcional al poder (¡y poder político!), que se aprovecha de aquel para “armar” la *verdad*.

En terminante oposición, Guardini sigue el camino inverso: son el conocimiento y el saber los que apuntan a la verdad, y se irán legitimando cuanto más se acerquen a ella que, en última instancia, es Dios.

⁴⁷ La *verdad* en Guardini es el correlato con lo real que descansa al fin de cuentas en Dios. En Foucault, la verdad es el discurso *del* más fuerte... o bien podría llegar a ser, sin más, el discurso más fuerte. Por poner un ejemplo, los movimientos que pregonan la ideología de género (también llamada “perspectiva de género”) han tomado buena nota de esta idea foucaultiana: si fortalecen e imponen su discurso, triunfarán, y el contenido de su discurso se convertirá en lo verdadero.

Por su parte, el poder como derecho-deber de dominar dado por Dios a los hombres no se realiza sino a través de un ejercicio consciente e inteligente ;pero también responsable!

En Foucault quien tiene poder dicta la verdad. En Guardini el que ostenta poder es sólo un administrador que debe tratar de obrar conforme a la Verdad que le confirió esa posibilidad de dominio; y siempre con miras al *bien común*, al bien de todos.

3. Conocimiento, verdad y poder

En este apartado, comenzamos con una opinión de Romano Guardini, para quien tratar de *conocer* no es otra cosa que buscar la verdad. La verdad es otra de las ideas recurrentes en el pensamiento de Guardini, tal como lo fuera mucho antes en San Agustín. La verdad es el sentido último y la obligación más estricta; pero sin perder su validez objetiva. Esa verdad se vuelve *determinación* del ser y posibilita el conocimiento. Como Platón, la relación entre realidad y norma se vuelve *Idea* y adquiere el carácter de verdadero.

No obstante, esta concepción no es la preponderante durante la Modernidad:

“El concepto de conocimiento de la Modernidad aspira a lo puramente *noético*, hasta el grado más alto posible de desprendimiento de todo ser, exactamente como su concepto de moral se hace puramente ético, desasiéndose del orden de las cosas [sic]. En cambio, el concepto agustiniano de conocimiento (al igual que el antiguo y el medieval), está referido al ser” (Guardini, La conversión de San Agustín, 2007, p. 73).

En efecto, con Foucault vemos ese pensamiento “puramente *noético*” llevado hasta el extremo más absoluto:

“El conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamientos, sin formas, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley” (Foucault, 2008, p. 23). Incluso más: el conocimiento “es contranatural” (Foucault, 2008, p. 22).

Por tal motivo, entre el conocimiento y la naturaleza no hay una relación de continuidad sino de “lucha” y, en consecuencia, “el conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas” (Foucault, 2008, p. 24). Si la tradición filosófica occidental creía conocer realmente era sólo porque había un elemento que le permitió a la filosofía autoconvencerse de ello: Dios.

“¿Qué era lo que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Quién sino Dios garantizaba esto en la filosofía occidental? Ciertamente, desde Descartes, para no ir más allá, y aun en Kant, Dios es ese principio que asegura la existencia de una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer” (Foucault, 2008, p. 24)

Este es el pensamiento relativista e irreligioso que sin problemas encarna Foucault. La ruptura entre el conocimiento y la teología explica Foucault, recién se da con Nietzsche⁴⁸. Pero apartar a Dios del conocimiento, razona el filósofo francés, lleva a terminar con la unidad en el hombre, dejando todo librado a *relaciones de dominación*.

El conocimiento, en realidad, no es más que un conjunto de relaciones de poder.

48 Transcribe aquí Foucault citas de Nietzsche donde se pregunta –en *La gaya ciencia*– cuándo conseguirá el hombre “desdivinizar completamente a la naturaleza” y dejar de someterse a la oscuridad que le generan “las sombras de Dios”.

“En segundo lugar diría que, si es verdad que entre el conocimiento y los instintos –todo lo que hace, todo lo que trama el animal humano– hay solamente ruptura, relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder, quien desaparece entonces no es Dios, sino el sujeto en su unidad y soberanía”. (Foucault, 2008, p. 25).

El hombre establece con el objeto de conocimiento sólo una *relación de dominación*, un *sistema precario de poder* (Foucault, 2008, p. 27). Foucault explica que Nietzsche rompe con esa tradición caracterizada por el logocentrismo que nace con Platón y que tiene uno de sus exponentes más exagerados en Spinoza.

“La filosofía occidental –y esta vez no es preciso que nos refiramos a Descartes, sino que podemos remontarnos a Platón– siempre caracterizó su conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión. Se entiende por qué se refiere Nietzsche a Spinoza; de todos los filósofos occidentales Spinoza fue quien llevó más lejos esta concepción del conocimiento como adecuación, beatitud y unidad.” (Foucault, 2008, p. 28)

Pero esta concepción del conocimiento no sólo aparta a Dios, sino que es un duro golpe para la filosofía en general: ahora, si realmente quisiéramos “conocer” lo más conveniente sería dejar de lado la filosofía y dedicarnos a la política. Después de todo, el conocimiento es exclusivamente una cuestión de fuerza.

No crean que exageramos. La cínica conclusión de Foucault está condensada en este párrafo, donde con toda naturalidad afirma:

“Sin embargo, si quisiéramos saber qué cosa es el conocimiento, no hemos de aproximarnos a él desde la forma de vida, de existencia ascética características del filósofo. Para saber qué es, para conocer

realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos, sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder” (Foucault, 2008, p. 28).

Por distintos motivos y a través de diferentes caminos, Foucault – con toda su erudición y formación filosófica– no supera para la Ciencia Política en este aspecto el estado de amoralismo al que arrojara Maquiavelo a esta disciplina científica.

Pero es más grave: Maquiavelo tenía como única meta pensar cómo hacer para que el Príncipe alcanzara posiciones de mando y supiera retener su poder y, desde esa perspectiva, la apología de un poder político sin límites -ni materiales ni morales- resulta más comprensible que en el caso de Foucault, porque éste no piensa solamente las relaciones de mando-obediencia, sino toda forma de *conocimiento* en términos de dominación, lucha o poder. Con ello, Foucault hace lo impensable: se convierte en una especie de caballo de Troya de la *real-politik* en el seno de la Filosofía Política para hacerla arder desde dentro.

Todo el esfuerzo de Guardini a finales de la Modernidad por dar apoyatura filosófica y teológica al poder y su ejercicio, encuentra su antinomia más absoluta en la transposición de valores que Foucault emprende. Guardini, si bien avala a la política como actividad noble y exhorta a que los hombres -y especialmente los jóvenes- participen decididamente en ella, la enmarca en una filosofía que la ilumina y orienta. A su vez, Guardini sostiene a la filosofía en el marco más amplio de la teología; mientras que Foucault abre desde dentro las puertas de la filosofía para dejarla invadir por una política omnisciente e insaciable.

4. El poder, hacia un nuevo paradigma

Quizás lo que más famoso ha hecho a Foucault ha sido su novedosa concepción del poder. Como dijimos, al igual que Guardini deja de concentrarse en el Estado para mirar el poder desde los individuos. Sucedió que, con el correr de los años, Foucault va descubriendo que las formas clásicas de explicar el poder no satisfacen sus pretensiones investigativas.

Todas esas formas le resultan categorías caducas:

“Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética, del poder que ha sido curiosamente compartida... Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1992, p. 182).

Esa forma de ver al poder debe cambiar, porque el poder

“no está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular [...]. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos.” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1992, p. 144)

Por esa razón, cuando escribe el primer volumen de su Historia de la Sexualidad, titulado *La voluntad de saber*, que es la obra donde, a través del develamiento de los mecanismos de represión del sexo, comienza a tejer su singular concepción de poder, dirá:

“La apuesta de las investigaciones que seguirán consiste en avanzar menos hacia una *teoría* que hacia una *analítica* del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo. Pero creo que tal analítica no puede constituirse sino a condición de hacer tabla rasa y de liberarse de cierta representación del poder, la que yo llamaría –enseguida se verá porqué– *jurídico-discursiva*” (Foucault, Historia de la sexualidad. T I: La Voluntad de Saber, 2006, p. 100).

Explica que

“el análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación... [sino] la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización.” (Foucault, Historia de la sexualidad. T I: La Voluntad de Saber, 2006, p. 112)

Este cambio tan radical traerá aparejada una primera y crucial diferencia: la “*omnipresencia del poder*”. Al afirmar que el poder no está en el Estado sino en las relaciones que atraviesan a los individuos, es dable inferir que entonces está en todas partes.

Efectivamente, la conclusión de Foucault no se aleja de ello y aclara: “El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes”; y enseguida agrega que “Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura,

no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, Historia de la sexualidad. T I: La Voluntad de Saber, 2006, p. 113).

Esta *situación estratégica* que es el poder no se adquiere, pero se ejerce y sus relaciones son inmanentes y no exteriores a los demás tipos de relaciones (económicas, productivas, de conocimiento, sexuales, etc.). El poder “viene de abajo” pero no conforma –en contra de Marx– una conexión binaria de “dominadores y dominados”⁴⁹.

Entendida de esta manera, tan “nominalista”, la idea de poder se vuelve mucho más etérea que la concepción guardiniana de poder pensada como energía y voluntad.

En Foucault esa energía no parte de uno mismo, sino que, sobre todo, lo atraviesa. Y, en consecuencia, las posibilidades de reconocer voluntad en el agente y, asimismo, de exigirle responsabilidad, quedan severamente mutiladas.

En Foucault el poder está transitando entre los individuos –aunque sus efectos marquen sus cuerpos–, pero el hombre parece no poder aprehenderlo jamás, queda las más de las veces como sujeto pasivo del poder; mientras que en Guardini el poder parte del hombre, de cada hombre, sin perjuicio de que se ejerza a través de mecanismos que cada día favorecen más y más el anonimato de quien realiza ese ejercicio⁵⁰.

Pero lo central es que el poder, en Guardini, no se aleja del hombre. Todavía más: la capacidad de ejercer el poder, para Guardini, es constitutiva de la idea misma de hombre, y por eso lo define –sí, al hombre– como *capacidad de dominio*. “Y si, apoyándonos en el Génesis, definimos la esencia del hombre como capacidad de dominio del mundo (Gn. 1,26), entonces el crecimiento del poder representa

49 Cfr. con Foucault, M.: Historia de la sexualidad. T. I: La voluntad de saber, pp. 114 y ss.

50 Cfr. con GUARDINI, en *El poder*, quien reconoce que “el ejercicio del poder se hace de día en día más anónimo”, op. cit., p. 173.

un progreso hacia una más completa autorrealización del hombre.” (Guardini, *Europa. tarea y realidad*, 1981, p. 17)

Cree Foucault que

“dentro del campo de las relaciones de fuerza hay que analizar los mecanismos de poder. Así se escapará del sistema Soberano-Ley que tanto tiempo fascinó al pensamiento político. Y, si es verdad que Maquiavelo fue uno de los pocos –y sin duda residía en eso el escándalo de su ‘cinismo’– en pensar el poder del príncipe en términos de relaciones de fuerza, quizá haya que dar un paso más, dejar de lado el personaje del Príncipe y descifrar los mecanismos del poder a partir de una estrategia inmanente en las relaciones de fuerza” (Foucault, *Historia de la sexualidad. T I: La Voluntad de Saber*, 2006, p. 118).

Adviértase que no importa la ley o el soberano que determinaron la fuerza a ejercer o que dispusieron tal o cual medida, importa la violencia ejercida efectivamente y en el caso concreto.

Muy alejado todo esto de lo que pensaba Romano Guardini, quien sí veía en el poder un atributo del hombre. Es más, el poder constituye un derecho y un deber; una potencialidad hecha acto en cada acción e incluso en cada omisión. No estaría mal descifrar los mecanismos institucionales que median en los actos de poder, pero para Guardini el poder no se reduce a ellos y menos a meras relaciones estratégicas de fuerza, por muy elaboradas o intensas que éstas sean.

La mirada de Guardini es más comprensiva y todavía más abarcativa que la ambiciosa analítica de Foucault.

En Guardini, los elementos del poder son dos: por una parte, una energía capaz de transformar la realidad. Por otra, una conciencia que esté operando dentro de esa energía, una voluntad que dote de fines esa energía⁵¹. Hay poder cuando hay iniciativa y una capacidad de decisión. Por eso ni un rayo ni una ley podrán tener “poder”. El rayo tendrá

51 Guardini habla de “energías”, en plural.

su energía. La ley podrá tener “validez”. Pero ni uno ni otro tendrán poder. En síntesis, el poder presupone el espíritu⁵². Por tal motivo, solo se realiza auténticamente cuando el hombre toma conciencia de él y lo ejerce con responsabilidad⁵³.

Expresado de un modo sintético, ese es el planteo filosófico de Guardini acerca del poder, pero este análisis va unido de un acercamiento teológico donde el sacerdote explica que todo el Génesis da testimonio del primer derecho-deber del hombre: dominar. Dominar la naturaleza y dominarse a sí mismo.

De esta manera, la facultad de dominio se convierte en la semejanza natural del hombre con Dios⁵⁴, lo cual no debe de ningún modo llevar a absolutizar el poder humano, sino todo lo contrario, porque el hombre “no tiene el poder como un derecho propio, autónomo, sino como un feudo”.

No obstante, el mensaje teológico no puede terminar en el Antiguo Testamento. Su consumación se da con Cristo, quien viene al mundo en su *kenosis*, o sea *vaciado* de atributos divinos, habiendo renunciado voluntariamente a sus derechos de privilegios divinos al aceptar humildemente el estado humano de la encarnación (Fil. 2, 6-7). Así, toda la vida de Jesús, según Guardini, es una constante transposición del poder en *humildad*, y todo por obediencia al Padre (“se abajó, obedeciendo hasta la muerte”, dirá San Pablo –Fil. 2, 8–). De la unión del poder que se tiene con la *obediencia* que se debe, surgirá la esencia y el sentido último del poder: el servicio.

Lamentablemente, aquí Foucault y Guardini son irreconciliables, porque Guardini deduce el sentido último del poder en la humildad, a la que considera una virtud de fuerza –dirá– y no de debilidad. Pero compartir este postulado es impensable para Foucault, ligado fuertemente a Nietzsche, que fuera uno de los que más denigrara esta virtud

52 Cfr. con GUARDINI, Romano, *El poder*, en Obras de Romano Guardini, T. 1, p. 171.

53 *Ibid.*, p. 172.

54 Cfr. con GUARDINI, Romano, *El poder, op.cit.*, T. 1, p. 182.

en la Modernidad, vaciándola de su contenido original y ubicándola como causa y consecuencia de la “moral de los esclavos”.

“Esta palabra [hace referencia a la palabra *humildad*] se ha convertido en sinónimo de debilidad y de pobreza vital, de cobardía en las exigencias de la existencia y de falta de magnanimidad; en una palabra: en compendio de todo lo que Nietzsche denomina decadencia y moral de esclavos. De este modo se pierde completamente el sentido de este fenómeno” (Guardini, *El poder*, 1963, p. 190)

Por lo tanto, si durante el siglo XX Foucault y Guardini buscaron un nuevo o renovado paradigma de poder, no cabe concluir, sino que el resultado fue el bosquejo de dos concepciones de poder radicalmente distintas.

5. La ley y el Derecho

Si seguimos el análisis de Foucault, la ley ya no interesa como punto de referencia alguno. Foucault se orienta

“hacia una concepción del poder que reemplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza [...]. El modelo estratégico y no el modelo del derecho.” (Foucault, *Historia de la sexualidad. T I: La Voluntad de Saber*, 2006, p. 124).

Parece razonable destacar las permanentes críticas de Foucault a todo lo jurídico. De hecho, para Foucault parece que el Derecho se limita a la represión, en el sentido más brutal y despectivo que pueda tener la palabra. Puede ser más o menos sutil según las épocas, pero es siempre represión y solo eso.

Esto será el objeto de otro de sus famosos libros: *Vigilar y castigar*; aunque su *Historia de la locura en la época clásica* y otras obras (y múltiples disertaciones) ya anticipan esta idea, aunque no contra los hombres del Derecho sino contra médicos, psiquiatras y gobernantes en general.

Guardini, si bien analiza el poder desde la persona, como exhortación a todos los hombres a ejercer dominio y dominio responsable, no demoniza el Derecho como tal, ni tampoco la ley.

Por el contrario, Guardini siente gran estima por la ley y el Derecho, aunque señalará que el Derecho no se contenta con proteger la vida o la propiedad, sino que debe procurar la justicia en todas las relaciones humanas. Así, coerción y coacción son elementos necesarios pero no suficientes del Derecho: la idea de lo justo le es inescindible. Lo mismo vale para la ley cuyo concepto para la doctrina católica, por iniciativa de Santo Tomás, siempre se entiende como un ordenamiento de la razón orientado al bien común.

Hay, en definitiva, dos conceptos de Derecho: un Derecho entendido como mera acción de fuerza del fuerte sobre el débil (Foucault), o un Derecho que para ser tal debe estar sustentado realmente en la idea de (un mínimo de) justicia (Guardini). A partir de la concepción defendida por Foucault, el hombre tenderá a oponerse al Derecho porque todo lo que mande será un encubierto, vil y estratégico golpe del poder. Por el contrario, Guardini quiere la realización del Derecho, que articule y realice un poder soberano y servicial a la vez que no persiga, como ya mencionamos, la defensa de intereses sectoriales sino la búsqueda de la justicia.

6. Conclusión

Iniciamos nuestro trabajo anunciando un repaso crítico de algunas categorías del pensamiento de Michel Foucault con la comparación

de cómo había encarado temas iguales o análogos el filósofo y teólogo Romano Guardini. Uno y otro divisaron la caída en desgracia de la Modernidad, y también ambos concentraron gran parte de sus esfuerzos en indagar la inasible realidad del *poder*, donde creían descubrir la clave del cambio de época.

Con relación a eso último, lo primero que ambos percibieron fue el marcado crecimiento de las capacidades de dominio del hombre, y la tendencia a volver cada día más dóciles los cuerpos y las mentes. En la búsqueda de una respuesta a este fenómeno volverían las discrepancias.

Foucault antepone el poder al conocimiento: el saber quedará al servicio del poder, será un instrumento suyo. El saber parirá un *discurso* para que el poder se imponga. Y ese discurso del poder se convertirá en *lo verdadero*. Frente a esa verdad a medida del poder, Guardini rescatará al conocimiento como medio para la búsqueda de la Verdad, que identifica con Dios. Y colocará al poder en manos de los hombres, pero para que sea *obediencia* -a Dios, fuente de todo poder- a través del *servicio*.

Foucault no puede hablar de Dios, ya Nietzsche ha anunciado su muerte. Sin embargo, admite que la muerte de Dios anticipa la inevitable muerte del hombre. En parte, Guardini coincide con esto, en tanto y en cuanto considera que la única manera de controlar el poder que posee el hombre contemporáneo es retomar una mirada trascendente.

Llevado todo esto a la idea de *poder*, en Foucault, el hombre queda preso de infinitas relaciones de dominación que lo atraviesan. Late detrás de ello un nihilismo pesimista y desesperanzador, más allá de que Foucault hable de resistencia y aliente a ciertas minorías a crear nuevos discursos para rebelarse e incluso imponer *su* verdad. Pero es algo particular, segmentado, temporal; no es una solución de fondo, no mira más allá. Es que, en su historización, marcada en Foucault por el análisis genealógico, no puede ver ni considerar sino al presente y

desnudar esas imperceptibles relaciones de dominación circunstanciadas al caso concreto que se analice... pero nada más.

“Para Foucault, así como para Nietzsche, la voluntad de poder domina un mundo caótico y pluralístico y el saber es su asistente. (...) La conclusión es que no hay una sola verdad respecto de la ‘realidad’ sino perspectivas sin fin sobre la verdad, cada una de ellas construyendo, sometida el (sic) trabajo del poder, su propia realidad y sus verdades. Foucault adopta este ‘perspectivismo’ y con éste, un escepticismo radical acerca de los postulados últimos del saber” (Weeks, Jeffrey, p. 90)

El poder, en definitiva –y por mucho que Foucault lo niegue– vuelve a ser algo completamente negativo, si ya no por la represión, al menos sí por su infinita capacidad para domesticarnos.

Además, un poder definido como ocultas posiciones estratégicas lleva a la abolición del sujeto como depositario de aquel. Anthony Giddens, indignado, escribe a propósito del pensamiento de Foucault: “no puedo aceptar de ninguna manera la idea de una historia sin sujeto, si ello significa que los asuntos sociales humanos están determinados por fuerzas totalmente desconocidas para los individuos implicados.” (Giddens, 1997, p. 285)

Esa temida desaparición del sujeto de la historia en aras de un poder totalizante es lo que evita Guardini: es el hombre quien ostenta y ejerce el poder, sin olvidar por ello las innumerables influencias y presiones del mundo, ni la tendencia a volver al poder cada día más anónimo.

Como hemos visto, Foucault –al mismo tiempo– ha demonizado y absolutizado al poder; ha magnificado la política; ha banalizado al Derecho, reduciéndolo a mero instrumento de represión; incluso ha negado la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo y ha

despreciado a la filosofía sujetándola a la política a la que considera el único medio de alcanzar la verdad.

De allí que este pequeño trabajo que hoy ponemos a disposición de todos los hombres y mujeres de buena voluntad, además de comentar algunas ideas de Foucault, ha desandado ese camino tratando de escuchar qué le respondería Romano Guardini, deseando que tales respuestas, de honda inspiración personalista, puedan ser de utilidad para no aceptar pasivamente las incisivas ideas del filósofo francés, y para contar con una visión de la historia, del conocimiento, del poder y del Derecho que nos ayude a edificar el bien común y la paz social en plena posmodernidad sin caer en la desesperación.

Bibliografía

- FOUCAULT, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (2006). *Historia de la sexualidad. T I: La Voluntad de Saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno .
- FOUCAULT, M. (2008). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- GIDDENS, A. (1997). *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- GUARDINI, R. (1963). *El poder*. Madrid: Guadarrama.
- GUARDINI, R. (1981). *Europa. tarea y realidad*. Madrid: Cristiandad.
- GUARDINI, R. (1989). *La realidad humana del Señor*. Buenos Aires: Lumen.
- GUARDINI, R. (2007). *La conversión de San Agustín*. Buenos Aires: Ágape.
- NIETZSCHE, F. (2001). *La Voluntad del Poder*. Madrid: Ediaf.
- WEEKS, Jeffrey. (s.f.). *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

KANT Y LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LO SUBLIME

Pablo Daniel Escudero Mosset

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE

Resumen

El costo de interpretaciones como la de Lyotard que aggiornaron la categoría kantiana de lo sublime poniéndola en relación con las vanguardias históricas (sobre todo a partir de sus tendencias abstractas o no figurativas) fue la pérdida de los supuestos metafísicos que la sustentaban. Así lo sublime se concibe como una categoría exclusivamente estética que ocupa o comparte el lugar con lo bello en la fundamentación de la disciplina. El objetivo de este escrito es recuperar la dimensión religiosa de uno de los dos tipos de sublime, lo sublime dinámico para repensar la dirección de las reflexiones kantianas en *La Crítica del juicio*.

Palabras claves

Sublime - Estética - Vanguardias Religión - Metafísica

Si Hegel justifica la autonomía del arte Kant justifica en *La Crítica del juicio* la autonomía de la estética, una disciplina con un objeto propio (el sentimiento de lo bello y de lo sublime) y un juicio también propio, el reflexionante que separa al gusto por un lado del ámbito de la gnoseología (recordemos que, para Baumgarten, quien introdujo el término, la estética era una gnoseología inferior) y por otro de la esfera de la ética o del deber ser.

La obra también funciona como un puente entre *La Crítica de la razón pura* y *La Crítica de la razón práctica*, sus dos críticas anteriores, y por esto se estructura a partir de constantes comparaciones con ellas: por ejemplo entre el juicio reflexionante del arte y el juicio determinante del conocimiento científico, entre el placer desinteresado del gusto y el placer interesado de lo agradable, entre el concepto indeterminado de lo bello (producto del entendimiento) y el concepto de lo bueno (producto de la razón).

El objetivo de este escrito es remarcar, a partir de las tres o cuatro páginas en las cuales la obra se ocupa del concepto de lo sublime dinámico, su vínculo con la dimensión religiosa del ser humano⁵⁵. Y esto por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque dicha relación, si bien se sugiere de diversas maneras, no se encuentra afirmada explícitamente por el filósofo alemán. En segundo lugar –y esto seguramente con mayores incumbencias en el ámbito de la estética– porque la misma es negada por una parte importante de los críticos contemporáneos que se ocupan de la categoría kantiana de lo sublime, los cuales suelen relacionarla con las propuestas y los principios de las vanguardias artísticas que, como sabemos, no estaban demasiado sensibilizadas por los fenómenos religiosos.

Con el propósito anterior proponemos, en principio, explicar las arduas disquisiciones kantianas sobre lo sublime dinámico⁵⁶ a partir de un relato bíblico, el de Jonás y la ballena, este se encuentra en el libro llamado justamente *Jonás* que fue escrito ochocientos años antes de Cristo y que cuenta con solo cuatro capítulos.

Si bien la historia es conocida recordemos su comienzo. Jonás recibe la orden de Jehová de dirigirse a Nínive, una ciudad asiria cuyos más de ciento veinte mil hombres vivían en la peor de las perversidades. El

55 Recordemos por supuesto que la idea de la divinidad ya fue trabajada por Kant en sus otras críticas, en la *Crítica de la razón pura* esta idea opera como un concepto límite y en la *Crítica de la razón práctica* como un postulado moral de la razón.

56 Uno de los tipos de sublime junto con el matemático.

objetivo de la misión era profetizar su inminente destrucción a menos que sus moradoras procedieran al arrepentimiento de sus pecados. Tanto como los ninivitas Jonás desobedece. En lugar de su destino se dirige primero a Joppe y en Joppe se embarca hacia Tharsis, un puerto ubicado en el actual sur de España. No obstante, en un momento indeterminado, la navegación es entorpecida por una tormenta marina: feroces vientos huracanados, relámpagos, cortinas de lluvia, oleajes agudos que amenazan partir la nave. Aquí ya es posible establecer la primera analogía con el sentimiento espiritual de lo sublime dinámico. En uno de los primeros párrafos del apartado Kant describe los objetos que pueden llegar a provocarlo:

“Rocas audazmente colgadas y, por decirlo así, amenazadoras, nubes de tormenta que se amontona en el cielo y se adelantan con rayos y con truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras sí la desolación, el océano sin límites, rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc. reducen nuestra facultad de resistir a una insignificante pequeñez, comparada con su fuerza” (Kant, 2007, p. 196)

Como se puede observar en el pasaje lo sublime dinámico se relaciona directamente con la fuerza y el poder desbordante de la naturaleza, la cual (así como en lo sublime matemático excede nuestra capacidad de representación por medio de la imaginación) en lo dinámico excede la capacidad de resistencia y muestra la insignificancia de las facultades sensibles que podríamos oponerle.

Sigamos la comparación con la historia de Jonás. La tormenta marina arrecia y la vida de los navegantes corre serio peligro, el temor los lleva a clamar desesperados a sus dioses paganos, a tratar de aligerar la nave arrojando al mar los cargamentos más pesados, a tomar seguramente otras medidas desesperadas para evitar el desastre inminente. ¿Y Jonás? ¿Qué hace el profeta de Jehová en esta situación extrema?

Dice el texto sagrado que Jonás duerme, lo hace profundamente en lo más hondo de la nave adonde había bajado.

Este tipo de impasibilidad parece ser el segundo requisito esencial de la categoría de lo sublime. Dice Kant:

“El que teme no puede en modo alguno juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, así como el que es presa de la inclinación y del apetito no puede juzgar sobre lo bello. Aquel (el que teme) huye la vista de un objeto que le produce miedo, y es imposible encontrar satisfacción en un terror que sea seriamente experimentado” (Kant, 2007, p. 195)

Para contraponerlo en la misma historia el resto de los tripulantes de la nave que Jonás embarcaba no sintieron como sublime las formidables fuerzas desatadas en el mar.

No obstante, tal vez se pueda considerar que Jonás tampoco sintió esto, que Jonás tenía un sueño muy pesado y ni siquiera se dio cuenta del peligro que todos estaban afrontando. Sigamos unos versículos más: el piloto de la embarcación, al ver la imperturbabilidad del profeta, lo despierta asombrado y le pide que se levante, que invoque como el resto a su Dios, tal vez este sí quisiera acordarse de ellos y los pudiera librar de la muerte. Aquí sin embargo se produce una especie de elipsis en el texto sagrado porque no se aclara si el profeta obedece clamando a Jehová, lo que sí se cuenta es que la situación visiblemente no mejora y que por esto los marineros toman una medida tal vez irrazonable: echar suertes para ver quién es el culpable del infortunio, el responsable, por decirlo de alguna manera espiritual de la tragedia. Como correspondía la suerte cae en Jonás y este revela toda la verdad: él era hebreo, temía y adoraba a Jehová pero este se había enojado contra su persona por dirigirse con aquel barco en la dirección contraria de su voluntad. Después propone que simplemente lo arrojen al mar y a los marineros no les queda otra que hacerlo. Entonces el texto dice “al punto cesa el furor de las aguas” (Jonás 1:15, versión de Torres Amat).

Ahora bien, no solamente en esta situación Jonás sigue manteniendo la calma, el sosiego, incluso la reflexividad, sino que cuando es engullido por el gran pez (posiblemente una ballena) y permanece tres días en su vientre tiene los ánimos suficientes como para elevar una famosa invocación a Jehová, una oración en la cual aún afirma su fe, su certeza de ver una vez más el santo templo de su Dios.

En este momento de la analogía propuesta nos apoyaremos en dos fragmentos de *La crítica del juicio*. En el primero, luego de comparar otra vez lo sublime matemático con lo sublime dinámico, Kant sostiene que a partir de la irresistibilidad de la fuerza de la naturaleza para nuestras capacidades sensibles (aspecto que ya hemos considerado) el ser humano descubre una facultad de juzgarse independiente e incluso superior a la naturaleza, una independencia de una clase que no puede ser “atacada”. En este caso, Kant está haciendo referencia indudablemente a una facultad suprasensible, una facultad en este caso de la razón que es excitada, movida por la fuerza natural. Al respecto comentaba Ricardo Ibarlucía en una de sus clases:

“En el desmoronamiento del hombre ante las fuerzas implacables de la naturaleza, intuimos una capacidad de resistencia que es aún mayor que la física, una capacidad que se sitúa por encima de nuestra mera condición finita y mortal. Al poder infinito de la naturaleza se le opone la capacidad del hombre como ser moral.” (Ibarlucía, 2004, 17).

Ahora bien, en nuestra opinión este análisis es insuficiente, se queda a mitad de camino porque el sentimiento de lo sublime dinámico no solamente despierta la capacidad del hombre como ser moral, sino que refiere directamente a una dimensión del ser humano que parece abrirse hacia el infinito, hacia una revelación sobrenatural. Así dice Kant en un pasaje inmediatamente posterior al que veníamos analizando:

“De ese modo, la naturaleza, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para que consideremos como pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud, vida)” (Kant, 2007, p. 196 y 197).

Tal vez todos los que en una u otra situación y momento de nuestras vidas tuvimos algún acercamiento a la religión sabemos que el vínculo con la divinidad tiene mucho que ver con eso de considerar pequeño, insignificante todo aquello que suele desvelar al ser humano (bienes, salud, vida) sabemos que la experiencia “mística” provoca justamente este tipo de replanteos valorativos. Tal vez por eso en todo el apartado Kant vuelve una y otra vez (como no hace en ninguna de las otras categorías de lo bello y lo sublime) sobre la idea de Dios, sobre la religión (distinguiéndola por ejemplo de la superstición) sobre el rezo, sobre la contemplación.

Se debe aclarar que esta experiencia de lo divino en Kant no tiene que ver con ningún tipo de aprehensión conceptual. Al contrario, el sentimiento escapa al conocimiento empírico por situarse justamente su objeto en el ámbito suprasensible. En este sentido la posición del filósofo alemán parece compatibilizar con la de un autor como Emmanuel Lévinas quien afirma que la relación “deseante” con el infinito, de donde surge la idea de Dios, no es conocimiento sino proximidad, la cual preserva la desmesura de lo que no puede ser asimilado completamente⁵⁷.

57 Para Lévinas la alternancia entre esa presencia y ausencia es lo que está en la base de la fe, la cual facilita al individuo una nueva forma de relacionarse con la alteridad constituyente del cosmos. Dios simboliza lo inefable, aquello que no se dejar abarcar por la palabra o por el concepto, sino que se sitúa más allá de los confines de la racionalidad, y cuya alteridad es inasequible al pensamiento humano. En síntesis, Dios refleja la trascendencia de modo paradigmático: (Olaya Fernández Guerrero, 2015 p.428).

Volviendo al análisis kantiano de lo sublime dinámico es oportuno traer un ejemplo del mundo del arte (aclarando que el sentimiento de lo sublime se produce siempre delante de un objeto de la naturaleza, el arte solo representa en un nivel degradado, simbólicamente este sentimiento) El ejemplo es el conocido cuadro de Caspar David Friedrich llamado *El Monje* En este óleo se puede ver justamente a un capuchino al pie de un acantilado. Ahora bien, el religioso es pintado a una escala muy reducida y es cercado en el cuadro por la inmensidad de un mar oscurecido y un cielo encapotado.

A la pintura dedico Heinrich von Kleist en 1810 un breve texto titulado *Sentimiento ante un paisaje marino de Friedrich*. Allí se lee:

“En una soledad infinita, en la orilla, es hermoso avizorar bajo el cielo turbio un ilimitado desierto marino. Y esto ocurre en tanto se haya ido allí, se haya querido volver, se haya querido pasar al otro lado, no se haya podido, se eche en falta la vida, y la voz de la vida se perciba, pese a todo, en el zumbido de la pleamar, en el despliegue del aire, en el soplo de las nubes, en el grito solitario de los pájaros. Esto ocurre por una exigencia del corazón y –si es que así puedo explicarlo- por el perjuicio que la naturaleza nos causa. Pero ante el cuadro es esto imposible, y lo que yo mismo debía encontrar en el cuadro, lo encontraba entre mí y el cuadro, y esto era una exigencia de mi corazón al cuadro y un perjuicio que el cuadro causaba en mi corazón. Era así yo mismo el capuchino y era el cuadro la duna; pero aquello que yo debía mirar con anhelo no estaba: el mar. Nada puede ser más triste y más precario que esta posición en el mundo: una única chispa de vida en el imperio de la muerte, el solitario punto medio del círculo solo.” (Kleist, 1810).

Como hipótesis interpretativa de este clásico fragmento del romanticismo sostenemos que en él se establece una diferencia esencial entre lo que se puede experimentar al ir hacia un acantilado y enfrentarse

con el mar, y lo que se puede sentir al contemplar un cuadro que describe una escena semejante. En el primer caso se llegaría a experimentar lo sublime de la naturaleza, en el segundo caso no, tan solo se juzga la belleza de una obra de arte. Por eso Kleist afirma que al contemplar el cuadro él podía ponerse en lugar del capuchino, y considerar que el cuadro era el acantilado donde este se encontraba, pero que al hacerlo jamás podía sentir el mar, la sublimidad del mar que solo se experimenta “presencialmente”. Ahora bien, se podría también sostener que el mar siempre simbolizó, por un lado, el deseo, el deseo humano, pero por otro el infinito, la idea del infinito. Yuxtaponiendo estos significados, en la mirada del monje el cuadro simbolizaría el deseo del infinito, que no puede ser otro que el deseo de Dios.

Como dijimos al comienzo nuestra interpretación de la categoría kantiana de lo sublime se opone en parte a la lectura de Lyotard en su texto *La posmodernidad*. Repasando brevemente la postura del autor francés, el sentimiento de lo sublime se experimentaría al observar algo que alude a lo impresentable, pero sin que esto se identifique de ninguna manera con lo sobrenatural, lo sublime únicamente remite a otra cosa que no se puede hacer presente, solo tiene que ver con esto, en consecuencia el sentimiento se puede experimentar tan bien por medio de la naturaleza como por medio del arte. Es más justamente el arte de las vanguardias (sobre todo en sus vertientes más cercanas a la abstracción) remite a lo sublime. Citemos las propias palabras de Lyotard al esbozar una estética de lo sublime:

“Como pintura, esta estética ‘presentará’ sin duda algo, pero lo hará negativamente, evitará pues la figuración o la representación, será ‘blanca’ como un cuadrado de Malevich, hará ver en la medida en que prohíbe ver, procurará placer dando pena. Se reconocen en estas instrucciones los axiomas de las vanguardias de la pintura, en la medida en que éstas se consagran a hacer alusión a lo impresentable, por medio de presentaciones visibles”. (Lyotard, 2012).

Se puede reconocer el propósito del autor en el ensayo donde se encuentran estas reflexiones: cuestionar los realismos del arte contemporáneo, tanto los que surgen a partir del poder del partido, los del realismo socialista, por ejemplo, como los que surgen a partir del poder del capital, el realismo del dinero, con su eclecticismo kitsch siempre a “flor de piel”. Ahora bien, creemos que, tal vez “de pasada”, al poner como ejemplo principal de la estética sublime a las vanguardias históricas (movimiento que en general reniega de la religión) el autor se aparta demasiado del sentido principal del texto kantiano que vuelve una y otra vez hacia el fenómeno religioso, hacia la idea de lo divino.

Recordemos sino el último párrafo del apartado que estamos analizando:

“Y solo bajo la suposición de esa idea en nosotros (la provocada por la fuerza de la naturaleza), y en relación con ella, somos capaces de llegar a la idea de la sublimidad del ser que no sólo por la fuerza que muestra en la naturaleza produce en nosotros respeto interior, sino aún más por la facultad puesta en nosotros de juzgar aquella sin temor y de pensar nuestra determinación como sublime por encima de ella”. (Kant, 2007, 199)

Hay dos tipos de sublimidad, la sublimidad humana, despertada por la fuerza de la naturaleza en el corazón del hombre y la sublimidad divina, la sublimidad del ser que provoca la primera. Una idea lleva a la otra, un sentimiento lleva al otro. Resulta reconfortante la fluidez del paso.

Bibliografía

- BÜRGER, Peter (2009) *Teoría de la vanguardia*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- CARPIO, Adolfo (1993) *Principios de filosofía*. Una introducción a su problemática, Buenos Aires, Glauco.

- KLEIST, Heinrich von (1810) *Sentimientos ante un paisaje marino de Friedrich*. Recuperada desde <http://philoarte.blogspot.com/2010/03/heinrich-von-kleist-sobre-monje-en-la.html>
- IBARLUCÍA, Ricardo (2004) Teórico nº 9, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- KANT, Immanuel (1997) *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa Calpe.
- KANT, Immanuel (1964) *Lo bello y lo sublime*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- KOGAN, Jacobo (1965) *La estética de Kant*, Buenos Aires, Eudeba.
- LYOTARD, Jean-Francois (1999) *Después de lo sublime, estado de la estética, en: Lo inhumano*, Buenos Aires, Manantial.
- LYOTARD, Jean-Francois (1991) *Lecciones sobre la analítica de lo sublime*. Reseña. Humacao, Universidad de Puerto Rico.
- OLAYA FERNÁNDEZ, Guerrero (2015) *Levinas y la alteridad: cinco planos*. Recuperado desde <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/brocar/article/view/2902>.
- PARRA, Lisímaco (1989) *La obra de arte en la teoría estética de Kant*. Recuperado desde <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21780/22761>.
- TORRES AMAT, Félix (1884) *Sagrada Biblia*, traducida de la vulgata latina, Cultural.

OPTIMIZACIÓN DE LA RELACIÓN MÉDICO-PACIENTE DESDE LA BIOÉTICA PERSONALISTA

William Alexander Campos Chávez

UNIVERSIDAD PERUANA UNIÓN - UNIVERSIDAD DE PIURA -LIMA - PERÚ

Resumen

En pleno siglo XXI, caracterizado por un contexto globalizado en tecnología e innovación, el sector salud se ha visto grandemente beneficiado, mejorando significativamente el diagnóstico y el tratamiento de muchos pacientes; sin embargo, la relación médico paciente (RMP), se ha estancado en el tiempo, sufriendo una mutación considerable, dando como resultado una alterada y deficiente percepción de la persona como tal, comparándola muchas veces como un número de cama, una patología y lo que es peor aún como un cliente cautivo de riqueza.

En este sentido, siendo la RMP, la base fundamental de la vocación médica, y por ende la piedra angular del acto médico y el complemento de las tecnologías, es necesario optimizarlo mediante el enfoque de la bioética personalista, la cual proporcionará herramientas fundamentales para nutrir y mejorar la RMP, como por ejemplo: incorporar la trascendencia del concepto de persona, resaltar la importancia de la dignidad y respeto de la persona humana, innovar las habilidades comunicacionales y apostar por una formación médica integral; con el único propósito de mejorar la calidad de la atención médica y por ende la satisfacción de la persona como tal.

Palabras claves

Relación médico paciente - Bioética personalista - Habilidades comunicacionales - Formación médica - Calidad de atención

1. Introducción

Con el pasar de los años, si bien es cierto, la ciencia médica ha venido creciendo aceleradamente de la mano de la tecnología, se han logrado también grandes esfuerzos para optimizar los procesos médicos en cuanto al diagnóstico y el tratamiento de los pacientes, mejorando de esta manera, la calidad de vida de las personas.

Sin embargo, aun sabiendo que finalmente “la persona es el fundamento de toda atención médica”, lamentablemente, ha pasado a un segundo plano, llegando muchas veces a ser tratado sin dignidad y sin respeto, confundiéndolo y/o reemplazándolo ocasionalmente como un “cliente más”, un “número de cama” o una “patología interesante”, y dando como resultado una mutada y deficiente relación médico-paciente (RMP).

Para Rodríguez A. (2009), quien trabajó en la Facultad de Medicina de la Pontificia Universidad Católica de Chile, refiere que la “Humanización de la Salud” necesita partir siempre de la “cabecera del enfermo”, donde el estetoscopio y la silla se convierten en instrumentos igualmente válidos en la RMP.

Por otro lado, Cardona, J. (2014), investigó que para entender al paciente se debe incorporar la bioética personalista. El refiere que el papel de la ética en nuestra cotidianidad responde a la necesidad de comprender una realidad que nos toca de manera determinante, y más aún a nosotros como médicos, esa realidad que conocemos como persona humana.

Montes R. (2011), profundiza el concepto de Persona en la fenomenología realista de Karol Wojtyla, en el que establece un modelo, en la cual se nos revela a la persona en la acción, pero no cualquier acción, sino la acción consciente. Por lo que sostiene que desde la acción podemos reconocer a la persona con un valor superior y absoluto, el cual debe ser considerado siempre como un fin, pues él es siempre sujeto de sus propias acciones.

Hablar de la RMP, es hablar de sus características que la distinguen.

El papel de la ética en nuestra cotidianidad responde a la necesidad de comprender una realidad que nos toca de manera determinante, y más aún a nosotros como médicos, esa realidad que conocemos como persona humana. De manera que el planteamiento bioético personalista juega un papel fundamental frente a la deshumanización tan acelerada que experimentamos, pues cada una de nuestras acciones repercuten directamente sobre nuestros pacientes (Cardona, 2014).

Lo antedicho, finalmente, involucra a las Escuelas y/o Facultades de Medicina, las cuales vienen a ser los principales responsables en la “formación médica integral”, de los futuros médico, bajo los lineamientos de la bioética. Sin embargo, la mayoría de estos egresados, al ejercer la profesión médica, no logran aplicar estos conocimientos teóricos, o los cuales muchas veces se vuelven insuficientes; y por repercuten en el significado primordial de la vocación médica, que es el respeto y dignidad de la persona humana desde su concepción, hasta su muerte digna.

2.Características de la RMP

Siendo que la RMP llega a ser la interacción entre, una persona que se considera enferma y por ende busca mejorar su salud, y un profesional médico que tratará de diagnosticar y tratar la enfermedad del paciente. En este contexto, se podría decir que el resultado de una

RMP generaría algunos beneficios tanto para el paciente como para el médico. Por ejemplo, los beneficios para el paciente serían: satisfacción por la atención recibida y por la conservación o recuperación de la salud, la limitación del daño o la rehabilitación lograda. Por otro lado, los beneficios para el médico serían: satisfacción por la relación personal, la educación continua a través de la experiencia y la remuneración recibida Chuck, J. (2011).

En una RMP de tipo paternalista, científico, interpretativo o deliberativo, es necesario reconocer la dignidad tanto ontológica, como ética y teológica del paciente para que al ser valorado como persona reciba la atención médica que merece. Dentro de la bioética personalista, la dignidad de la persona es lo más importante y todo acto terapéutico debe estar orientado a la búsqueda del bien del paciente propiciando sus derechos de confidencialidad y consentimiento informado. Finalmente, es indispensable aplicar los principios éticos fundamentales: beneficencia, no maleficencia, respeto de autonomía y justicia, en la práctica médica para alcanzar una atención médica ética responsable y digna (Álvarez, 2015).

Así, Sánchez y Contreras (2014), sostienen que la práctica de la medicina combina la ciencia y la tecnología con la aplicación de conocimientos y valores. Esta combinación gira alrededor de la interacción médico-paciente, elemento necesario para que la acción del médico pueda intervenir en las necesidades del enfermo. Se realizó una valoración que incluyó el análisis de la relación médico-paciente, la práctica médica, la iatrogenia y la ética médica, para establecer la relación existente entre estas categorías. La entrevista médica fue la herramienta principal para obtener una anamnesis fidedigna, y para establecer una relación médico-paciente sólida, perdurable y productiva; esta última constituyó un escenario fundamental y determinante para la adecuada expresión o no del resto de los elementos que definen la práctica asistencial.

Según Porter (2015), cuando existe una relación entre una persona y otra existe una apropiación y vinculación con la otra persona, pues se pretende hacer propio el valor de la otra persona, alcanzar algo significativo de manera mutua; sin buscar el propio bien sino el del otro. Se trata de una necesidad innata del otro y la búsqueda del logro mutuo para su desarrollo, pues una persona no es autosuficiente. Una persona con capacidad de amar, es aquella que reconoce el valor del otro y respeta su dignidad haciendo propia su aspiración.

En el counselling se acompaña al paciente desde “su sentir” y hacia la toma de decisiones mediante la orientación y el consejo (participativo-deliberativo, no paternalista). (Montaner M. y Soler E, 2012).

La RMP, debería finalmente ser el intercambio de persona a persona con una interacción potencial de crecimiento personal.

3. Perspectiva de la Bioética personalista

3.1. Bioética personalista

La bioética personalista o “bioética latina” ha surgido en la cultura mediterránea y grecolatina alcanzando ya una fuerte presencia en el debate moral contemporáneo. Ella considera a la persona, al ser humano, en su dignidad universal, como valor supremo y como fundamento ético, procurando además enunciar las categorías esenciales de la persona, esto es, su naturaleza única, integral, relacional y social. De este modo cabe entender que la reflexión antropológica está en la base y sirve de fundamento al ordenamiento bioético (Sgreccia, 2014).

Y este progreso se refleja y se manifiesta en numerosos terrenos: se ha constituido en una corriente definida que ha logrado formar parte del selecto elenco de corrientes bioéticas: la principialista, la utilitarista, la bioética del cuidado, la bioética de las virtudes, etc.; ha aumentado su presencia en numerosos foros nacionales e internacionales;

hay numerosas asociaciones y centros de bioética que se inspiran en principios personalistas como criterio orientador de su práctica bioética, etc. Sin embargo, y de modo algo paradójico, el número de trabajos e investigaciones sobre bioética personalista es relativamente pequeño. No abundan —o, más bien, escasean— los estudios en los que se intenta definir sus características o profundizar en alguna de ellas. Y esto ocurre no solo en webs o revistas con presupuestos teóricos diversos del personalismo, lo que podría parecer natural, sino en medios afines o cercanos a este tipo de bioética. Un dato cuyo significado se agrava y acrecienta si se compara con el gran número de artículos y estudios que existen sobre otras corrientes como, por ejemplo, el principialismo (Burgos J. 2014).

En este sentido, la perspectiva de la bioética personalista propone optimizar la RMP, basado en una excelente calidad de atención médica, exaltando la dignidad y respeto de la persona como tal, basados en una formación médica integral, que promueva las virtudes profesionales dignas de un médico, desde el punto de vista ético y moral, con un alto nivel cultural y espiritual; logrando de esta manera una adecuada comunicación interpersonal y por ende un sistema de salud digno para una sociedad que busca alcanzar una mejor calidad de vida.

3.2. Dignidad y respeto de la persona humana.

La noción de dignidad tiene una larga historia en el pensamiento occidental, pues los filósofos griegos como Platón y posteriormente Aristóteles ya se referían a la dignidad del *anthropos* (hombre), fundamentándose en la idea del alma racional, refiriéndose al alma como psique, la cual es superior a la de los otros seres y lo hace más digno de consideración y respeto (Torrealba F, 2005).

La humanización de los sistemas de salud en nuestro medio necesitan partir siempre de la “cabecera del enfermo”, donde el estetoscopio y el ambiente se convierten en instrumentos igualmente válidos en la

RMP. Por lo tanto, la dignidad y el respeto de la persona, no solo involucra una adecuada RMP, sino que abarca otras instancias polares fundamentales como son: su concepción hasta su muerte natural.

3.3. Habilidades comunicacionales

Las habilidades de comunicación con el paciente forman parte de la práctica sanitaria y contribuyen a los objetivos de salud y de humanización. Es más, con herramientas básicas del coaching y desde la perspectiva personalista, se puede transformar la vida del paciente desde los primeros momentos de intervención (Montaner M. y Soler E, 2012).

La formación en habilidades de comunicación del personal sanitario resulta un deber ético. La perspectiva personalista, abierta a lo trascendente, resulta especialmente adecuada en el ámbito sanitario y en situaciones límite, en que la comunicación debe hacerse desde la realidad compleja que vive el paciente con atención personalizada y personalizadora (Montaner, C y Soler, E. 2012).

3.4. Formación médica integral

La formación médica integral no solamente incluye aspectos éticos y deontológicos, sino también virtudes propias del individuo, y por qué no del futuro médico en formación, así como el compromiso ético y moral de servicio al prójimo bajo un óptimo nivel cultural y espiritual, que, sin lugar a duda, servirán de un sólido sustento en el quehacer médico profesional.

Durante los años noventa, en pleno reconocimiento por buen número de instituciones y ámbitos de la Medicina, Pellegrino va elaborando, no sin obstáculos, una amplia investigación del comportamiento médico desde los primeros tiempos, hasta atisbar las bases de su proyecto sobre una nueva ética médica. En efecto, alrededor de lo que mejor conoce y mejor refleja la identidad de la Medicina -el acto

médico clínico- el autor establece lo que estima el origen de la moralidad interna de la Medicina: el prius de la moral médica deviene y siempre habría sido así, del seno de un trípode constituido por la vulnerabilidad del hombre enfermo, las obligaciones morales del médico y la naturaleza de la enfermedad: El healing y el helping, la “sanación” y la “ayuda” o cuidado, constituyen el núcleo fenoménico profundo y dramático del que emana la “moralidad interna” de la profesión y el que, como tal, define la función esencial de la Medicina. Como reiteramos más adelante, la adecuada realización de las obligaciones morales del médico es virtualmente imposible sin el hábito de las virtudes, de al menos las que llamará virtudes médicas (De Santiago, 2014).

Procede ahora repercutir el contenido histórico de las teorías de la virtud, desde la perspectiva de Pellegrino, a este trabajo introductorio de las virtudes médicas. No será posible acoger aquí todas las referencias a la virtud en el contexto de las numerosas cuestiones reflexionadas por el autor, y nuestra síntesis abordará: 1) Introducción y profesionalismo; 2) la lista de virtudes; 3) objeciones contra las virtudes médicas (De Santiago, 2014).

3.5. Calidad del servicio de salud

La salud, definido por la OMS en 1946 como “estado de completo bienestar físico, mental y social, y no sólo ausencia de enfermedad”, que para conseguirlo el individuo o grupo social deben ser capaces de identificar sus propias aspiraciones, satisfacer sus propias necesidades, modificar el ambiente o adaptarse a él (Sgreccia, 2009).

Por otro lado, la estructura de la institución sanitaria adquiere en nuestros días una importancia decisiva a la hora de protocolizar y/o gestionar la atención médica, teniendo como común denominador la masificación de la medicina, la cual repercutirá en el tiempo de atención médica, el número de atenciones, etc, haciendo que se pierda en gran parte el componente primordial, que es la confianza, y por ende

repercutiendo negativamente en la misión del Ministerio de Salud, que es proteger la dignidad de la persona humana, promoviendo la salud, previniendo las enfermedades y garantizando la atención integral de salud de todos los habitantes del país. La persona humana es el centro de su misión. (MINSA, 2018).

3.6. Calidad de la atención médica

Lucien Séve, la persona no es sólo una individualidad biológica con una personalidad, sino que es un sujeto ético y jurídico; es decir, persona de hecho (de carne y hueso con sensibilidad, voluntad, razón y libertad) y persona de derecho (unidad vivida en nosotros, en sentido ético) (Torrealba F, 2005).

Por lo tanto, hablar de una adecuada calidad de atención médica consiste no solamente en el buen trato y la amabilidad del facultativo, sino también a su capacidad de inspirar confianza para con sus pacientes; partiendo siempre de la honestidad y transparencia, hasta llegar a ser solidarios y empáticos, respetando siempre la autonomía del paciente.

Hablar de calidad de la atención no solamente incluye un diagnóstico precoz y un tratamiento oportuno, sino también incluye un correcto asesoramiento en educación y promoción para la salud, logrando de esta manera alcanzar niveles óptimos de prevención de enfermedades. Solo de esta manera mantendremos una óptima RMP basada en la persona.

4. Conclusiones

Siendo que la relación entre el profesional médico y el paciente ha evolucionado considerablemente, a la par de una sociedad que tiene cada vez relaciones más simétricas en todos los ámbitos de la sociedad, es imprescindible optimizar la RMP, utilizando un equilibrado modelo de

interrelación; la cual incluya una eficiente calidad de atención, basado en un trato cordial, con habilidades comunicacionales acordes a la situación del paciente, donde el facultativo sea un agente facilitador, capaz de fortalecer el respeto y la dignidad de la persona, aun desde su concepción, hasta su muerte digna.

En este sentido, es necesario entender que la RMP no solo se trata de un emisor y un receptor, por lo tanto se debe tener en cuenta el contexto dado de esta interrelación; por ejemplo, se deben tener en cuenta diversos criterios como, la cantidad y calidad de información que se proporcione, la edad de paciente a tratar (adulto o pediátrico), la condición de la persona (consciente o inconsciente, capaz o incapaz) el tipo de paciente en la consulta (ambulatorio o terminal), etc. Aun así, el facultativo tendrá que optimizar algunas actitudes vocacionales para la cual ha sido formado, logrando una óptima RMP desde el enfoque de la bioética personalista.

Como médico y docente de la Facultad de Medicina de la Universidad de Piura y de la Escuela de Medicina de la Universidad Peruana Unión, de Lima-Perú, estoy convencido que los cursos de ética, deontología médica, y bioética, en los estudios de pregrado son fundamentales para lograr un “perfil médico integral”. Sin embargo, se deberían considerar otras materias humanísticas, como la antropología y filosofía, enmarcadas en la bioética personalista.

Finalmente, “el ejemplo vale más que el precepto”, es decir, si queremos que nuestros pacientes tengan autoestima y se cuiden, la deberemos tener en primer lugar nosotros mismos; si queremos que tengan dedicación por la salud y la vida en general, la hemos de sentir también nosotros mismos.

Bibliografía

ÁLVAREZ, T. (2015). Dignidad humana dentro de la relación médico-paciente. Revista Erbio. Año 5, N° 7, México.

- BURGOS, J. (2014). ¿Qué es la bioética personalista? Un análisis de su especificidad y de sus fundamentos teóricos. Cuadernos de Bioética XXIV. Madrid: 2013.
- CARDONA, J. (2014). *Entendiendo a mi paciente desde la bioética personalista*. Gaceta Médica de México.
- CHUCK, J. (2015). Bioética en pediatría. Editorial El Manual Moderno.
- DE SANTIAGO, M. (2014). Las virtudes en bioética clínica. Cuadernos de Bioética XXV 2014/1°
- MINSA, (2018). Ministerio de Salud.
- MONTANER, M^a C. Y SOLER, E. (2012), “La relación con el paciente desde la perspectiva personalista. Saber comunicar, un imperativo ético”. Cuadernos de Bioética XXIII, 3^a: 631-639.
- MONTES, R. (2013). ¿Qué es la persona? El aporte filosófico de Karol Wojtyła. Cuadernos de teología - Vol III, N°2.
- PORTER, K. (2015). Introducción a la Bioética: Capítulo 4 Dignidad de la persona humana como marco de referencia de la bioética y Capítulo 7 Relación Médico-paciente. Cuarta Edición. México.
- RODRIGUEZ A., MARDONES F. y VILLARROEL L. (2012). Relación médico-paciente en la Pontificia Universidad Católica de Chile: evaluación de una escala de medición. Revista Médica de Chile; 140: 176-183.
- SANCHEZ, D. y CONTRERAS, Y. (2014). La relación médico-paciente y su importancia en la práctica médica. Revista Cubana de Medicina Militar.
- SGRECCIA, E. (2009). Manual de Bioética: Fundamentos y ética biomédica. Bioética y Medicina. Biblioteca de Autores Cristianos: España.
- TORREALVA, F. (2005). ¿Qué es la dignidad humana? Herder Editorial: España.

LA PERSONA HUMANA DESDE LA PERSPECTIVA BIOÉTICA Y JURÍDICA. UNA MIRADA DESDE EL PERSONALISMO ONTOLÓGICO

Mgt. Carmen Ederle y Dra. Elisabet Vidal

INSTITUTO DE BIOÉTICA JEROME LEJEUNE Y UNIVERSIDAD CATÓLICA DE
SANTA FE- ARGENTINA

Resumen

El personalismo con base en una fundamentación ontológica sostiene que todos los seres humanos son personas: no existe un ser humano que no sea persona. El punto de partida está en la pregunta por el *ser* de la *persona* para lograr comprender así su dignidad. Comienza su existencia como persona desde el momento de la fecundación; subraya el núcleo de la persona que inicia desde el momento que surge una nueva vida humana. La Bioética Personalista Ontológicamente Fundada, como ciencia interdisciplinar se nutre de las ciencias experimentales y antropológicas, busca establecer criterios universales que cobijen a todos los seres humanos sin importar la situación o circunstancia vital en la que se encuentran. Esta verdad desarrollada por el Personalismo Ontológico Clásico y Moderno permite relacionar la Bioética Personalista con la Legislación Argentina en materia de defensa de la dignidad de la vida humana en sintonía con la protección jurídica de la persona desde la concepción.

Palabras claves

Persona – Dignidad – Concepción – Bioética – Derecho

Introducción

El personalismo es un movimiento amplio que testimonia una convergencia de voluntades (Cfr. Guevara, 2015, p. 177-192), busca la solución humana a los graves problemas que afronta el hombre actual que vive en un mundo postmoderno en el que prevalecen las visiones fragmentadas y escépticas tanto sobre la persona como sobre la razón y propone una visión integral del hombre y la mujer que incluye la dimensión trascendente. Desde siempre ha luchado por la defensa de la persona y ahora ha extendido esa lucha a un nuevo ámbito: la Bioética.

La categoría persona es el eje fundamental de toda antropología personalista, integra la dimensión ontológica que desarrolló la tradición clásica y los aportes de la modernidad (el yo, la libertad, la voluntad, la subjetividad y la experiencia). Cada persona está por encima de la especie porque el sujeto abstracto y general no existe; existen personas concretas con historias únicas, individuales e irrepetibles (Cfr. Bermeo, 2019, p. 1). El punto fundamental para el surgimiento de la persona es el cigoto y esto tiene consecuencias en el campo de la Bioética; por lo que es comprensible que aquéllos bioeticistas que conciben que la persona es digna desde la concepción hasta la muerte intuyan que pueden encontrar en esta filosofía un poderoso apoyo para la fundamentación filosófica de su posición. Específicamente la Bioética Personalista Ontológicamente Fundada busca establecer criterios éticos universales que comprenda a todos os seres humanos sin importar la situación o circunstancia vital en la que se encuentran. Elio Sgreccia es el principal representante, centra su atención en el estudio de los problemas éticos que surgen en el campo de la medicina; la concibe como una disciplina académica independiente a la moral y a la ética médica que debe superar las opiniones culturales y posiciones éticas y coincide con la idea original de Potter (1970), la Bioética nace para establecer un *punte* entre las ciencias humanas y las ciencias experimentales para lograr la nueva sabiduría que estamos necesitando:

conocimiento biológico y valores humanos, planteando la relación entre avances científicos y responsabilidad ética (Sgreccia, 2009, p. 49). Esa integración entre las ciencias prácticas y las humanas para construir la fundamentación bioética, sólo se logra desde lo ontológico y axiológico de lo real, anclada en valores objetivos y lineamientos operativos racionalmente válidos. Sólo así se comprenderán las exigencias éticas de los fines, los medios, los riesgos (Sgreccia, 2009, p. 58). La persona es la clave para solucionar los dilemas bioéticos, es quien media entre lo lícito e ilícito.

1. El concepto de persona en Sgreccia que fundamenta la Bioética Personalista Ontológicamente Fundada

Sgreccia asume como base la complejidad del ser humano que escapa a cualquier determinismo biológico o material. La persona es una *unidad* con un cuerpo, alma y espíritu que coexisten en la realidad individual de cada ser humano. Posee una *dimensión espiritual* como lo revela la facultad de ser racional, característica única de la naturaleza humana, así lo expresó *Boecio* en su famosa frase: “*sustancia individual de naturaleza racional*.” Esta definición pone en evidencia tres categorías filosóficas esenciales en el concepto de la persona humana: *la sustancialidad, la individuación y la naturaleza racional*, elementos que *Sgreccia* admite por la fuerza de la fundamentación ontológica que construye la tradición escolástica frente a otro tipo de propuestas modernas que han reducido a la persona a alguna característica externa y así han excluido a algunos seres humanos. Afirma la trascendencia de la vida humana después de la muerte. Para él, la vida ha tenido su origen en Dios que lo hace ser imagen de él, hijo de Dios y hermano de Cristo (Cfr. Sgreccia, 2009, p. 49). Parte para este argumento del principio de imposibilidad metafísica de hacer derivar lo espiritual de lo material, por lo que se deberá concluir que en el hombre ser compuesto de alma

espiritual y de corporeidad el alma debe tener un principio que le ha originado diverso y espiritual (Cfr. Sgreccia, 2009, p. 49). Para Sgreccia todas las facultades que posee la persona son actos o funciones que ella ejecuta, no son la persona. El ser persona no es algo que dependa de la voluntad o del ejercicio de alguna capacidad, se es persona por el origen, por la realidad ontológica del ser humano. Sólo el abordaje ontológico lleva a comprender que la persona para obrar necesita ser y para obrar de un modo determinado necesita ser y tener una *naturaleza específica* (Sgreccia, 2009, p. 49). En su *esencia (corporeidad y espiritualidad unidas)* (Sgreccia, 2009, p. 167) y *naturaleza* fundamenta la *dignidad del ser humano* y no en los hechos facticos y fenomenológicos, lo cual expresa con claridad la inmutabilidad y permanencia de la substancia de la persona, la cual no se altera con los cambios biológicos, sino que permanece (Sgreccia, 2013, p. 118).

En sus palabras:

“En el significado ontológico, sin negar la importancia de la subjetividad relacional y de la conciencia, se requiere subrayar que el fundamento de la misma subjetividad estriba en una existencia y una esencia constituida en la unidad cuerpo-espíritu” (Sgreccia, 2009, p. 70).

Desarrolla desde una perspectiva personalista dos conceptos fundamentales en bioética: *la vida y la corporalidad*. El término *vida humana* se puede entender plenamente en sus expresiones corporales, psicológicas y espirituales. Parte de la comprensión de la vida según el dato científico. Por lo cual cuando hablamos de bios, vida humana, hablamos de un referente biológico⁵⁸, de la biología de un ser humano caracterizado por 23 pares de cromosomas con un genoma específico, base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana, en la actualidad declarado patrimonio de la humanidad,

58 Bios: término griego que significa vida.

(art.1º) Declaración Universal del Genoma Humano y los Derechos Humanos. Afirma que la vida humana es parte de una especie particular, que la diferencia de otras formas de vida, y es el criterio para que una nueva vida se reconozca perteneciente a la humanidad. El motivo por el cual debe ser respetada se basa en el hecho de que la vida humana en su integralidad y por ello mismo en su realidad biológica pertenece a la persona con la que constituye una unidad orgánica existencial.

Por *corporeidad*, se entiende a la realidad informada y estructurada por el espíritu que la vivifica, como espíritu encarnado y cuerpo espiritualizado. La corporeidad define la vida biológica del hombre. El cuerpo no tiene un acto existencial propio, sino que existe gracias al acto existencial del espíritu que es único para cada persona concreta y es el acto del espíritu creado por Dios. La corporeidad como manifestación de la persona es la razón por la que no se puede sostener la distinción ontológica entre individuo humano cualquiera sea su estado de desarrollo a partir de la fecundación y persona humana cualquiera sea su estado de madurez intelectual (Cfr. Sgreccia, 2009, p. 145) y posibilita el cumplimiento de dos obligaciones bioéticas fundamentales: *la protección del valor de la vida humana y la protección de la integridad de la vida y del cuerpo*.

Esta es la antropología de referencia que permite un criterio de discriminación entre lo que es técnica y científicamente posible y lo que es lícito éticamente.

Desde estas premisas de su antropología, desarrolla los *principios de bioética personalista*: a- *Principio de defensa de la vida física*, la persona existe en un cuerpo; b- *Principio de Totalidad o Terapéutico*: la persona con el organismo constituye una totalidad. c- *Principio de Libertad y Responsabilidad*: la persona es libre para conseguir el bien confiado a su responsabilidad; c- *Principio de sociabilidad y subsidiariedad*: la persona es el centro de la sociedad. Debe respetarse también este carácter social en la ciencia y en la medicina.

3. El embrión humano como persona desde la Bioética Personalista Ontológica

Una cuestión fundamental en el debate bioético actual y con implicancias jurídicas se plantea en torno a la pregunta sobre el *inicio de la vida de una persona*. La pregunta sería ¿El organismo humano en su etapa embrionaria es una persona?

La Biología no es competente para afirmar o negar que el embrión, organismo humano completo sea una persona. No se puede declarar de modo empírico el concepto de persona; si desde el punto de vista biológico se puede determinar la *corporeidad*, elemento esencial de la persona que se fundamenta en el *genoma individual* (Barreda, 2019, p. 2) patrimonio de cada persona, raíz de la individualidad biológica, hilo conductor de su ontogénesis.

Nos dice Jerome Lejeune: “Toda información que determinará al individuo está inscrita ya en la primera célula y si esta información no estuviera contenida toda ella ahí jamás aparecería porque desde la fecundación no entra ninguna otra información...”, tesis que los avances de la genética y la biomedicina en estas últimas décadas no han hecho sino corroborar (Cfr. Lejeune Gaymard, 2012, p. 32).

La continuidad implica y establece la *unicidad* (cualidad genética de ser un genoma irrepetible) (Cfr. Núñez de Castro, 2008, p. 2) del nuevo ser en su desarrollo: es ininterrumpidamente el mismo e idéntico ser que se está formando según su plan bien definido, aun pasando a través de estadios cualitativamente cada vez más complejos” (Cfr. Serra, 1996, p. 573-597).

De este modo si el ser humano es inmutable en su identidad genética a lo largo de su vida, lo es del mismo modo en su esencia humana y en consecuencia debe serlo también en su condición de persona (Cfr. Barreda, 2019, p. 3). El argumento de *continuidad y de unidad biológica* entre cigoto, mórula, feto, neonato, niño, joven, anciano, pone de manifiesto como la corporalidad del ser humano se va expresando de

diversas maneras y a pesar de los cambios su estructura ontológica continúa a través del cambio para seguir existiendo.

Recalca Sgreccia:

“La esencia compuesta del hombre (alma y cuerpo) pasa del estado potencial e hipotético al real como sucede con toda realidad, como consecuencia de un acto existencial que realiza concretamente esa potencialidad” (Sgreccia, 2009, p. 146).

Lo que existe antes de la fecundación son dos gametos (óvulo y espermatozoide) que tienen la posibilidad de fecundarse, posibilidad que es hipotética. El acto que da origen a la existencia de la persona humana es el acto de la fecundación. La antropología filosófica y en particular la tomista ha insistido sobre la unicidad del acto existencial y de la forma substancial del individuo humano (Cfr. Sgreccia, 2013, p. 49). Lo humano del hombre es inseparable de la corporeidad (Cfr. Lucas, 2018, p. 1). Lo que hace impropio los calificativos de pre-embrión, seres humanos con grados de menor valor ontológico, ser humano en potencia, para referirse al embrión humano en sus primeros momentos de vida.

Con estas afirmaciones contrarresta las preguntas ¿“son todos los seres humanos personas”? Y ¿“ poseen todos los seres humanos dignidad?” planteados por autores contemporáneos en el campo de la Bioética como por ejemplo Singer y Engelhardt (Cfr. Singer y Engelhardt, 1979, p. 179), que asignan la categoría persona sólo a aquellos seres humanos que son conscientes, racionales, autónomos, libres y con capacidad de actividad moral, por lo tanto poseedores de derechos y obligaciones; dejando fuera a los seres humanos que carecen o no han desarrollado las facultades mentales anteriormente mencionadas como es el caso del embrión humano.

Por lo expuesto podemos asegurar que desde el momento en el que se observa una individualidad biológica humana ya tenemos

delante a una persona; cuando está el ser humano como organismo biológico vivo de la especie humana, ya está la persona. La formación de un nuevo organismo humano determina el salto cualitativo a nivel biológico y a nivel ontológico, que permanece hasta el final de su ciclo vital. En todos los estadios de su desarrollo es siempre la misma individualidad humana con una unidad interna desde el primer momento de su constitución, en grado de dirigir de manera autosuficiente su propio desarrollo, de ser por tanto una “sustancia” un sujeto subsistente, por ello “existente per se”. Una sustancia cuya característica estructural y específica es la racionalidad, prescindiendo de la capacidad actual de realizarla (Cfr. Pontificia Academia Pro Vita, 2006, p. 16).

Con sus fundamentaciones, Elio Sgreccia ha patrocinado la asimilación teórico-práctica sobre la idea de dignidad personal con la pertenencia a nuestra especie como fuente de la cual derivan todos los derechos del hombre, anulando la distinción establecida entre seres humanos en sentido estrictamente biológico y personas como sujetos jurídicos depositarios de derechos fundamentales, distinción con evidentes implicaciones bioéticas. Y brinda un soporte fundamental para quienes acuden a sus principios en el reconocimiento de la dignidad de la persona, para su defensa desde la concepción. Cada cigoto humano se desarrolla como hombre no a hombre (Cfr. López Moratalla, 2010, p. 120-140).

4. Personalismo y Derechos Humanos: la centralidad de la persona en tanto sujeto dotado de dignidad desde su estadio inicial

Gonzalo Ibáñez Santa María, al realizar un análisis de la doctrina tomista, señala que previo a la penetración del personalismo ontológico en la legislación se negaba el carácter de personas a ciertos hombres con basamento en una supuesta ley moral que ignoraba, en el orden práctico, toda referencia a un fin distinto de aquel que cada uno

quisiera para sí mismo de acuerdo a lo que le dictara la propia conciencia para fijar las normas de conducta proclamando la total autonomía de la misma.

Esta situación fue variada –al decir del autor citado- tangencialmente con la irrupción de la máxima de Kant en su libro Fundamento de la Metafísica de las Costumbres donde propicia claramente una definición de persona que calará hondo en las legislaciones de la época moderna.

Así, sostiene que

“...el hombre y, generalmente todo ser razonable, existe como un fin en sí, y no como un medio, que puede ser usado arbitrariamente por tal o cual voluntad. En todos sus actos, tanto en los que le conciernen a él mismo como en los que se refiere a otros seres, el hombre., debe ser considerado siempre y al mismo tiempo como fin... Los seres cuya existencia depende no de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, no tienen tampoco, si son seres desprovistos de razón, más que un valor relativo de medios. Es por esto que se le llama cosas, al contrario, los seres razonables son llamados personas, porque su naturaleza misma hace de ellos fines en sí, es decir algo que no puede ser empleado como medio, algo que como consecuentemente pone un límite a la facultad de cada uno de hacer lo que quiere” (Ibáñez Santa María, 1985, p. 315).

Esta concepción ha adquirido relevante trascendencia e influido notoriamente al momento de la construcción de los derechos humanos en torno al sentido moral que se le puede atribuir a la dignidad intrínseca que cada persona tiene por el solo hecho de pertenecer al género humano.

Siguiendo a Carlos Nino se hace necesario aclarar que un punto conceptual que suele generar agudas confusiones, aun cuando ha gozado de un progresivo esclarecimiento en los últimos tiempos, es el

de la *especie* de derechos a la que se alude cuando se habla de derechos humanos. Aunque –sobre todo en castellano– parece un pleonismo hablar de “derechos jurídicos” y huele a inconsistencia referirse a “derechos morales”, tiene pleno sentido preguntarse si los derechos humanos son de índole jurídica o moral o si corresponden a esa categoría mestiza constituida por el *derecho natural* (o si pueden ser a la vez morales, jurídicos y “jurídico-naturales”).

Aquí conviene aclarar qué quiere decir que los derechos humanos sean de una u otra índole. Se presupone que las proposiciones acerca de derechos en general y de derechos humanos en especial (así como las que aluden a deberes, responsabilidades, etcétera) son equivalentes a proposiciones acerca del contenido de reglas o principios de un determinado sistema normativo. Según sea el carácter moral, jurídico o de derecho natural del sistema normativo aludido por tales proposiciones, así será la índole de los derechos referidos por los enunciados originarios.

A primera vista, parece obvio que cuando hablamos de derechos humanos aludimos a situaciones normativas que están estipuladas en disposiciones de derecho positivo nacional e internacional, como los artículos 14 y 18 de la Constitución de la Nación Argentina, o en el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales de 1966. Pero en los contextos en que la alusión a derechos humanos adquiere una importancia radical para cuestionar leyes, instituciones, medidas o acciones, esos derechos no se identifican con los que surgen de normas del derecho positivo sino que, en todo caso, se entiende que los derechos jurídicos así creados constituyen sólo una consagración, reconocimiento o medio de implementación de aquellos derechos que son lógicamente independientes de esta recepción jurídica.

Se reclama el respeto de los derechos humanos aun frente a sistemas jurídicos que no los reconocen y *precisamente porque no los reconocen* porque, en definitiva, los derechos humanos son principios morales rectores que deben orientar la normativa de cualquier Estado

dado que encuentran su fundamento primario en la misma esencia humana. Por esto, para eludir ciertas confusiones, diremos que los principios morales a los que aludimos son tales que su existencia está dada por su validez o *aceptabilidad* y no por su reconocimiento efectivo o *aceptación* real por ciertos individuos; no son, en consecuencia, principios de una moral positiva sino de una moral crítica que puede o no tener vigencia en algún ámbito; b) si estos principios fueran aceptados para justificar ciertas conductas, ellos serían aceptados como justificación *final* de esas conductas; es decir, no hay principios de *otra clase* que prevalezcan sobre ellos para valorar una acción que esté comprendida en su dominio; c) los principios morales pueden valorar *cualquier conducta* (en especial, tanto acciones que sólo conciernen al agente como las que interesan a terceros; tanto acciones de funcionarios como de particulares, etcétera). Si una conducta está o no sometida a valoración moral no puede determinarse *a priori*, sino que depende de los contenidos de los principios morales básicos.

5. Recepción normativa del personalismo ontológicamente fundado en la legislación argentina

En este sentido, la República Argentina tiene una marcada tradición protectoria de la persona humana y sus derechos fundamentales en especial la vida y la dignidad en el plano constitucional, nacional (con los tratados sobre derechos humanos⁵⁹), y su articulado específico y

59 La última reforma de la Constitución Nacional –llevada a cabo el año 1994–, ha incorporado con jerarquía constitucional una serie de tratados internacionales sobre derechos humanos aprobados por el Congreso de la Nación en virtud de las facultades conferidas por el artículo 75 inciso 22 del mencionado texto.³ En este sentido, la primera protección de la persona por nacer la encontramos en el artículo 75 inciso 23 de la Constitución Nacional.

provincial, como legal e infra-legal y jurisprudencial desde el momento de la concepción.

Los tratados internacionales no sólo reconocen expresamente la inviolabilidad de la vida humana, sino que determinan el preciso momento en el cual comienza la tutela de este: la fecundación (o en términos jurídicos: la concepción). Así se expresan, la Convención Americana de Derechos Humanos (Pacto San José de Costa Rica) y Convención sobre los Derechos del Niño. Dicha circunstancia demuestra la recepción – por parte de nuestro ordenamiento jurídico- de la teoría científica que sostiene que se es persona desde la penetración del óvulo femenino por el espermatozoide masculino.

En su articulado específico, dispone que corresponde al Congreso “dictar un régimen de seguridad social especial e integral en protección del niño en situación de desamparo, desde el embarazo”.

En lo que respecta a las Constituciones Provinciales, corresponde dividir los textos normativos en dos vertientes: los que se mantienen sin modificación alguna desde la época de su sanción y aquéllos que fueron sancionados o sufrieron variaciones tras la reforma constitucional de 1994, que sí contienen referencia explícita a los derechos implicados y les dan resguardo y protección.

En el orden nacional en primer lugar cabe destacar que la Argentina fue el primer país del mundo en declarar el *Día del Niño por Nacer* por Decreto N° 1.406/98, del 7 de diciembre de 1998; busca conmemorar, promover y defender la vida humana desde que ha sido concebida en el vientre de la madre. Esta fecha fue instituida por el Presidente Carlos Saúl Menem quien alentó a todos los presidentes de América Latina a sumarse a esta iniciativa.

Así es que, en consonancia con el mencionado decreto, no sólo el Código Civil y Comercial de la Nación, en su artículo 19 fija que la persona humana comienza en el momento de la concepción sino que también, encontramos disposiciones protectorias en el ámbito nacional y provincial de la mujer embarazada y del niño por nacer. En el ámbito

municipal, se puede observar que una gran cantidad de municipios del país consagran –mediante ordenanza- la prioridad de atención de mujeres embarazadas, normativa impulsada con el objetivo de favorecer a la persona por nacer.

Por último, cabe resaltar que la Corte Suprema de Justicia de la Nación ha abordado esta situación en los casos “Portal de Belén” y “Sánchez” fijando una clara doctrina la cual fue seguida por tribunales inferiores

Bibliografía

ANTURY, Elías Bermeo, Aportes del Personalismo Ontológico Moderno a la Bioética Personalista, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, <http://repositorio.uam.es/bistream/handle/10486>

CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, *Portal de Belén –Asociación Civil sin Fines de Lucro- c/ Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/ Amparo*, 5/03/2002, <http://www.saij.gob.ar/corte-suprema-justicia-nacion-federal-ciudad-autonoma-buenos-aires-portal-belen-asociacion-civil-sin-fines-lucro-ministerio-salud-accion-socialnacion-amparo-fa02000003-2002-03-05/123456789-300-0002-0ots-eupmocsollaf> - Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Sanchez, Elvira Berta c/ M° J y DD HH s/ Art. 6 Ley 24.411 (RESOL. 409/01)*, S. 1091. XLI. REX 22/05/2007Fallos: 330:2304.

BERGEL, Salvador Darío, Cátedra Unesco de Bioética, Universidad Nacional de Buenos Aires, “La Declaración Universal de la UNESCO sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, Cuadernos de Bioética, 34, 2º, 1998, pp.36-405: www.bioeticaweb.com

IBÁÑEZ SANTA MARÍA, Gonzalo, *Persona, Personalismo y Derechos Humanos*, Revista Chilena de Derecho, Volumen 12, pp. 313-323, Santiago de Chile, 1985.

ENGELHARDT H., Tristram, *Los Fundamentos de la Bioética*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1995.

LEJEUNE GAYMARD, Clara, *La dicha de vivir* Jerome Lejeune, mi padre, Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1997, versión española realizada por Gloria Esteban 2012.

- LEÓN GUEVARA, La Persona Vista Desde Emmanuel Mounier Y Su Repercusión En La Misión Educativa, Ediciones Universidad de Salamanca, Aula 21, 2015, pp. 177-192, ISSN: 0214-3402, DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/aula201521177192>
- LOPEZ MORATALLA, Natalia, El cigoto de nuestra especie es cuerpo humano, SSN0123-3122. Persona y Bioética Vol. 14, N° 2, pp. 120-140, 2010.
- LUCAS LUCAS, Ramón, “La naturaleza humana del embrión”, www.bioticaweb.com (Fecha de consulta, 6 de febrero de 2018).
- NINO, Carlos Santiago, Ética y *Derechos Humanos*, Segunda Edición, Astrea, Buenos Aires, 1985.
- NÚÑEZ DE CASTRO, De la Dignidad del Embrión, Reflexiones en torno a la vida humana naciente, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008.
- PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, El Embrión Humano en la Fase De La Preimplantación, Aspectos científicos y consideraciones bioéticas, Editrice Vaticana, 2006
- SERRA A., “El estadio biológico del ser humano” ¿cuándo comienza el ser humano? En comentario interdisciplinar a la *Evangelium vitae*, Edu. Lucas, L. Ramón (1996) BAC. Madrid, pp. 573-579
- SGRECCIA E., Manual de Bioética, Principia, España, 2009
- SINGER, Peter, Ética Práctica, Barcelona, Ariel, 1979
- SPAEMMAN, R. (2000). Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien, EUNSA, Pamplona, pp. 241
- TRIBUNAL ORAL N° 2, La Plata, Causa N° 3928/J - 1539- 13/05/2013
- UNESCO, Declaración Universal del genoma Humano y Los Derechos Humanos, 1997, en portal.unesco.org

PERSPECTIVA PERSONALISTA PARA LA ENSEÑANZA DE LA BIOÉTICA EN EL NIVEL MEDIO

Prof. y Lic. Adriana Elisabet Fontana

Resumen

La docencia en Nivel Medio ofrece la oportunidad de poner en discusión temas provocativos desde lo humano. En ese marco una cátedra de Bioética ofrece una excelente oportunidad para poner en crisis las propias opiniones y desarrollar criterios de juicio sobre la cultura en la que se insertan los jóvenes desde la perspectiva personalista. Este trabajo pretende hacer pública una experiencia localizada en la Argentina en durante dieciseis años de ejercicio docente.

Palabras claves

Bioética - Persona - Educación - Adolescentes - Valor de la vida

La bioética, desde una mirada personalista, se plantea como una necesidad en los planes de estudio del Nivel Medio del Sistema Educativo Argentino.

Los fundamentos de dicha necesidad, radican en que, al legitimar la enseñanza de la bioética en el Nivel Medio, se favorece la reflexión del adolescente sobre temas centrales del espíritu humano tales como: ¿desde cuándo se es persona?, ¿Cuáles son las prerrogativas que la definen y la identifican como tal?, ¿por qué es importante la autorrealización como proceso de convertirse en persona?, y ¿cómo la formación de la escala de valores, incide en la forma de vida de cada individuo?

A través de esta ponencia, se justificará la respuesta a esta serie de interrogantes, trabajados durante dieciséis años de experiencia en la enseñanza de la Bioética en el Nivel Medio Argentino (Provincia de Corrientes).

Se parte de consideraciones personalistas para fundamentar la bioética, a este respecto se comenzará diciendo:

El pensamiento filosófico en educación representa una epistemología, es decir, un sistema de reflexión desde el cual se piensa y se produce una forma de educar apuntando a determinados fines. Si bien en la historia de la humanidad han existido diferentes epistemologías que plantearon concepciones y actos educativos divergentes, lo que aquí se propone es un análisis desde el personalismo como filosofía de la educación, que sustente la educación del siglo XXI reivindicando, con una mirada propia de este nuevo siglo, la necesidad de volver a la esencia, a lo humano y al ser trascendente por naturaleza con sentido de cuidado de la vida de todos los seres y del ambiente en cual se desarrollan.

Epistemológicamente, el personalismo pone, en el centro de su especulación-atención, a la persona humana como fruto de la vivencia devastadora de entreguerras en el siglo XX. Pretende hacer frente a la crisis planteada por la cultura de la Modernidad tratando de dar respuesta a problemas existenciales del hombre que se encontraba sumido en una profunda angustia existencial.

Entre las manifestaciones de su influencia, se da la Declaración de los Derechos Humanos, como también, los Textos del Concilio Vaticano II instando a una visión de hombre en cuanto persona única e irrepetible.

El personalismo tiene sustento en principios relacionados con la capacidad que posee el hombre para conocer verdades que al mismo tiempo lo trasciendan; en producir conocimiento objetivo de la realidad al que accede subjetivamente (por ser sujeto cognoscente), aunque, por su imperfección metafísica, no es capaz de conocer toda la verdad lo cual deja una puerta abierta al misterio y a la trascendencia.

Otros principios están relacionados con la Persona como realidad substancial con libertad, capacidad de autodeterminación, dueño de sí y capaz de modificar el mundo, su mundo; con una dimensión ética y religiosa que se infieren de su naturaleza espiritual y libre.

Parte esencial de la persona también es la afectividad ya que por naturaleza se encuentra ordenada a la relación interpersonal, familiar y social que, a su vez, la ayuda a realizarse como tal, en el encuentro y diálogo permanente con el otro.

Los valores morales y religiosos tienen papel preponderante en el personalismo que aboga por una idea de persona con todas sus dimensiones integradas, por ello habla de un “espíritu encarnado” y “sexuado”.

La bioética como disciplina que propone “*el estudio sistemático de la conducta humana en el ámbito de la ciencias de la vida y de la salud a la luz de valores y principios morales*” (V.R.Potter 1971), está abierta a un diálogo creativo que intente resolver dilemas que plantean las investigaciones y la intervención sobre la vida, la salud y el medio ambiente.

Con fundamentos personalistas, ésta disciplina se encuentra en un momento de expansión reflejado en distintos terrenos entre los que su presencia adquiere, cada vez, más relevancia. Sin embargo, cabe el análisis sobre algunos puntos en los que no predominan trabajos o investigaciones que intenten profundizar características con presupuestos teóricos.

A pesar de esta particularidad, la corriente de la bioética personalista ha ido creciendo, sustentándose en presupuestos filosóficos que, de manera conjunta, aportan datos para el fundamento de dicha bioética, a saber: la defensa de la vida, el Magisterio de la Iglesia y la filosofía realista aportan conocimientos válidos para ir construyendo una corriente sólida con cimientos teóricos necesarios para su fundación.

La bioética personalista encuentra, entonces, fundamentos teóricos, los suficientemente sólidos en la filosofía Personalista como corriente específica de la tradición realista.

El movimiento personalista tiene su origen en el período europeo de entre guerras a través de su referente Emmanuel Mounier, quien, preocupado por la aguda conciencia de la existencia de una crisis de civilización provocada por estos nefastos acontecimientos mundiales, consideró que el concepto de persona podría ser el aglutinante de cierto proyecto ideológico que combatiera los excesos del colectivismo y liberalismo de la época.

Debido a su pronto fallecimiento, este movimiento tardó en convertirse en una corriente o filosofía de pensamiento. Sin embargo, gracias a sus contemporáneos que coincidían con su propuesta, se pudo elaborar una filosofía de base personalista buscando dar solución a los problemas planteados por Mounier.

El conjunto de pensadores es numeroso y congrega a filósofos influyentes tales como: Martín Buber, J.Maritain, Nédoncelle, Pareyson, Edith Stein, Emmanuel Lévinas, Karol Wojtyła, Romano Guardini, Gabriel Marcel, Julián Marías, Xavier Zubiri y Dietrich Von Hildebrand, entre otros.

La propuesta de Mounier más el aporte filosófico de estos pensadores, constituye el personalismo contemporáneo o la *filosofía personalista en sentido estricto*.

El personalismo se caracteriza por emplear el concepto persona como fundamento esencial de su perspectiva antropológica. Se distancia de las categorías metafísicas propuestas por Aristóteles entendiéndolas que son inadecuadas para captar lo inherente-propio de la persona y utiliza como método para el estudio de su objeto, el fenomenológico proponiendo desactivar componentes idealistas.

Su posición ante la modernidad, está basada en un modo crítico y constructivo a la vez, aceptando algunos aportes filosóficos en conceptos tales como: el yo, la subjetividad, la libertad como autodeterminación, entre otros.

Los temas que aborda el personalismo están en orden a: el hombre como sujeto individual, irreplicable y único, es decir, es un quién; una dimensión tripartita que comprende: cuerpo, psique y espíritu.

En consonancia con las propuestas de Scheller y de Von Hildebrand, el personalismo considera que la afectividad es una dimensión esencial originaria y autónoma de la persona y se relaciona, con la dimensión espiritual. Hablar de “hombre” implica, necesariamente, referirse a afectividad, emociones y sentimientos.

A su vez, esta corriente de pensamiento incluye las relaciones interpersonales, que se desarrollan por medio del diálogo, aporte realizado por la filosofía dialógica sobre el carácter y la importancia de dichas relaciones interpersonales a través de las cuales el hombre yo-sujeto frente al tú-sujeto se va construyendo.

Carácter primordial presentan para esta corriente, la libertad y el amor como potencias distintivas del hombre desplegadas a través de la actividad humana y a la superación de una exaltación extrema de lo cognitivo. Asociadas a la libertad y el amor, se desarrolla la corporeidad y la sexualidad como consideración global de la persona que permite descubrir la riqueza y la importancia que tienen todos los aspectos corporales. Esta corporalidad abre el camino hacia el tratamiento de la sexualidad como dimensión fundamental de la persona humana que se desarrolla a través de las particularidades de lo afectivo y desde el estudio del cerebro caracterizando la forma de ser del varón y del ser mujer respectivamente.

Ante los distintos tipos de personalismos, se toma al personalismo ontológico moderado, como aquél que fundamenta la enseñanza de la bioética personalista en el Nivel Medio.

Al considerar que el contenido antropológico y ético del personalismo es lo suficientemente sólido para sustentar una corriente bioética, la elaboración del libro “La Bioética en el Aula”, está escrito en base a dicho pensamiento como propuesta para el desarrollo de un pensamiento crítico sustentable en los adolescentes.

La experiencia fundamental de la persona es la *comunicación*, gracias a ella el sujeto en relación con el otro-sujeto, puede diferenciarse, construirse y a la vez salir de sí para para brindarse tal como es.

Esta capacidad de descentramiento permite la comprensión, la posibilidad de ponerse en el lugar del otro para abrazar su singularidad en la propia, lo que, a la vez, le permite ser capaz de tomar sobre su ser, el destino del otro, sus penas y alegrías.

“Tratar al prójimo como un sujeto es tratarlo como un ser presente, es reconocer que no puedo definirlo, clasificarlo, que es inagotable, que está henchido de esperanzas, y que sólo él dispone de ellas: es concederle crédito”

Concepto fundamental para enseñar Bioética a los adolescentes del siglo XXI, es el de persona, ávidos de experiencias que demuestren y fundamenten la importancia de construirse y desplegarse junto al “otro”.

La propuesta de enseñar Bioética a los alumnos de Nuestro Nivel Medio educativo surge como la urgente necesidad de hacerles conocer la vital importancia que presenta el cuidado de la calidad y dignidad de la vida humana, como así también, la responsabilidad que nos cabe en el cuidado de la vida de los demás seres y del medio ambiente.

Desde una bioética personalista, se apunta a que el alumno conozca los fundamentos científicos, antropológicos, psicológicos y sociológicos en relación al comienzo de la vida humana y al proceso natural de construirse como persona a través de la formación integral, la autorrealización en todos los planos de la vida y de la edificación de una escala de valores que lo ayude a priorizar lo relevante para lograr una buena calidad de vida para sí, para sus semejantes y para las nuevas generaciones.

Es imperiosa la necesidad de la enseñanza de esta disciplina, por el valor incalculable que posee el hecho de unir la ciencia con las humanidades como forma de asegurar que el rigor científico en todos sus avances no atente contra la vida humana y contra el ecosistema.

Fruto de la posmodernidad y de este nuevo siglo, el mundo que se presenta parece estar carente de algunos valores y verdades que lo han sustentado durante largo tiempo y que han sido parte de la arquitectura del pensamiento humano.

Se propone al personalismo como filosofía que sustente la educación en el siglo XXI y, a la vez, que sea el fundamento de una Bioética centrada en cuidar la calidad de vida y dignidad de la persona humana, así como de todo el hábitat en el cual se desarrolla.

La educación entendida desde la perspectiva personalista está centrada en la comunicación y en el diálogo, en la búsqueda de la significación de los objetos y hechos ante los que se enfrenta el sujeto en su vida cotidiana.

La educación personalista debe buscar la formación integral del hombre, de manera tal que comprenda el mundo en que vive y así ejercer su posibilidad de transformarlo según criterios que aseguren el desarrollo total de la persona humana cuidando la vida de los demás seres y del planeta en el cual transcurre su existencia.

Es fundamental que la institución escolar estimule en los adolescentes, la toma de conciencia del accionar responsable del hombre a través del conocimiento y del trabajo colaborativo para poder lograr mejores resultados que redundarán en beneficio de toda la sociedad.

En este sentido, la bioética como disciplina que apunta a la Multidisciplinaria y a la Transversalidad favorece el abordaje de los temas propios desde una mirada colaborativa junto a asignaturas con las que se puedan desarrollar aprendizajes basados en proyectos tendientes a formación integral del educando que busca, desde su humanidad, resguardar toda vida y la naturaleza de la cual forma parte.

La situación escolar, en la praxis, se traduce en la búsqueda de significados, en una situación gnoseológica en la que, tanto el educando como el educador, se comprometan como sujetos cognoscentes en la búsqueda de alternativas de solución en los temas bioéticos que los ocupa.

La educación, entonces, debe ser entendida como un proceso que ayude al educando al descubrimiento propio y consciente de su persona para que ésta sepa comprometerse en la construcción histórica de un mundo habitable para las nuevas generaciones.

El docente ha de ayudar al alumno, en todo momento, a despertar un “pensamiento crítico” a través del cual, pueda emitir juicios de valor respecto de las acciones humanas que vayan en contra de la persona humana, y de todo el ecosistema del cual forma parte.

El personalismo, como fundamento educativo pretende actuar sobre la persona en su totalidad y en su relación con el mundo. Es por ello que, la enseñanza de la Bioética desde una antropología personalista busca despertar en los alumnos un pensamiento bioético capaz de proponer, a partir del análisis de las distintas realidades abordadas por esta disciplina, el uso creativo de un diálogo través del cual se analicen posibles soluciones a dilemas que plantean la investigación y la intervención sobre la vida, la salud y el medio ambiente.

La enseñanza de la Bioética, como Unidad Curricular en el Nivel Medio, durante dieciséis años, me ha permitido brindar a los alumnos numerosas herramientas cognitivas a través de las cuales pudieron descubrir y potenciar el pensamiento crítico en el análisis de temas tales como: manipulación genética humana, clonación, eugenesia, eutanasia, genoma humano, aborto, cuidado de la salud, bioética ambiental, entre tantos otros, que se pueden abordar desde esta maravillosa disciplina.

Los adolescentes tuvieron la oportunidad de investigar, estudiar y exponer, con criterios legítimos y a la luz de valores, sus pensamientos y producciones referidos a los temas propuestos en el Programa de Bioética para el 6to. Año del Ciclo Orientado del Nivel Secundario.

Con base personalista, el desarrollo y enseñanza bioético (desde 1999), ha tenido como objetivo la práctica de la libertad y de la participación en la toma de decisiones que afectan al destino propio y al de la comunidad, como así también, a la construcción de ciudadanía ante

situaciones ético-ambientales en la convivencia dentro de la comunidad, haciendo posible la educación de un alumno activo y comprometido con la justicia, la equidad, el sentido de pertenencia ambiental y la visión de acciones generadoras de desarrollo sostenible desde la comunidad misma.

A continuación, se exponen los Fundamentos de la Enseñanza de la Bioética en el Nivel Medio:

Fundamentos de la enseñanza de la bioética

El papel de la Bioética en el aula es el de fomentar en los adolescentes, a partir de la formación en dicha disciplina, una actitud crítica: “pensamiento bioético”, que los invite a reflexionar ante los hechos y avances de la Ciencia y la Tecnología que influyen, tanto, en la vida de los seres humanos como en todo el ecosistema que lo sostiene y lo rodea.

La Bioética como parte de la formación permanente en los alumnos de este Nivel Educativo, propone y ofrece una mirada especial a los problemas relacionados con el cuidado de la vida y calidad de vida de los seres humanos; con las situaciones que atentan contra la Naturaleza, por ende, nuestro Planeta, analizados a la luz de valores éticos.

Enseñar Bioética durante dieciséis años, me permitió establecer relaciones inter, multi y transdisciplinares con las distintas asignaturas que conforman el Plan de estudio del Nivel Medio, desarrollando en nuestros alumnos y comunidad educativa toda, la concientización de generar condiciones de vida que resguarden la salud humana y la relación que el hombre establece con el ambiente.

Por lo tanto, legitimar desde la Educación en el Nivel Medio, la enseñanza de la Bioética, abre la posibilidad de “generar un diálogo creativo para formular, articular y, en lo posible, resolver dilemas que plantean la investigación y la intervención sobre la vida, la salud y el

medio ambiente” promoviendo un esfuerzo colectivo que se materialice en un conjunto de prácticas destinadas a regular el impacto de la Tecno-Ciencia en la vida y la salud del ser humano desde cualquiera de las Modalidades existentes en el Nivel Medio actual.

Argumentos a favor de su enseñanza

La enseñanza de la Bioética se justifica en orden a:

- Los conocimientos científicos y humanísticos para intentar darle a la persona humana, cuidado y calidad de vida.
- La educación de un alumno con conciencia ciudadana, activo y comprometido con el sentido de pertenencia ambiental, con la justicia y, a la vez, promotor de acciones que puedan generar desarrollo sostenible en bien de toda la sociedad.
- Investigaciones realizadas por los alumnos, sobre los impactos y consecuencias de los distintos avances de la ciencia con relación a la vida humana y al ecosistema.

Objetivos de la enseñanza

- Adquirir conocimiento sobre el cuidado de la vida y de la salud de la persona.
- Analizar el diálogo interdisciplinar entre la vida (bios) y los valores morales (ethos), es decir, emitir juicios de valor sobre los hechos biológicos con relación al hombre y al ecosistema.
- Construir una formación interdisciplinaria en el tratamiento de los diferentes problemas, sean filosóficos, científicos o derivados de las aplicaciones de la tecnología en las investigaciones sobre la vida humana.
- Formar adolescentes que tengan conocimientos Bioéticos, para emitir juicios de valor sobre los adelantos científicos que impactan, tanto en la vida humana, como también en el medio ambiente.

Funciones

- Promover la formación de conocimientos Bioéticos en los alumnos del Nivel Medio.
- Plantear a los alumnos, la pregunta ética frente a los descubrimientos actuales ara ser utilizados responsablemente en bien de la humanidad y del medio ambiente.
- Enseñar los códigos deontológicos, de normas de investigación y de experimentación para que no se atente contra la calidad de vida humana.
- Suscitar acciones que fomenten la utilización equilibrada y equitativa de los recursos naturales existentes.

Temas desarrollados en el libro

La Introducción del Libro: “La BioÉtica en el Aula”, está diseñada con las Unidades trabajadas con los alumnos durante el año escolar.

Ellas son:

- La Bioética.
- Genética y Bioética.
- Identidad Genética.
- La Bioética y el cuidado del neonato.
- La Bioética y el cuidado de la salud.
- Bioética ambiental o Eco- Bioética.

Bibliografía

GARCÍA HOZ, Víctor: Educación personalizada. Instituto de Pedagogía. San José de Calasanz, Madrid, 1970.

SGRECCIA, E., Manual de Bioética. Fondamenti ed etica biomedica, Vita e Pensiero, Milano,

BURGOS, J. M. (ed.), El giro personalista: del qué al quién, Mounier, Salamanca, 2011

CICCONE, L. Bioética. Historia, principios, cuestiones (2ª ed.), Palabra, Madrid, 2007.

FONTANA, Adriana E.: La BioÉtica en el Aula". Ediciones: D. Corrientes. Argentina, 2018.

BIEN COMÚN Y SUBSIDIARIEDAD DESDE UN ENFOQUE PERSONALISTA EN LA EMPRESA Y ECONOMÍA DE COMUNIÓN

José Miguel Peláez Freire y José Rojas Bedoya

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA SEDE GUAYAQUIL -ECUADOR Y

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

Resumen

Para nuestros fines, se puede describir el bien común como el conjunto de condiciones que la sociedad ofrece a cada individuo para vivir una vida digna, gracias a los propios esfuerzos. El bien común nos enseña a saber sobre las condiciones de la vida social que hacen posible a los grupos y a cada uno de sus miembros ya que el logro más pleno y más fácil de la propia perfección no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto. La subsidiariedad nos indica que, en la sociedad, las instituciones y organismos de orden superior.

Cada persona tiene el derecho y el deber de ser el autor principal (autónomo) en su desarrollo, pero sabiendo que es necesario correlacionarse con los demás. La autoridad ha de procurar establecer unas condiciones de vida las cuales permitan a cada hombre y a cada mujer estimular las iniciativas personales del bien común.

La sociedad, las empresas requieren se aplique una Economía de Comunión planteada desde el valor de la persona, es decir rescatando su dignidad, una economía que no solo beneficie a un grupo selecto sino a todo un conjunto donde prime la ética y la moral, donde los valores están por encima del beneficio material.

La presente investigación es extensionista. El tipo de investigación posee un enfoque mixto ya que se combinan elementos cuantitativos

propios de las ciencias administrativas y cualitativos propios de las ciencias sociales, al tratarse de las relaciones que se van a establecer entre los participantes, el alcance de la investigación es de tipo explicativo.

Palabras claves

Principios - Bien Común - Subsidiariedad - Sociedad - Economía de Comunión - Gestión Empresarial

Introducción

El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de la vida social, con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección. (Juan XXIII, 1963)

Bien común (en latín: *bonum commune*) se refiere en general al bien (estar) de todos los miembros de una comunidad y también al interés público, en contraposición al bien privado e interés particular; también puede definirse como el fin general o como los objetivos y valores en común, para cuya realización las personas se unen en una comunidad (Zenit.org, 2004).

El bien común es toda la actividad del estado, política y económica, que está sometida a la realización permanente del bien común; es decir de aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa (S.S Pio XI, 1962).

En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los deberes y derechos de la persona humana (Juan XXIII, 1961).

Respecto al bien común se puede decir que no es más que el conjunto de condiciones que permiten la realización, el desarrollo y el

bienestar de no solo un individuo sino de la sociedad en general, se busca la satisfacción, el cumplimiento de las necesidades para provocar estabilidad y seguridad, otorgando los medios adecuadas para una vida digna en donde las personas puedan sentirse plenamente, velando por el interés del grupo y no solo del particular, esto quiere decir que es el trabajo de todos los miembros de una sociedad quienes cumplen con sus respectivos deberes, respetando la vida e integridad de los demás para así alcanzar la paz y prosperidad.

Finalmente, el bien común, se aplica al concepto de Estado, éste como órgano rector, el cual la misión legítima de proteger y promover el bien común de los ciudadanos ya que éste redundará en beneficios para los habitantes. De la misma manera, vela por las condiciones sociales que garantizan la libertad, la justicia y la paz y el reparto equitativo de los bienes materiales esenciales forman parte del bien común.

Desarrollo

Cabe destacar que el bien común no se forma con la sumatoria de los bienes de cada individuo. El bien común es indivisible y solo puede alcanzarse e incrementarse a partir de la colaboración de los diversos miembros de la comunidad.

Los bienes comunes son compartidos por los integrantes de una sociedad, quienes se benefician de ellos. No se trata solo de bienes físicos, sino también de bienes simbólicos o abstractos (Pérez, 2016).

Podemos encontrar que en el bien común existe un órgano regulador el cual es el Estado, su función es administrar equitativamente las partes de los sujetos en cuestión. Podemos notar que el bien común puede ser tangible e intangible. Todos aquellos que son beneficiarios de un bien común son aquellos que forman parte de la sociedad. No es propiedad de una sola persona, sino que también beneficia a los demás como son los recursos naturales agua, luz, mar entre otros.

Esta combinación de valores humanos sociales y modos culturales específicos forma la parte más importante del llamado Bien Común. Al no ser una sociedad un mero agregado de individuos, y tener, por tanto, una cierta entidad propia, puede hablarse de un bien propio de la sociedad que se trate, que tampoco es la suma de los bienes individuales. La definición clásica de Bien Común desde una connotación eclesial – es la, que figura en la Constitución *Gaudium et spes* (n. 26) donde también recoge el nº 1906 del Catecismo de la Iglesia Católica, es «el conjunto de aquellas condiciones de vida social que permiten a los grupos y a cada uno de los miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección». Esto no debe entenderse solo como una especie de «ambiente social», sino sobre todo como un patrimonio, tanto material como, primordialmente, espiritual.

La relación entre bien particular y bien común es algo compleja, y con base a esta relación no se puede afirmar que el uno está por encima del otro sin más precisión. Por una parte, en su ámbito propio, el Bien Común está por encima del bien particular, como lo está el todo por encima de la parte (Vega-Hazas, 2007).

El bien común es la forma en que las personas pueden convivir de una manera en la que no afecten a los demás, es decir el bien de un individuo no puede imponerse al de los demás, la sociedad que practica el bien común se rige a través de valores y culturas que deben ser respetados y al mismo tiempo, éstos van formando así unas condiciones de vida en armonía entre diversos integrantes de la comunidad o grupo; cuando una comunidad se respeta entre si y vela por su seguridad e integridad puede decirse que poseen una riqueza espiritual que los hace mejores personas. La Escritura nos recuerda también la actividad de los primeros cristianos, los cuales convivían como una sola comunidad donde reinaba siempre un ambiente de armonía y de paz, partiendo hasta el mismo pan con los necesitados (Hch 2,42).

El bien común está relacionado con la sociedad y como este actúa en bienestar para cada individuo en su conjunto, es un principio

ético-político, que con las distintas perspectivas conlleven que la estabilidad emocional en todas sus dimensiones - espiritual y social - del ser humano. entre otros grupos acondicionan el mundo para vivir en una sociedad que busque y vele por perfeccionar el bien común en si, como sinónimo de protección a los deberes y derechos de todos los ámbitos (sociales, culturales, económicos, integrales, etc.).

Por otro lado, el principio de subsidiariedad tiene su origen en la afirmación de la libertad individual propia del liberalismo, pero concebida no en términos absolutos, sino articulada socialmente como una red de múltiples libertades individuales que requiere de una eventual intervención del Estado. Se afirma, por tanto, que existe la libertad individual como derecho natural, pero esto no lleva a un individualismo típico del liberalismo, sino que se acepta que el Estado podrá intervenir cuando la libertad individual se encamine hacia flagrantes injusticias sociales. ¿Por qué se lo llama a esto principio de subsidiariedad? En la antigua Roma, se recurría en algunas batallas al denominado *subsidium*. El *subsidium* era una parte del ejército que se mantenía agazapada durante la batalla, sin intervenir en esta. Si la batalla iba bien para la legión romana, el *subsidium* no llegaba a intervenir y regresaba al campamento sin haberse estrenado. En cambio, si la victoria se le resistía a la legión, entonces el general daba orden al *subsidium* de intervenir, lo que suponía la entrada de una tropa fresca y con fuerzas, que hacía cambiar el signo de la batalla. Por tanto, el *subsidium* estaba preparado para el combate, pero solo intervenía si era necesario. Esta es la idea que se sigue en varios deportes, como el fútbol, donde los suplentes están en el banquillo, preparados para entrar en el terreno de juego solo si el entrenador lo considera necesario. (Lucía, 2013)

Este principio se basa principalmente en ayudar, es decir que cuando el caso lo amerite se debe brindar apoyo con el propósito de asegurar los objetivos, cuando este principio se aplica se lo debe entender como una forma de guiar las cosas por ejemplo si algo anda mal y una comunidad no puede resolver el problema por sus propios méritos, el

estado puede intervenir y brindar apoyo al perjudicado, este principio es muy aplicado en diferentes ámbitos tanto políticos, empresariales como deportivos, es un principio que puede ser aplicado por cualquier ente o persona, ya que no se necesita ser creyente.

El fundamento del principio de subsidiariedad se encuentra en la centralidad del hombre en la sociedad (CA, n. 54). Cada persona humana tiene el derecho y el deber de ser el autor principal de su propio desarrollo (MM, n. 59) pero necesita de la ayuda de los demás para llevarlo a cabo. Por eso, aquel quien ejerza la autoridad ha de procurar establecer unas condiciones de vida que permitan a cada hombre y a cada mujer un desarrollo integral, en todos los ámbitos posibles, fomentando y estimulando las iniciativas personales respetuosas del Bien Común; se pueden considerar dos tareas fundamentales e importantes con respecto a lo anterior: coordinar y ordenar esas iniciativas en el conjunto del mismo Bien Común; suplirla y completar dichas acciones cuando las necesidades comunes superen las posibilidades de los individuos y de las sociedades intermedias. Pero ésta no debe impedir o suplantar la iniciativa y la responsabilidad de sus miembros.

La subsidiariedad debe considerarse como complemento de la solidaridad, protege a la persona humana, a las comunidades locales y a los “grupos intermedios” del peligro de perder su legítima autonomía. La aplicación justa de este principio en virtud de la dignidad de la persona humana garantiza el respeto por lo que hay de más humano en la organización de la vida social (Dr. Jorge A. Palma, 2016).

El principio de subsidiariedad no es más que la ayuda que brinda el hombre para edificar la comunidad, se dice que el hombre es quien talla su propio destino así mismo es quien hace posible que todo lo que anhele se cumpla, pero a su vez para cumplir con esas expectativas necesita de la ayuda de los demás, por ser el hombre un ente social. Para la construcción de una sociedad justa y equilibrada, el trabajo en conjunto de todos sus miembros debe ser su principal tarea; así como en la estructura familiar la cual se basa en la solidaridad y el trabajo

mancomunado así mismo debe ser el estado para alcanzar el bienestar tanto social como económico.

El Principio de la “subsidiariedad” es un principio político presente, desde hace tiempo, en la tradición de pensamiento de la doctrina social de la Iglesia Católica, de reciente adquisición en el ámbito del ordenamiento comunitario y por último, en el derecho interno italiano. Su significado esencial reside en la idea de que una sociedad, una organización o una institución de orden superior a otra no deba interferir en la actividad de esta última, inferior a ella, limitándola en sus competencias, «sino que debe más bien sostenerla en caso de necesidad, y ayudarla a coordinar su acción con la de los otros componentes sociales, en vista del bien común”.

El término subsidiariedad, por tanto, ha adquirido sólo recientemente, en el léxico político y jurídico, su valor específico de significado; más bien, se puede decir su ambivalencia, ya que está acompañado y definido por el adjetivo “vertical”, o bien, por el de “horizontal” (Tommaso, 2002).

Tiene como fin establecer una decisión garantizada más apegada al ciudadano, siendo así supervisada con regularidad para que esta vaya acorde con los requerimientos a nivel nacional, local o regional. Este principio está muy cercano a los principios de proporcionalidad los cuales no deben rebasar de lo imperioso para obtener la finalidad del tratado. Este principio es básico ya que es utilizado en varios ámbitos como los descritos con anterioridad.

El principio de la subsidiariedad abarca diferentes puntos de vista social, político, cristiano y legal; el principio se relaciona con el beneficio del bien común, estos principios son propios de la

Encíclica *Rerum novarum*, unificada en el hombre y la sociedad, por eso es por lo que existe como ley este principio que vele por el bien común y el desarrollo integral donde se posibilita, fomenta y estimula el objetivo principal de la subsidiariedad, es establecido de manera

obligatoria para cada miembro o individuo necesita para su desarrollo con la sociedad.

La Responsabilidad Social Empresarial, se define como el compromiso que asumen las empresas hacia la sociedad en beneficio del desarrollo sostenible, es decir; es el equilibrio entre el crecimiento económico y el bienestar social. La empresa socialmente responsable maximiza los efectos positivos sobre la sociedad y minimiza sus efectos negativos todo esto conlleva a beneficios a largo plazo, tendientes a lograr un desarrollo sostenible. Entender el concepto de responsabilidad de la empresa es fácil, como es fácil entender la ética. Señala que la ética “consiste en distinguir el bien del mal y hacer lo correcto” (Daft, R. L., 2000).

La Responsabilidad Social es un factor clave para promover el crecimiento de las organizaciones es el compromiso consciente y preciso de cumplir integralmente con la finalidad de la empresa, tanto en lo interno como en lo externo, considerando las perspectivas económicas y sociales es una nueva forma de gestión de hacer negocios, en la cual la empresa se ocupa de que sus operaciones reconociendo los intereses de los distintos grupos con los que se relaciona y buscando la constancia y la sustentabilidad de las generaciones futuras. Es una visión de negocios que integra el respeto por las personas, los valores éticos, la comunidad y con la gestión misma de la empresa.

“La responsabilidad social debe recaer directamente en los individuos en sí, y no en las empresas propiamente tales, es decir, establece que la responsabilidad social entendida como una forma de generar bienestar más allá de las fronteras de la empresa no corresponde en ningún caso una obligación para la empresa ni tampoco un beneficio para ella. Según Friedman, la única obligación o responsabilidad social que posee y debe poseer una empresa es la maximización de la riqueza para sus accionistas, dentro del marco legal y las reglas

del juego que hayan sido acordadas entre las partes” (Cancino, C. y Morales, M., 2008).

La responsabilidad del cambio en la cultura organizacional depende si y solo si de los integrantes de la misma, de manera que la resistencia al cambio no apoyara la proyección de los directores a enfocarse en lo mejor para la empresa que es generar beneficios para que así todos obtengan rentabilidad, puesto que esto no solo beneficia a aquellos elementos que oponen resistencia, sino más bien a ellos y sus familias.

La actividad económica es el medio para que se realice ese destino universal, al aumentar la calidad y cantidad de satisfacción en los bienes naturales al servicio de los seres humanos. En la actividad económica el primero y fundamental elemento es el trabajo humano, que está íntimamente unido a la dignidad de la persona. El primer medio en la historia del trabajo está en la riqueza y recursos que el hombre encuentra, como la principal donación por parte del Creador (Macías, 2018).

Macías resalta la calidad de vida que debe de tener todo ser humano sin importar condición alguna, el valor desde su dignidad por lo que se puede considerar que todo trabajo debe dignificar a la persona y por ende a su familia, el creador invita al hombre a realizarse en la creación a poner sus dones al servicio de los demás, su accionar tiene resonancia en el contexto que él se encuentre, trabajar con vocación mas no solo por recibir riqueza hace de este ser humano un ser feliz y realizado y es ahí donde la economía debe llevar al bien común en beneficio de todos, la importancia de promover una cultura del dar.

“Cultura del dar no significa dar solo los beneficios, o dar algo: joyas, tierras, casas. No es eso. Es el dar que hemos aprendido del Evangelio, que significa amar a todos. Cultura, entonces, del amar: amar también a los empleados, amar también a los competidores, amar también a

los clientes, amar también a los proveedores, amar a todos. El Estilo de vida de la empresa debe cambiar por completo, todo debe ser evangélico, si no es así, no tenemos economía de comunión.” (Lubich, C., 2003, p. 4).

Lubich da a entender en esta cita que la cultura de la empresa debe ser en acciones semejantes a lo que enfatiza el evangelio. Una cultura fundada en el amor al prójimo, ósea hacia todos los elementos que pertenezcan a la empresa, desde el más pequeño hasta el más grande, con amor el ambiente estará lleno de armonía y los trabajadores encontrarán confort al momento de realizar sus responsabilidades.

“Es necesaria una empresa nueva, la cual debe ser un instrumento natural para resolver las injusticias, fruto de la errada distribución de los bienes, por lo tanto, invita a las empresas a trascender su papel tradicional y producir bienes y servicios, para construir un mundo sin indigentes, un mundo sin pobres” (Lubich, C., 2003).

Basado en lo anteriormente expuesto al momento en que una organización cambia su cultura de una forma radical, este reinvento lo perciben los empleados e incluso los mismos directivos como algo nuevo, una empresa totalmente nueva. Este cambio deberá ser para mejorar todos los problemas que posea la empresa y trascender a una imagen de cambio que se proyecte hacia los clientes que posea.

“Una visión de los actores de la economía como personas que entran en relación unas con otras para alcanzar juntos el bien (también el bien que puede medirse en economía) propio y ajeno. No personas interesadas únicamente en su propio interés individual que se comportan como si los demás no existieran, como postula el pensamiento económico dominante. Eso implica una gran responsabilidad hacia

los pobres, hasta el punto de involucrar a los empresarios y a sus empresas para ayudarles” (Bruni, L., 2001, p. 190).

La economía de comunión trata de centrarse no solamente en el interés propio, ya sea individual o empresarial, sino que dar la debida importancia a las personas que se encuentran involucradas en el medio.

Una correcta relación logra una mejor y eficaz labor en conjunto, y es que antes el preocuparse por el individuo no era factible en el ámbito económico, por cual se desea cambiar ese paradigma. Este nuevo pensamiento o manera de involucrar a los individuos ejerce una cultura organizacional dominante en la actualidad en muchas empresas.

Es un movimiento internacional que involucra a empresarios, empresas, asociaciones, instituciones económicas, trabajadores, dirigentes, consumidores, ahorradores, estudiosos, operadores económicos, pobres, ciudadanos, familias. El eje sobre el que gira la Economía de Comunión está representado por empresas y organizaciones productivas preocupadas por desarraigar la miseria y la injusticia social para contribuir a edificar un sistema económico y una sociedad de comunión (Lubich, C., 2003).

La economía de comunión es un movimiento, un nuevo pensamiento, o cultura que se desea fomentar en la sociedad.

Este nuevo concepto de cultura organizacional busca plasmarse con la ayuda e intervención no solo de un grupo económico, sino que se llama a involucrar a todas las empresas, empresarios, dirigentes de cualquier tipo, trabajadores, consumidores, ahorradores, estudiantes, en fin a todos los ciudadanos en general para poder lograr este propósito.

Lograr avances económicos con la ayuda de toda la sociedad involucrada, pensando en contribuir y ayudar los sectores antes no considerados y lograr reforzar un sistema económico y una sociedad de comunión.

“Las empresas se encuentran ante una difícil disyuntiva entre la exigencia de desarrollar más actividades de RSE que ayuden a aumentar el valor de largo plazo de una empresa y los intereses de los inversionistas, donde algunos ejercen fuertes presiones para que la empresa maximice sus beneficios a corto plazo.” (Porter, M. y Kramer, M., 2006).

A lo largo de la historia económica, las empresas siempre han buscado maximizar sus ganancias o beneficios en el tiempo menos posible, con el pasar de los años, este pensamiento se ha ido modernizando, introduciendo nuevas perspectivas o compromiso a lo cual se ha denominado Responsabilidad Social, sin embargo, esta labor equivale invertir un porcentaje de las ganancias de las empresas en las diferentes actividades o campañas que se gestionen.

En la actualidad existen empresas que están realmente comprometidas con el crecimiento de la sociedad, pero también existen otras que siguen viendo esta responsabilidad como un gasto.

La Economía Social es sin duda la más conocida y estudiada. GARCÍA, en uno de los pocos trabajos que desde la ciencia jurídica se ha dedicado a la EBC, alude a la relación del tema que nos ocupa con ella. Para esta autora:

“En España, podríamos decir que el amigo de la EBC sería la Economía Social, identificada como un modelo de hacer empresa que se caracteriza por perseguir el bien común de sus integrantes y/o el interés general, tanto económico como social; y que se basa en principios como la primacía de la persona sobre el capital, la gestión democrática y participativa, la distribución equitativa de las rentas, la promoción de la solidaridad, de la cohesión social, la conciliación de la vida personal, familiar y laboral, la sostenibilidad o la inserción de las personas en riesgo de exclusión social” (García, Y., 2015).

La Economía de Comunión surge de un Carisma que está proponiendo un nuevo paradigma, en donde no sólo la economía - sino la política, la cultura y la salud -encuentran una eminente respuesta a la necesidad coyuntural de la humanidad, que tiene unas raíces muy claras, en Jesús que hace más de 2000 años nos dijo: “Ustedes harán cosas más grandes que yo”, dejándonos el Espíritu necesario para comprenderlas. Por ello, quienes trabajan en este modelo buscan ser un instrumento para transmitir, no solo ideas sino una experiencia que se lleva adelante en todo el mundo, mostrar el proyecto de la Economía de Comunión, dar a conocer los principios que la rigen y algunas estadísticas.

Esta Economía de comunión, da cumplimiento a las enseñanzas de las Sagradas Escrituras en términos de moral social tanto en el Primer y Segundo Testamento donde los valores del “saber dar” sin esperar nada a cambio, saber trabajar en beneficio de los demás tiene su recompensa, el valorar la justicia, la equidad, la solidaridad en beneficio de aquellos que menos tienen, el de buscar un salario justo, el reconocimiento de la labor realizada donde no se gana de manera aislada sino en comunidad.

Es falso decir, sin más, que Jesús se solidarizó con los pobres y se enfrentó con los ricos. Con quien se enfrentó Jesús fue con *todos los que se situaron o pretendieron situarse por encima de los demás*. Esto explica el conflicto de Jesús con sumos sacerdotes y ancianos, con escribas y fariseos, e incluso, a veces, con sus propios discípulos cuando discutieron quién era el más importante o cuando no entendían que el Mesías tenía que fracasar y morir como un delincuente. Jesús se enfrentó con todos los que intentaron dominar a los demás desde cualquier forma de poder, ya sea económico (ricos), sagrado (sacerdotes), político (ancianos), doctrinal (escribas) o normativo (fariseos), y también la forma de poder para ser los primeros en el Reino, como les ocurrió a los discípulos. Así, según el relato evangélico, vemos que lo más peligroso para la

condición humana es el poder, venga de donde venga y cualquiera que sea su justificación (Castillo, J., 2000).

El paradigma de Jesús el de aplicar con convicción sus valores, es una nadar contra corriente sin ninguna duda, el de ser signo de contradicción y hacer prevalecer que hay valores muchos más importantes que el dominio de la sociedad en sus diferentes formas, no cabe duda que Jesús es testigo de la desigualdad, la indiferencia que hoy no son ajenas a la realidad, pero a diferencia de muchos el denuncia con toda su fuerza para cuestionar a todo un sistema represivo y abusivo que lo que pretende es minimizar a los que menos tienen y buscar como tener poder sobre los demás y en esa misma línea se ve contagiado a sus mismos discípulos “¿quién será el primero?”, por lo que se ve obligado a no quedarse callado y promover los valores que dignifican a la persona e invita a no seguir ese sistema a través de la evangelización.

La dimensión social de nuestra misión no debe limitarse pues a luchar por un orden económico más justo. La apetencia de poder es más profunda y determinante que la apetencia de dinero. Por tanto, la raíz del problema no está en lo meramente económico, sino en el poder que se obtiene mediante la economía y, sobre todo, en el poder que legitima y da consistencia a los poderes que *de facto* son la causa de la desgracia de tantos seres humanos. Si esto es importante siempre que se aborda la cuestión social, lo es mucho más cuando afrontamos el problema *desde la teología* (Castillo, J., 2000).

El poder es lo que ciega a la persona (2 Corintios 11,20) se ve claramente como este poder no tiene raza, religión, política, condición social, empresa e incluso edad , la búsqueda de poder en la sociedad se ha convertido en lo más normal incluso se le ha dado toda una justificación llamándolo “competencia” y en algunos casos justificándolo aún más “competencia sana”, la persona que obtiene poder se cree que puede incluso cambiar los valores y convicciones de las personas hasta en las decisiones que este deberá de tomar en sus diferentes, bien lo expone José M. Castillo que nuestra misión no debe limitarse a un

tema meramente económico sino partir desde los deseos y anhelo de la persona.

Es en nuestros hermanos donde hemos de reconocer, amar y servir al Señor: “En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis” (Mt 25, 40). Sólo en el hombre alcanzamos a Dios y acogemos a Cristo, gracias al misterio de la solidaridad que brota de la encarnación y que se prolonga en la vocación de todo ser humano a revestir la imagen de Jesús. Por esto, aun sin saberlo, los hombres encuentran a Dios al acoger al prójimo. Y por la fe el creyente así lo reconoce. Para nosotros el hermano es, de alguna forma, sacramento del Señor. Es en este sentido en el que, siguiendo a Bonhoeffer, podemos decir: “La vida de Jesús, totalmente *para los* otros, es la experiencia de la trascendencia... Y la Iglesia sólo es la Iglesia cuando existe para los demás” (Jean-Pierre, J., 1969).

El presente enfoque permite visualizar teológicamente lo implica seguir los pasos de Jesús, el amor al prójimo y las exigencias que esta conlleva, mirar al otro como lo ve Jesús es sin duda trascender y saber que ese otro (alteridad) es mi hermano, es mi prójimo considerando que ese prójimo es “Sacramento del Señor” es decir que es sagrado y que este debe ser cuidado, protegido, acompañado y no olvidado, ser responsable socialmente de sus necesidades antropológicas.

El sistema económico de los tiempos de Jesús era injusto. Baste ver todos los datos que nos iluminan los textos evangélicos de las disputas de Jesús con el partido de los fariseos, letrados y escribas, sobre su comportamiento ético. (Mt 6,24 , 1 Timoteo 6,10 , Jn 3,16 , Lc 6,38, Mt 19,21), Una minoría estaba acostumbrada a acumular riquezas y a disfrutar de succulentos banquetes, viviendo de manera individualista y haciendo del interés por el capital su religión. Frente a esa economía individualista y negante de la vida Jesús propuso el pan para todos. Su propuesta económica tenía las siguientes características: estaba centrada en la persona, era solidaria e incluyente. Su pensamiento, su palabra y su forma de actuar rompen con esa actitud excluyente y desentendida que

el ser humano tiene para con sus hermanos, los otros seres humanos, una trampa en la que también los seguidores de Jesús caen, él practica una economía solidaria, da de comer a los hambrientos.

En este horizonte, encontramos a un Jesús que denuncia a los enriquecidos cuyas estructuras empobrecen a las mayorías, a ellos les dice: “pobres de ustedes los ricos, los que están satisfechos” (Lc 6,24-26). Y cuando sus discípulos, viendo a esa gente hambrienta, le dicen a Jesús: ¡despide a la gente para que se vayan a comer! (Mc 6,35-36), Jesús les contesta: denles ustedes de comer (Mc 6,31-44). Esta nueva economía tiene como referente la generosidad de un niño que empezó por compartir sus cuatro panes y sus tres peces. Probablemente el milagro más grande fue que, a ejemplo del niño, todas las demás gentes que estaban escuchándole a Jesús también pusieron a disposición la comida que habían llevado y así, hicieron una mesa común en la que todos compartieron y se saciaron. Se dice entonces que todos comieron hasta quedar satisfechos y, hasta sobró 12 canastas con los restos de pan (Mc 6,42-43). Se cumple así las palabras que Jesús recogidas en los evangelios: “Pues al que tiene, se le dará más; pero al que no tiene, hasta lo poco que tiene se le quitará” (Lc 4,25), lo cual significa que quien es avaro y excluyente, terminará muriendo en la soledad de su egolatría, por el contrario, quien tiene una actitud solidaria, incluyente y fraterna, con sus acciones abre puertas hacia liberación/salvación no sólo de sí mismos sino sobre todo de los otros.

El Nazareno cambia el comprar por el dar y, el acumular por el compartir (Mc 6,31-44), el mensaje que nos da es que los bienes materiales no son para acumularlos sino para usarlos en favor de todos, especialmente, en favor de los empobrecidos. Lo que Jesús propone es que todos coman y, no que a una minoría se le permita acumular riquezas cuando a las mayorías les falta todo. La actitud ético-política de Jesús muestra, por una parte, su oposición a una economía individualista, empobrecedora y excluyente y; por otra parte, su propuesta

de una nueva economía centrada en la persona, solidaria y de proyecto social.

Actualmente y a nivel global las desigualdades económicas no sólo que son un problema de injusticia estructural, son, sobretodo, un problema de falta de ética de los seres humanos. El sistema capitalista neoliberal, y la sociedad que lo sostiene tiene como centro el capital y el mercado y, ello es en detrimento de la vida. Frente a esta situación nos preguntamos: ¿Qué se ha de comprender por economía? ¿Qué es la justicia? ¿Qué mundo queremos construir para las generaciones futuras? ¿Qué ser humano queremos que evolucione?

El papa Francisco en su carta encíclica *Deus Caritas Est* en su numeral 16 hace un llamado a mirar al prójimo y expone:

“La Escritura parece respaldar la primera objeción cuando afirma: «Si alguno dice: ‘amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Jn 4, 20). Pero este texto en modo alguno excluye el amor a Dios, como si fuera un imposible; por el contrario, en todo el contexto de la Primera carta de Juan apenas citada, el amor a Dios es exigido explícitamente. Lo que se subraya es la inseparable relación entre amor a Dios y amor al prójimo. Ambos están tan estrechamente entrelazados, que la afirmación de amar a Dios es en realidad una mentira si el hombre se cierra al prójimo o incluso lo odia. El versículo de Juan se ha de interpretar más bien en el sentido de que el amor del prójimo es un camino para encontrar también a Dios, y que cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios” (Papa Francisco, 2005).

El papa Francisco clarifica el enfoque misionero de Jesús que enseñó con su propia actitud que el prójimo es cualquiera que está en necesidad y a quien yo puedo servir y ayudar, no importa en qué situación se lo haya colocado en la sociedad, no importa si despierta

mi simpatía o si me resulta antipático. No son mis sentimientos los que determinan los límites de esa obligación cristiana. Buscar el bien común del otro que es mi prójimo, ver la forma de como este puede sentirse amado por el solo hecho de ser mi prójimo y de que se quiere lo mejor para el en todas la realidades en las que vive, sea como colaborador de una empresa como ya se lo menciono anteriormente en la aplicación de la Economía de comunión en la gestión empresarial se cae en cuenta que “Cuando Jesús enseñó esto, era una nueva doctrina. Antes que nada, es una exhortación en la que primero debe amar a los de su propia familia, amigos y compañeros y finalmente tal vez hasta encuentre posible amar a su enemigo. Jesús dice, por el contrario, que en cualquier momento cualquier hombre puede convertirse en ése a quien debo mostrarme como prójimo.

“Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar. Se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto. Aunque se extienda a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora. La Iglesia tiene siempre el deber de interpretar cada vez esta relación entre lejanía y proximidad, con vistas a la vida práctica de sus miembros. En fin, se ha de recordar de modo particular la gran parábola del Juicio final (cf. Mt 25, 31-46), en el cual el amor se convierte en el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana. Jesús se identifica con los pobres: los hambrientos y sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos o encarcelados. «Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis» (Mt 25, 40). Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios” (Papa Francisco, 2005).

En la cita bíblica del “Buen Samaritano” (Lucas 10, 25-37) Para Jesús es claro que el prójimo es todo aquel que no soy yo, y desde ese enfoque lo ayudo, siento misericordia y amor a él, no tengo en cuenta su estatus social. El prójimo se convierte en la manifestación visible de Dios, Jesús enseña esto a sus discípulos y seguidores, a deleitar en ellos la antigua alianza, donde todos eran iguales entre sí y donde las jerarquías sociales no existían. Entre ellos no debe repetirse el modelo social imperante ni en ese momento ni nunca. Por ello más adelante insistirá que el mayor no es al que le sirven, sino el que sirve; todo un mensaje paradigmático para su época y actualmente. Jesús no solo predica y anuncia él enseña con el ejemplo. Ahí se ve a la mujer que estuvo a punto de ser apedreada; una ley sentenciaba su ejecución, pero él pone por delante la ley superior, la mayor de todas, el amor. Sus palabras, “Ama a tu prójimo como a ti mismo” (Mc 12, 29-31) , no son solo es un discurso amoroso, sino que comprende que este principio va en contra de todo el orden social, económico y político, orden por cierto tiránico, excluyente, pues solo piensa desde el beneficio individual y no desde la comunidad toda . Para Jesús, este mensaje breve pero profundo es una invitación a comprender el Reino de Dios, es decir a comprender que la justicia, la igualdad, el amor, el respeto, la tolerancia, son principios del reino.

Conclusiones

En medio del dolor humano, de la desigualdad, del deslizamiento por la violencia, en medio del hambre y sed de justicia en una sociedad que se perjudica por la falta de valores, que se hunde en medio del orgullo científico, tecnológico, de su economía egoísta materialista y poco salvadora, donde prima el bienestar personal que colectivo en todo ámbito y el empresarial no se aísla de esa realidad, en medio donde los principios de la Iglesia: Bien común y Subsidiariedad quedan relegados en su

máxima expresión, donde la persona se convierte en un utensilio más dentro de toda una gestión empresarial que son las que mueven gran parte la sociedad, ante todo este devenir aparece una luz al final del túnel, una propuesta de aplicar una Economía de Comunión donde el prójimo no es “algo” sino el “alguien” que requiere ser atendido desde todas sus dimensiones antropológicas y en la persona de Jesús paradigma de vida plena se hace concreto esta aplicación de una Economía de Comunión en la que nos invita a tomar acciones ante el prójimo que tenemos frente, a comprender que se debe amar a la personas que se encuentran alrededor, que se debe valorar a toda la integralidad de la persona y mayor aun sobre nuestro papel protagónico en el universo; dejar de ser instrumentos, máquinas de producción; dejar de entrar en la dinámica consumista que vuelve esclavas a las personas. Amar al prójimo es comprender que mi prójimo no solo es humano, sino también universal, mi prójimo también es todo lo creado, la tierra, el agua, la selva, los animales, todo cuanto existe, que comparte este planeta. Jesús exhorta a empoderarse del compromiso cristiano en este mundo tan caótico, nos sigue gritando: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”. (Mc 12, 29-31)

Bibliografía

- BRUNI, L. (2001). Por una Cultura económica centrada en la persona. *Economía de Comunión*.
- CANCINO, C. y Morales, M. (2008). *Responsabilidad Social Empresarial*. Universidad de Chile, Control de Gestión y Sistemas de Información, Chile.
- CASTILLO, J. (2000). *Dimensión Social en nuestra misión: ¿Cómo responder?*
- DAFT, R. L. (2000). *Teoría y Diseño Organizacional* (Sexta ed.). Thomson: International.
- DR. JORGE A. PALMA. (2016). *CATHOLIC.NET*. OBTENIDO DE [HTTP://ES.CATHOLIC.NET/OP/ARTICULOS/42729/CAT/414/LA-SUBSIDIARIDAD-.HTML](http://es.catholic.net/OP/ARTICULOS/42729/CAT/414/LA-SUBSIDIARIDAD-.HTML)

- GARCÍA, Y. (2015). *Economía del bien común: análisis y propuestas sobre la constitucionalidad de su incentivación fiscal*. Universidad de Málaga, Derecho, Málaga.
- JEAN-PIERRE, J. (1969). *El prójimo como Sacramento, Le sacrement du prochain*. La Vie Spirituelle.
- JUAN XXIII, (1961). *Mater et Magistra*. Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- JUAN XXIII, (1963). *Pacem in terris*. Madrid: Apostolado de la prensa.
- LUBICH, C. (2003). Amar a todos. *Economía de Comunión: Una nueva Cultura*.
- LUBICH, C. (2003). Historia y Profecía. *Economía de Comunión*.
- LUBICH, C. (2003). Proyecto centrado en la Cultura de Dar. *Economía de Comunión*.
- LUCÍA, J. S. (2013). *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*. Editorial Trotta, S.A. Obtenido de [#http://bibliotecavirtual.ups.edu.ec:2619/lib/bibliotecaupssp/reader.action?docID=3216840 #](http://bibliotecavirtual.ups.edu.ec:2619/lib/bibliotecaupssp/reader.action?docID=3216840)
- MACÍAS, M. L. (27 de 08 de 2018). Recuperado el S.F, de <http://es.catholic.net/op/articulos/43829/cat/415/la-doctrina-social-de-la-iglesia-en-laeconomia-y-en-la-empresa.html#modal>
- PAPA FRANCISCO, (2005). *Carta Enciclica Deus Caritas Est*.
- PÉREZ, J. (2016). *Definicion.De*. Recuperado el 23 de noviembre de 2017, de Definicion.De: <https://definicion.de/bien-comun/>
- PORTER, M. y Kramer, M. (2006). *Strategy & Society: The Link Beteween Competitive Advantage and Corporate Social Responsibility*. Harvard Business.
- S.S PIO XI, (1962). *Divinis illius magistri*. Madrid: Escuela Española.
- TOMMASSO, E. (2002). Revista de Estudios Políticos.
- VEGA-HAZAS, J. d. (2007). *El mensaje social cristiano*. EUNSA. Obtenido de [#http://bibliotecavirtual.ups.edu.ec:2619/lib/bibliotecaupssp/reader.action?docID=3176681 #](http://bibliotecavirtual.ups.edu.ec:2619/lib/bibliotecaupssp/reader.action?docID=3176681)
- ZENIT.ORG, (2004). *Catholic.net*. Obtenido de <http://es.catholic.net/op/articulos/14314/el-biencomn.html>

LIDERAZGO INTEGRAL: UNA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN

Lourdes Cabrera Vargas, Marcela De La Sota Riva Echánove y Eduardo

Zainos García Cano⁶⁰

UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO

Resumen

Las nuevas corrientes del liderazgo ético/moral en las organizaciones no cuentan con un sustento antropológico sólido, ni con un entendimiento de la empresa que conciba como prioridad el desarrollo integral de quienes ahí laboran. En este estudio se hace una revisión de la literatura, relativa a las corrientes más recientes del liderazgo y su relación con la antropología y la ética, en la que se destaca el papel que juegan las personas en las empresas y la importancia que tiene la manera en que el líder las concibe, en la efectividad del líder y en el desempeño del negocio. Adicionalmente, se propone el Personalismo como la corriente filosófica que ofrece un concepto de persona congruente con el liderazgo moral/ético. Como resultado, se presenta una propuesta de liderazgo integral, cimentada en el personalismo y en una visión humanista de la empresa, desde la cual la efectividad del líder dependerá de su capacidad para conciliar dos objetivos: la sostenibilidad de la empresa y el desarrollo de sus empleados.

60 Lourdes Cabrera Vargas lourdes.cabrera@anahuac.mx; Marcela De La Sota Riva Echánove marcela.delasotariva@anahuac.mx; Eduardo Zainos García Cano eduardo.zainos@anahuac.mx

Palabras clave

Antropología filosófica - Ética empresarial - Humanismo - Liderazgo integral - Personalismo

Introducción

El componente moral o ético, en el estudio del liderazgo, ha estado presente desde hace algunas décadas. Sin embargo, los escándalos corporativos de principios del presente siglo pusieron en entredicho tanto la formación ética como las verdaderas motivaciones de sus líderes. Ello, provocó que los estudiosos del tema dieran una mayor importancia a los líderes honestos y éticos (Avolio & Gardner, 2005), así como a su influencia en la cultura organizacional y en sus seguidores (Fehr, Yam, & C., 2015).

Como resultado de lo anterior, nacieron nuevas corrientes de liderazgo moral/ético, entre ellas: el liderazgo auténtico, que se enfoca en la honestidad (búsqueda de la verdad) del líder (Avolio & Gardner, 2005); el liderazgo espiritual, que distingue la vocación altruista del líder (Fry, 2003); el liderazgo de servicio, en el que el líder está al servicio de los demás (Greenleaf, 1977); y el liderazgo ético, que se basa en la búsqueda del bien (Brown, Treviño, & Harrison, 2005), y que, aunque comparten diversos principios, presentan diferencias en su enfoque.

Así, en los últimos años, el estudio del liderazgo ha estado dirigido, sobre todo, a probar la efectividad de los atributos que cada una de esas corrientes enfatiza en el líder, sin considerar que la acción ética se basa en una correcta concepción de la persona y del bien, como se verá más adelante, por lo que no es posible referirse a ella sin un sustento teórico (filosófico-antropológico), que resulte de definir el modelo de persona que subyace a la conducta o comportamiento. Esta es quizá una de las

razones por las que esas nuevas corrientes no han llegado a resultados concretos (Díaz de la Cruz & Fernández, 2016).

El objetivo de este estudio es presentar una propuesta de investigación sobre el liderazgo integral, a partir de la definición de persona que surge de la antropología personalista, y de una visión humanista de la empresa, que se desprende de dicha definición, en la que tanto los intereses de las personas como los de las empresas puedan ser armonizados (De la Sota Riva-Echánove & Zainos-García Cano, 2018).

La propuesta del liderazgo integral busca que los académicos ahonden en su estudio, desde una visión del ser humano que lo contemple en toda su complejidad, y que se traduzca en una mejor comprensión de este fenómeno. Desde el punto de vista práctico, las conclusiones de esta investigación apoyan la necesidad de tener líderes y empresas más humanos, éticos, responsables y generadores de valor.

En la primera parte, se lleva a cabo una revisión de la literatura, para describir brevemente las principales corrientes de liderazgo moral (CLM), surgidas a principios de este siglo. En la segunda sección, se propone el personalismo, como la corriente filosófica capaz de aportar los elementos que pueden dar un fundamento antropológico sólido en las CLM. En la tercera sección, se describe el liderazgo integral, como el tipo de liderazgo que puede armonizar los intereses de las empresas y los de las personas. Adicionalmente, se presentan un modelo antropológico sobre el que se apoya el liderazgo integral, así como las dimensiones a partir de las que podría diseñarse un instrumento de medición. En la cuarta sección, se establecen algunas conclusiones.

1. Corrientes recientes de liderazgo moral/ético

1.1. Liderazgo auténtico

Entre los estudiosos del liderazgo auténtico están Luthans y Avolio (2003), que lo explican como un proceso de desarrollo de la persona del líder; Gardner, *et al.* (2005) lo hacen en torno a la autoconciencia y la autorregulación del líder y de sus seguidores; Ilies, *et al.* (2005) se abocan a la felicidad y el bienestar del líder y sus seguidores; Walumbwa, *et al.* (2008), quienes definen el fenómeno como un patrón de conductas y capacidades psicológicas positivas. Los líderes auténticos actúan en congruencia con sus valores y creencias, y son capaces de motivar y comprometer a sus colaboradores, para convertirlos en seguidores auténticos (Northouse, 2016).

La principal fortaleza del liderazgo auténtico es que es confiable y brinda las pautas para que los individuos se conviertan en líderes auténticos. Además, cuenta con una dimensión moral explícita, enfatiza la posibilidad de que los líderes desarrollen valores y conductas, y puede ser medido (Walumbwa, Avolio, & Gardner, 2008). Entre sus debilidades están: la explicación incompleta de su componente moral, la dificultad de medir las capacidades psicológicas positivas del líder, que no demuestra cómo se relaciona con otros constructos (perspectiva moral, claridad de auto-concepto, bienestar, espiritualidad y juicio), y que no es evidente la forma en que el liderazgo auténtico trae consigo resultados organizacionales positivos (Northouse, 2016).

1.2. Liderazgo espiritual

Por su parte, el liderazgo espiritual, lo define Fry, L. (2003), como el conjunto de valores, actitudes y conductas necesarias para la motivación intrínseca, que permite la supervivencia espiritual a través de la vocación y la afiliación. Este liderazgo, requiere que los líderes creen una visión profunda y personal que le dé sentido a la vida de sus colaboradores (Avolio, Walumbwa, & Weber, 2009), y que desarrollen una

cultura organizacional basada en el amor altruista, la esperanza, la fe, la perseverancia, y el sentido de pertenencia (Benefiel, 2005).

Entre las fortalezas del liderazgo espiritual están: que considera factores que se habían omitido explícitamente en la literatura, como la vocación de los líderes y los seguidores, el carácter multidimensional de las personas o la creación de culturas organizacionales caracterizadas por la vocación al trabajo y el amor altruista (Avolio, Walumbwa, & Weber, 2009). Como principales debilidades, pueden mencionarse: que se requiere un entendimiento más robusto de la espiritualidad (Benefiel, 2005), la falta de consenso para definir un lugar de trabajo espiritual (Dent, Higgins, & Wharff, 2005) y la dificultad para definir la espiritualidad sin asociarla a alguna religión o base filosófica.

1.3. Liderazgo de servicio

En el liderazgo de servicio, Greenleaf (1977) describió al líder como aquél que sirve y antepone las necesidades de los demás a las propias (Reinke, 2004); Spears (2002), por su cuenta, encontró 10 atributos de los líderes de servicio; y Russell y Stone (2002) los desagregaron para llegar a un total de 20, que clasificaron en dos dimensiones: funcionales y de acompañamiento. El liderazgo de servicio hoy se concibe como una teoría multidimensional, que inicia con el deseo de servir y continúa con el deseo de guiar y desarrollar a los demás, para alcanzar fines elevados en beneficio de los individuos, las organizaciones y las sociedades (Reinke, 2004).

La mayor cualidad de este liderazgo es la forma en que hace del servicio su componente central. Otras de sus fortalezas son: su componente ético; que toma en cuenta la integridad moral (Mittal & Dorfman, 2012) y el bienestar y desarrollo humano colectivo de los seguidores, en lugar del interés propio del líder (Mayer, Bardes, & Piccolo, 2008); que reconoce que existen condiciones en las que este tipo de liderazgo no es la mejor opción; y que es susceptible de ser medido (Linden, Wayne,

Zhao, & Henderson, 2008). No considerar la auto-regulación del líder, el desempeño de los colaboradores, ni el contexto organizacional, son algunas de sus debilidades.

1.4. Liderazgo ético

Brown, *et al.* (2006) definen el liderazgo ético como la demostración de conductas normativamente adecuadas, mediante la comunicación bilateral, el refuerzo y la toma de decisiones. Los líderes éticos han de ser personas y directivos morales, íntegros, honestos y justos, y demostrar conductas éticas e interés por los demás; Kalshoven, *et al.* (2011) consideran que el líder ético posee 7 características: integridad, interés por las personas, orientación ética, interés por la sostenibilidad, claridad de roles, poder compartido y justicia; Crew (2015) considera que la alineación de valores, la gobernanza y el tipo de relaciones que se establecen con los demás, definen a un líder ético.

Dentro de sus fortalezas están: la dirección moral, que se basa en la toma de decisiones éticas y en que la ética debe ser considerada como parte integral de un concepto más amplio del liderazgo; que se centra en la influencia proactiva de la conducta ética/no ética de los seguidores en las organizaciones, en los estándares éticos a través de la comunicación y la responsabilidad (Brown & Treviño, 2006); y su tratamiento explícito de la ética, de las conductas y de los estímulos transaccionales. Como debilidades se señalan: que su definición es vaga, porque su argumento de “demostración de conductas normativamente adecuadas” no especifica cuáles son las conductas normativamente éticas (Eisenbeiss, 2012), y que no incluye un liderazgo visionario, que describa la identidad y visión de la organización y que contribuya a darle sentido a la vida de los colaboradores.

Todas estas corrientes de liderazgo comparten su énfasis en los aspectos morales del líder, que pueden resumirse en ser íntegro,

demostrar interés por los demás, la toma de decisiones éticas y ser un modelo a seguir.

Una de las críticas más importantes sobre estas corrientes, es que estudian el liderazgo con base en la antropología cultural o sociológica, dejando de lado el concepto de persona, visto desde la antropología filosófica, que podría servir para reforzar su planteamiento teórico (Alzola, 2008). Por otra parte, no definen un concepto de empresa compatible con ese tipo de liderazgo, cuando esos estudios se refieren justamente al liderazgo en las empresas, en donde la visión de la corporación y de sus objetivos es esencial para analizar uno de los elementos clave de todo proceso de liderazgo: el entorno o la situación.

Por otra parte, la ética se sustenta en una concepción del ser humano y del bien, por lo que no es posible fundamentarla teóricamente sin definir un modelo antropológico que le dé soporte (Melé & González-Cantón, 2015). Esa visión antropológica debe hacerse explícita en los diferentes modelos empresariales y, por lo mismo, en el liderazgo.

De lo anterior, surgen las siguientes preguntas de investigación: ¿cuál es el concepto de persona que debe tener el líder?, ¿qué idea de empresa corresponde a esa concepción de la persona? y ¿cómo puede el líder interesarse por el bienestar de sus colaboradores y transformarlos, sin poner en riesgo la generación de valor en la empresa y, por tanto, su sostenibilidad?

2. El personalismo como respuesta

Ya Barnard (1968) insistía en la centralidad de las personas en las empresas. La importancia tanto teórica como práctica de la persona viene de lo que es específico del hombre, ser alguien y no ser algo (Amengual, 2007). Por lo anterior, a las personas se les ha de tener en consideración como tales en el funcionamiento de las organizaciones

(Barnard, 1968), en las que el líder debe guiar con legitimidad a sus seguidores hacia un bien común, que presupone su bienestar.

El concepto de persona, proveniente del pensamiento clásico griego y de la tradición cristiana de la Edad Media, fue muy cuestionado en la Edad Moderna con el quiebre antropocéntrico que la caracterizó. Si bien, en esta época se profundizó en la cosmología y la antropología, a través de la razón, la ciencia, el método y la experiencia empírica, también se desdibujó y fragmentó el concepto del hombre, reduciéndolo incluso a una efímera existencia sin sentido.

Posteriormente, y a partir de esa óptica antropocéntrica y cientificista, el significado de persona se modificó con el racionalismo, una corriente de pensamiento que definía a la persona como un factor determinante de todos los fenómenos, y como el autor y protagonista de su propia historia; un ser autónomo en el que se resaltaba su poder y la capacidad de elegir. Sobre esta base se construyó el individualismo y el colectivismo. El primero, que en sus inicios se fundamentaba en la noción del individuo que reconocía el valor de la persona pero que, más adelante, bajo la influencia del liberalismo económico, desvirtuó a la persona percibiéndola como un ser materialista y egoísta. Y, el segundo, que supeditaba el valor de la persona a su contribución al proyecto colectivo y, en la práctica, condujo a desconocer su valor intrínseco y a contravenir su autonomía.

En este contexto, y ante un cúmulo complejo de cuestiones sociales, culturales e ideológicas, que comprometían el futuro de la sociedad, sobrevino la necesidad de revalorar y defender la identidad de la persona (Mounier, 1997). Es así como en el siglo XX surge el personalismo, impulsado por Mounier (1905-1950) y otros pensadores, con la idea de recuperar el valor absoluto de la persona, independientemente de sus cualidades (Burgos, 2017).

El personalismo retoma la concepción de la tradición cristiana, pero actualizada por la filosofía moderna (Burgos, 2012), e integra las dimensiones esenciales del ser humano, evitando todo reduccionismo.

En el personalismo se distinguen tres corrientes con diferencias secundarias: el personalismo comunitario, el dialógico y el ontológico (Burgos, 2015).

Burgos (2009) destaca, en la filosofía personalista, la insalvable distinción entre cosas y personas, y la necesidad de tratar a estas últimas como categorías filosóficas propias. Distingue el carácter autónomo, originario y estructural de la afectividad; las relaciones interpersonales (dialogicidad); su manifestación contra el intelectualismo; la corporeidad y sexualidad humana (varón y mujer); y el carácter comunitario.

3. Liderazgo integral

Sobre la base antropológica del personalismo, cuando el líder deja de considerar a sus colaboradores como medios de producción y los reconoce como personas, sustituye la visión preponderantemente económica que prevalece en muchas empresas, por una más humana que busca hacer frente al paradigma economicista que ha degradado al ser humano (Melé & González-Cantón, 2015), y que enfatiza la centralidad de las personas en la empresa (Melé, 2012).

Esta propuesta de liderazgo considera que las organizaciones han sido creadas para proveer bienes y servicios para la sociedad, en forma eficiente y rentable pero, al mismo tiempo, deben ser un lugar en el que todos sus miembros puedan desarrollarse (Neves & Story, 2015) y que las empresas sean sostenibles (Suriyankietkaew & Avery, 2014). Esto último, supone atender a todos los grupos de interés (*stakeholders*) (Freeman, Harrison, Wicks, Parmar, & de Colle, 2010) y le exige al líder utilizar toda su capacidad y su creatividad.

Al llevar a cabo esta tarea, el líder advierte que los colaboradores, no solo pueden establecer relaciones afectivas y cooperativas, sino que forman comunidades, en las que las metas compartidas funcionan como el aglutinante de las individualidades de sus integrantes, y los

orientan al bien común. Así el líder procura una cultura en la que las personas puedan ejercer su libertad con responsabilidad, y que logren una contribución real al bienestar humano.

Bajo esta concepción, el líder es una persona comprometida con la verdad y el bien, lo que se hace evidente en su forma de pensar y actuar, y en los principios morales que exalta; es un líder que reconoce que el sentido último de las personas es la felicidad y la trascendencia, y que el camino para llegar a ellas es el amor. Como Kouzes y Posner (1992) sostienen, su vocación de servicio y su genuino interés por atender las carencias de sus colaboradores, lo mueven a salir a su encuentro, escucharlos, entender lo que quieren, lo que valoran y a lo que aspiran.

Se trata de un líder abierto y que experimenta una empatía hacia sus colaboradores, lo que alimenta su pasión por apoyarlos en sus necesidades, ayudarlos a desarrollarse, y le permite descubrir las causas comunes que los pueden mantener unidos. Mira el futuro con optimismo y se muestra entusiasmado por la vida y el trabajo, lo que lo convierte en un modelo a seguir que genera confianza en sus colaboradores y los inspira a trabajar juntos por el bien común.

En virtud de que el liderazgo se dirige a las personas y es ejercido por ellas, los líderes también se desarrollan a partir de las relaciones interpersonales (Mora, 2011). No son seres con capacidades sobrenaturales, sino que se les mira como hombres y mujeres comunes, con virtudes y defectos, que se distinguen por su espíritu de superación y por la manera extraordinaria de hacer su trabajo. Líderes conscientes de sus fortalezas y debilidades, que toman en cuenta la opinión de sus colaboradores, se rodean de personas expertas en quienes apoyarse y que saben ceder el liderazgo cuando es conveniente hacerlo.

Lo anterior, hace posible que los colaboradores perciban al líder como una persona semejante a ellos, con una dignidad que es independiente de su jerarquía, y que es la misma que se reconoce a todos los miembros del equipo de trabajo. Así, el líder mira a sus colaboradores

como personas, antes que como empleados y estos descubren al líder como persona, antes que como autoridad.

En consecuencia, al fundamentar el liderazgo sobre la base antropológica que brinda el personalismo, se puede hablar de un liderazgo integral. Un liderazgo en el que se reconoce a la persona en toda su dignidad y complejidad, y que la coloca en el centro de la actividad empresarial. Ello, permite construir empresas con una visión humanista, en las que es posible armonizar los intereses de las organizaciones con los de las personas.

3.1. Fundamento antropológico

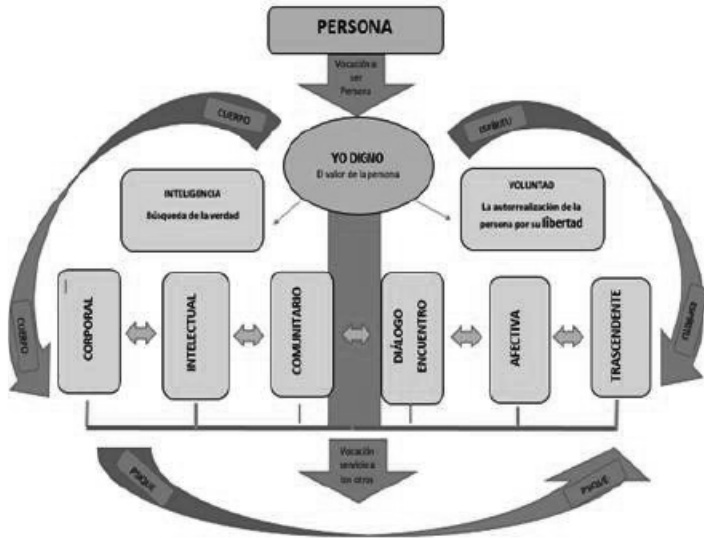
Responder a la pregunta ¿quién es la persona?, es adentrarnos en el tema central de la formación, pero hay que tener en cuenta, en primer lugar, que la persona debe ser contemplada en su totalidad, como el eje desde el cual y por el cual se encuentra sentido a la vocación de servicio y ejercicio de liderazgo.

Así mismo, es necesario partir de la comprensión de la persona como una unitotalidad, tal y como lo plantea Juan Manuel Burgos: “Es un ser digno de sí mismo que necesita entregarse a los demás para lograr su perfección, dinámico y activo, capaz de transformar el mundo y de alcanzar la verdad; es un ser espiritual y corporal, poseedor de una libertad que le permite autodeterminarse y decidir no sólo su futuro, sino su modo de ser, enraizado en el mundo de la afectividad y destinado a un fin trascendente” (Burgos, 2013, p. 37).

El siguiente esquema sintetiza la comprensión de la persona, que servirá de fundamento para el modelo de formación del líder integral. Igualmente, aporta elementos medibles que pueden ser integrados en un instrumento de autoevaluación del líder o de evaluación, por parte de sus seguidores, lo que como ya se ha dicho, permitiría conocer su tipo de liderazgo, sus áreas de oportunidad, y desarrollar junto con ello, esquemas de formación tanto para directivos en funciones como para

las escuelas de negocios y en general, para la formación de jóvenes en la etapa de educación superior.

FIGURA 1. MODELO ANTROPOLÓGICO DEL PERSONALISMO.



Fuente: Elaboración propia

Este modelo antropológico no es cerrado, como si se tratara de una definición, sino que contempla el carácter dinámico de la persona, siempre en constante construcción para llegar a ser. En el centro, ubica al “Yo digno”, el cual unifica todas las facultades y las dimensiones antropológicas. Adicionalmente, presenta una columna vertebral, que responde a la vocación e implica un proyecto por realizar, como la acción de construir el ser personal y, a través de la relación con los otros, la comunidad. Para el líder, esta vocación se traduce como servicio a los demás.

Por otra parte, el modelo contiene las dos facultades fundamentales de la persona humana: la inteligencia y la voluntad. Por un lado, gracias a la inteligencia, el hombre tiene la capacidad de salir de sí mismo para acceder al mundo; por el otro, con ese conocimiento y a través de la voluntad, la persona realiza acciones y toma decisiones encaminadas a la autorrealización de su propio ser.

Es importante resaltar que este modelo tiene tres ejes: cuerpo, psique y espíritu. Estos tres elementos constituyen la unitotalidad, porque unifican el “Yo digno”, tal y como lo propone Burgos: “El cuerpo se identifica con uno de ellos. La psique comprende la sensibilidad, las tendencias y parte de la afectividad. Y el espíritu comprende parte de la afectividad, el conocimiento intelectual, la libertad y el yo” (Burgos, 2013, p. 65).

Por último, en este modelo se presentan 7 dimensiones personales: corporal, intelectual, comunitaria, afectiva y trascendente. Todas ellas conforman, de manera dinámica, lo que caracteriza el ser personal.

3.1.1. Dimensión corporal

Se entiende la dimensión corporal como: *“El cuerpo es la estructura física del ser humano. Es lo que le permite experimentar el bienestar físico y mental”*.

Aunque el cuerpo es la experiencia de la materialidad en el mundo, es bien claro que no es un “algo” un objeto material, sino como dice Marías: “Hay que insistir en la idea de que la persona es alguien corporal: alguien, no algo” (Marías, 1993, p. 14). Esto es, en cierta manera la experiencia fenomenológica de experimentarme como un Yo que no solo tiene cuerpo, sino es su propio cuerpo.

Ahora bien, esta experiencia de la corporalidad le permite a la persona relacionarse no sólo con el mundo, sino con las otras personas: “En cuanto sujeto netamente definido, la persona humana se comunica con los otros seres por intermedio de su interioridad, mientras

que el contacto físico que le es igualmente propio, puesto que posee un cuerpo y, en cierta medida, “es cuerpo” (Wojtyła, 2009, p. 30). De esta manera, la persona humana ya no es una entidad en soledad, sino que como lo expresa Mounier: “No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo; yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo a la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento (...)” (Mounier, 2000, p. 693)

3.1.2. Dimensión intelectual

“Se refiere al aspecto intelectual de la persona y su crecimiento laboral o profesional, lo que la mantiene siempre abierta a la necesidad de actualización de los conocimientos, para responder al cambio”.

Para el personalismo, el conocimiento humano está basado en la experiencia, así lo plantea Burgos: “La teoría de la experiencia integral sostiene que el conocimiento humano tiene como punto de partida la experiencia, entendida como el proceso primario y vivencial, por el que la persona se relaciona con el mundo” (Burgos, 2015, p. 343).

Una dimensión importante de la persona es la intelectualidad, ya que, si bien no es lo único que define al hombre, es algo necesario porque: “(...) adquiere su plenitud y alcanza el máximo de perfección, con sus características principales: la inmaterialidad y la reflexión” (Burgos, 2013, p. 143). Cabe mencionar que lo intelectual, no solo se refiere al aspecto teórico del conocimiento, sino también al conocimiento práctico, como dice Aristóteles: “La inteligencia consiste no sólo en el conocimiento, sino también en la destreza de aplicar los conocimientos en la práctica” (Aristóteles, 2010, p. 10).

3.1.3. Dimensión comunitaria

“Se refiere al carácter social de la persona y a su relación con el entorno, que la llevan a vivir en comunidad solidaria, con base en el respeto, el servicio a los demás y la búsqueda del bien común.”

El fundamento más universal de la comunidad, en la visión personalista, es la noción de “prójimo”. En ella, está contenida la verdad sobre el trato dignificante que toda persona debe recibir: el amor. La noción de prójimo rompe con la estructura del individualismo y con el colectivismo masificante, para dar paso al *“vivir junto con otros”*. Así lo expresa Wojtyła: “El concepto de “prójimo” crea, pues, el ámbito comunitario más amplio, que se extiende más allá de cualquier “diversidad”, entre otras de las que son consecuencia de pertenecer a diversas comunidades humanas” (Wojtyła, 2013, p. 415).

Esta experiencia de *“vivir junto con otros”*, es la fundación de la comunidad, en donde se desarrolla el diálogo y el encuentro, fundamentos del servicio a los demás y del bien común. Así la plantea Mounier: “La comunidad es una persona nueva que une a las personas por el corazón de ellas mismas. Una comunidad en la que cada persona se realiza en la totalidad de una vocación continuamente fecunda, y la comunión del conjunto sería una resultante viva de los éxitos particulares” (Mounier, 2007, p. 21).

3.1.4. Dimensión del diálogo y el encuentro

“Se refiere a la esencia relacional de la persona quien, por medio del encuentro y el diálogo con los demás, se desarrolla.”

El encuentro es una característica de la persona, solo ella es capaz de verse en el rostro del otro y encontrar su verdadera esencia: “Si no hay encuentro, no hay unión. El encuentro no se lleva a cabo, y la

comunidad no se establece, más que entre personas que creen de verdad y se comprometen en ella con toda el alma” (Mounier, 2002, p. 253).

El encuentro necesariamente propicia el diálogo, como la herramienta con la que cada persona confirma a la otra como el valor único, así lo plantea Buber: “En el diálogo auténtico uno se vuelve hacia su interlocutor y se dirige a él de verdad: es, pues, un movimiento del ser hacia él. Cada uno de los que hablan ven en su interlocutor a un quien al que se dirige su ser persona (...), pero el que habla no percibe sólo a la persona que le es presente, sino que también la acepta (Buber, 2017, p. 142)”. En el diálogo auténtico, es ser capaz de aceptar la otredad como un elemento que ayuda a reconfigurar mi horizonte cultural.

3.1.5. *Dimensión afectiva*

Esta dimensión: *“Integra los sentimientos, las emociones, las pasiones y el mundo de la afectividad. Es esencial para una vida armónica y satisfactoria.”*

Es la relación con los demás, basada en el amor. Debe ser fundamento para la toma de decisiones, ya que el mundo necesita líderes que hayan iniciado la revolución del corazón como lo decía Mounier: “La relación del yo con el tú es el amor, por el cual mi persona se descentra, de alguna manera, y vive en la otra persona completamente poseyéndose y poseyendo su amor. El amor es la unidad de la comunidad, como la vocación es la unidad de la persona, sin él la comunidad no existe” (Mounier, 2002, p. 90).

Otro gran filósofo de la revolución del corazón es Hildebrand, quien señala que la característica más específicamente humana es: “Tener un corazón capaz de amar, un corazón que puede conocer la ansiedad y el sufrimiento, que puede afligirse y conmovirse; es la característica más específica de la naturaleza humana” (Hildebrand, 2009, p. 15).

La característica esencial del amor es la donación, Marías lo señala, cuando dice que enseñar la condición amorosa, debiera partir de la comprensión que con verdad señala del amor: “no consiste en posesión ni fusión. Es algo bien distinto: donación, ¿de qué? Ahí reside la mayor originalidad: no de ninguna cosa, ni siquiera de apoyo, servicio, calor humano, sino de uno mismo, es decir, donación de la persona que cada uno es” (Marías, 1993, p. 148).

3.1.6. Dimensión valor de la persona

“El líder reconoce a la persona en toda su dignidad, no solo por sus cualidades, sino porque sus vivencias la dan un valor especial, y la coloca en el centro de toda actividad humana”.

El valor de la persona tiene que ver con la dimensión central de la dignidad humana, que se ubica en nuestro esquema en el “Yo digno”, y es a su vez el fundamento del “quien”, es decir, en la vocación a ser persona y en la vocación de servicio a los demás, en eso radica lo que Mounier entiende por espiritualidad: “Una persona es un ser espiritual digno constituido (...) mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una constante conversión; de este modo, unifica toda su actividad en la libertad, desarrollando además, a fuerza de actos creadores, lo singular de su vocación” (Mounier, 1997, p. 625).

Así, la dimensión del valor de la persona es el corazón del modelo antro-po-personalista, es el “Yo digno” que unifica o genera la unitotalidad del ser personal.

3.1.7. *Dimensión trascendente*

“Conecta al hombre con su espiritualidad, lo que le permite trascender y realizarse. Se refiere a que la persona sea capaz de encontrar un sentido de vida, en lo personal y lo laboral, y al esfuerzo constante por ser feliz.”

El líder debe favorecer la construcción de la civilización personalista entendida como: “Una civilización personalista es una civilización cuyas estructuras, y cuyo espíritu se orientan a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen. (...) sin embargo, tienen como fin último el poner a cada persona en estado de poder vivir como persona; es decir, de poder acceder al máximo de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual y felicidad plena” (Mounier, 1997, p. 625).

3.2. *Medición*

Varios autores (Díaz de la Cruz & Fernández, 2016) (Melé & González-Cantón, 2015) documentan la falta de instrumentos para medir, en la práctica y en forma realista, no solo el uso adecuado de las herramientas de gestión que el líder emplea, como suele suceder, sino que arrojen evidencia del concepto de persona que subyace en él.

De aquí, surge la idea de diseñar un instrumento de medición del liderazgo integral, fundamentado en un análisis interdisciplinario (antropología y gestión en la empresa). Este instrumento, habrá de medir hasta qué punto el líder cuenta con una perspectiva más completa y realista de la persona, que lo lleve a situarla en el centro de la actividad empresarial. Además, dicho instrumento, deberá evaluar las habilidades del líder para la dirección estratégica,

Los desafíos que han de enfrentarse, para lograr el objetivo antes señalado, son numerosos y muy complejos. Uno de los principales es poder determinar dimensiones de la persona que la definan, sin perder la esencia del personalismo y, por tanto, la visión completa de la

persona, al tiempo que mantengan cierta independencia entre ellas; es decir, evitando traslapes. Este es sin duda, uno de los retos más difíciles de sortear pues, de alguna manera, lo que es propio del personalismo es el reconocimiento de la dignidad y la centralidad de la persona en todo ámbito, así como su carácter relacional o social, principios que, junto con su historia o vivencias, permiten explicar el carácter único e irreplicable de la persona.

Por lo anterior, para el diseño de un instrumento de medición del liderazgo integral, se sugiere una dimensión o categoría adicional, que contemple los conocimientos, habilidades y actitudes de gestión que todo líder debe poseer, para ejercer un liderazgo efectivo en las organizaciones. Esa dimensión ha sido denominada aquí dirección estratégica.

3.2.1. Dimensión dirección estratégica

Comprende las habilidades de planeación y gestión táctica, en las que el líder se apoya, para lograr una operación competitiva de la empresa (Navas López & Guerras-Martín, 2016) (Porter, 2015), y aquellas que se requieren para orientar y motivar a su equipo de trabajo hacia la generación de valor y la sostenibilidad del negocio (Drucker & Snyder, 2016).

Para evaluar al líder, a partir de las 8 dimensiones (corporal, intelectual, comunitaria, diálogo y encuentro, afectiva, valor de la persona, trascendente, y dirección estratégica) antes descritas, deberán encontrarse conductas observables en él, asociadas a dichas dimensiones.

Por último, habrá que idear la forma de presentar a los líderes corporativos las ventajas de contar con un instrumento de diagnóstico, del tipo de liderazgo que él y otros líderes en la empresa ejercen, para que avalen la aplicación del mismo en sus centros de trabajo, sin sentirse amenazados por ser evaluados. En forma simultánea, será sumamente

importante diseñar cursos de capacitación para ofrecer, a empresas y escuelas de negocios, que impulsen la formación de líderes, desde una visión integral.

4. Conclusiones

Para resolver el problema de la crisis moral/ética que se presenta en las organizaciones y diseñar mejores estrategias de negocios, es necesario descubrir, enriquecer y fortalecer la antropología que subyace en la formación de los líderes. Contar con mejores líderes requiere de una teoría renovada de la gestión y el liderazgo, que brinde una visión integral, armónica y profunda de la persona; es decir, que la comprenda en su extraordinaria complejidad, como un ser único, indivisible, multidimensional y con dignidad. Este entendimiento de la persona hará posible colocarla en el centro de las actividades humanas, y repensar la manera en que se construyen dichas organizaciones.

El personalismo provee una enorme riqueza a la construcción de la persona, con una fundamentación antropología completa, realista y equilibrada, que ilumina los procesos de la toma de decisiones, a nivel individual y organizacional. Su aportación al concepto de persona conduce a una visión integral del liderazgo, misma hace posible alinear los intereses de las empresas con los de las personas que las conforman e impulsan. El liderazgo integral, además, permite construir, desde la visión humanista de las organizaciones, empresas más éticas, responsables y humanas.

Uno de los obstáculos más grandes a vencer es el de la mentalidad materialista/utilitarista tan arraigada en los negocios, Para ello, es indispensable elaborar y promover alternativas humanistas en los negocios. Una mayor investigación, la promoción de esta visión en las empresas y el empleo de casos de negocios con ese nuevo enfoque en

la formación de los futuros líderes, pueden ser de gran ayuda (Pirson, 2014).

También, se necesitan más instrumentos, cualitativos y cuantitativos, para probar propuestas que tengan que ver con los sistemas humanistas y su efectividad. No solo para validar la teoría existente, sino para indagar otros aspectos, como la noción de persona que predomina en los líderes y su impacto sobre el comportamiento ético y el desempeño de sus colaboradores. En este sentido, se plantean algunas bases para el diseño de un instrumento de medición del liderazgo integral propuesto en este estudio.

Entre las limitantes, ha de reconocerse que el personalismo es una corriente filosófica en desarrollo, y que la complejidad para efectuar un análisis integral del hombre requiere una visión multidisciplinaria apoyada en otras ciencias.

Bibliografía

- ALZOLA, M. (2008). Character and Environment: The Status of Virtues in Organizations. *Journal of Business Ethics*, 78(3), 343-357.
- AMENGUAL, G. (2007). *Antropología Filosófica*. Madrid: BAC.
- ARISTÓTELES, (2010). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- AVOLIO, B. J., & Gardner, W. L. (2005). Authentic Leadership Development: Getting to the Root of Positive Forms of Leadership. *The Leadership Quarterly*, 16, 315-338.
- AVOLIO, B. J., Walumbwa, F. O., & Weber, T. J. (2009). Leadership: Current Theories, Research, and Future Directions. *Annual Review of Psychology*, 60, 421-449.
- BARNARD, C. (1968). *The Functions of the Executive*. Boston: Harvard University Press.
- BENEFIEL, M. (2005). The Second Half of the Journey: Spiritual Leadership for Organizational Transformation. *The Leadership Quarterly*, 16, 723-747.
- BROWN, M. J., & Treviño, L. K. (2006). Ethical Leadership: A Review and Future Directions. *The Leadership Quarterly*, 17, 595-616.

- BROWN, M., Treviño, L. K., & Harrison, D. (2005). Ethical Leadership: A Social Learning Perspective for Construct Development and Testing. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 97, 117-134.
- BUBER, M. (2017). *Yo y tú*. Madrid: Herder.
- BURGOS, J. M. (2009). *Reconstruir la Persona*. Madrid: Palabra.
- BURGOS, J. M. (2012). *Introducción al Personalismo*. Madrid: Palabra.
- BURGOS, J. M. (2013). *Antropología una guía para la existencia*. Madrid: Palabra.
- BURGOS, J. M. (2015). El Personalismo Ontológico Moderno I. *Arquitectura. Quién*, 1, 9-27.
- BURGOS, J. M. (29 de agosto de 2017). *Asociación Personalista Española*. Obtenido de <http://www.personalismo.org/filosofia-personalista/>
- CREW, J. (2015). What is an Ethical Leader? The Characteristics of Ethical Leadership from the Perceptions Held by Australian Senior Executives. *Journal of Business and Management*, 21(1), 29-57.
- DE LA SOTA RIVA-ECHÁNOVE, M., & Zainos-García Cano, E. (2018). Liderazgo basado en el personalismo: Una propuesta de investigación. *Revista Empresa y Humanismo*, 21(2), 91-122.
- DENT, E. B., Higgins, E. M., & Wharff, D. M. (2005). Spirituality and Leadership: An Empirical Review of Definitions, Distinctions, and Embedded Assumptions. *The Leadership Quarterly*, 16, 625-653.
- DÍAZ DE LA CRUZ, C., & Fernández, J. L. (2016). Marco Conceptual de la Ética y la Responsabilidad Social Empresarial: Un Enfoque Antropológico y Estratégico. *Revista Empresa y Humanismo*, XIX(2), 69-118.
- DRUCKER, P. F., & Snyder, J. K. (2016). *Las 5 claves de Peter Drucker: El liderazgo que marca la diferencia*. Barcelona: Profit.
- EISENBEISS, S. A. (2012). Rethinking Ethical Leadership: An Interdisciplinary Integrative Approach. *The Leadership Quarterly*, 17, 217-231.
- FEHR, R., Yam, K. C., & C., D. (2015). Moralized Leadership: The Construction and Consequences of Ethical Leadership Perceptions. *Academy of Management Review*, 40(2), 182-209.
- FREEMAN, E., Harrison, J., Wicks, A., Parmar, B., & de Colle, S. (2010). *A Stakeholder Theory: The State of the Art*. NY: Cambridge University Press.

- FRY, L. (2003). Toward a Theory of Spiritual Leadership. *The Leadership Quarterly*, 14(6), 693-727.
- GARDNER, W., Avolio, B. J., Luthans, F. O., May, D. R., & Walumbwa, F. O. (2005). Can You See the Real Me? A Self-Based Model of Authentic Leader and Follower Development. *The Leadership Quarterly*, 16, 343-372.
- GREENLEAF, R. (1977). *Servant Leadership: A Journey into de Nature of Legitimate Power and Greatness*. NY: Paulist Press.
- HILDEBRAND, D. (2009). *El corazón*. Madrid: Palabra.
- ILIES, R., Morgeson, F. P., & Nahrgang, J. D. (2005). Authentic Leadership and Eudaemonic Well-being. Understanding Leader-Follower Outcomes. *The Leadership Quarterly*, vol. 16, pp. 373-394, 16, 373-394.
- KALSHOVEN, K., Den Hartog, D. N., & De Hoogh, A. H. (2011). Ethical Leadership at Work Questionnaire (ELW): Development and Validation of a Multidimensional Measure. *The Leadership Quarterly*, 22(1), 51-69.
- KOUZES, J., & Posner, B. (1992). Ethical Leaders: An Essay About Being in Love. *Journal of Business Ethics*, 11(5), 479-484.
- LINDEN, R. C., Wayne, S., Zhao, H., & Henderson, D. (2008). Servant Leadership: Development of a Multidimensional Measure and Multi-Level Assessment. *The Leadership Quarterly*, 19, 161-177.
- LUTHANS, F., & Avolio, B. J. (2003). Authentic Leadership Development. En J. E. K. S. Cameron, & R. E. (Eds.), *Positive Organizational Scholarship* (págs. 241-258). San Francisco: Berrett-Koehler.
- MARÍAS, J. (1993). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- MAYER, D. M., Bardes, M., & Piccolo, R. F. (2008). Do Servant-Leaders Help Satisfy Follower Needs? An Organizational Justice Perspective. *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 17(2), 188-197.
- MELÉ, D. (2012). The Firm as a 'Community of Persons': A Pillar of Humanistic Business Ethos. *Journal of Business Ethics*, 106, 89-101.
- MELÉ, D., & González-Cantón, C. (2015). *Fundamentos Antropológicos de la Dirección de Empresas*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- MITTAL, R., & Dorfman, P. W. (2012). Servant Leadership Across Cultures. *Journal of World Business*, 47(4), 555-570.

- MORA, J. M. (2011). Humanización Clásica y Personalización Moderna: Continuidades y Novedades. En J. M. Burgos, *El Giro Personalista: Del Qué al Quién* (págs. 15-24). Salamanca: Kadmos.
- MOUNIER, E. (1997). *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier.
- MOUNIER, E. (2000). *El personalismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MOUNIER, E. (2002). *Revolución personalista y comunitaria*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier.
- MOUNIER, E. (2007). *El compromiso de la acción*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier.
- NAVAS LÓPEZ, J. E., & Guerras-Martín, L. A. (2016). *Fundamentos de la dirección estratégica de la empresa*. Thompson Reuters Civitas.
- NEVES, P., & Story, J. (2015). Ethical Leadership and Reputation: Combined Indirect Effects on Organizational Deviance. *Journal of Business Ethics*, 127, 165-176.
- NORTHOUSE, P. G. (2016). *Leadership. Theory and Practice*. Michigan: Sage.
- PIRSON, M. (2014). Towards a Human-Centered Theory and Practice of the Firm. Presenting the Humanistic Paradigm of Business and Management. *Journal of Management for Global Sustainability*, 2, 17-48.
- PORTER, M. J. (2015). *Estrategia competitiva*. México: Grupo Editorial Patria.
- REINKE, S. J. (2004). Service Before Self: Towards a Theory of Servant-Leadership. *Global Virtue Ethics Review*, 5(3), 30-57.
- RUSSELL, R., & Stone, G. (2002). A Review of Servant Leadership Attributes: Developing a Practical Model. *Leadership and Organization Development Journal*, 23, 145-157.
- SPEARS, L. C. (2002). Introduction: Tracing the Past, Present and Future of Servant-Leadership. En L. C. Spears, *Focus on Leadership* (págs. 1-18). NY: John Wiley.
- SURIYANKIETKAEW, S., & Avery, G. (2014). Employee Satisfaction and Sustainable Leadership Practices in Thai SMEs. *Journal of Global Responsibility*, 5(1), 160-173.
- WALUMBWA, F., Avolio, B., & Gardner, W. (2008). Authentic Leadership: Development and Validation of a Theory-Based Measure. *Journal of Management*, 34(1), 89-126.

WOJTYŁA, K. (2009). *Amor y responsabilidad*. Madrid: Palabra.

WOJTYŁA, K. (2013). *Persona y acción*. Madrid: Palabra.

LA COMUNICACIÓN ESTRATÉGICA. ENTRE EL *ALTER* Y EL *ALIENUS*

Lic. Danilo Gabriel Mettini

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE

Resumen

Este trabajo pretende indagar sobre las pertenencias, consonancias y aportes entre el pensamiento Personalista y las nuevas perspectivas teóricas de las Ciencias de la Comunicación.

La relativamente reciente historia de las Ciencias de la Comunicación propone una revisión de su campo de estudios. Desde sus inicios este espectro disciplinar se enfocó en un diminuto segmento de su objeto de estudio: la dimensión comunicativa. Se entiende por comunicativos a los actos que se limitan a la pura y simple transferencia de datos, a la transmisión de información.

Sin embargo, se encuentran en pleno desarrollo, nuevas teorías de la comunicación a partir de una meta perspectiva que se ocupa de estudiar fenómenos sociales desde una mirada específicamente comunicacional. Nuevas posturas que instalan a la comunicación en un mundo fluido y que encuentra su lugar en el devenir en tanto transformación constante de las personas.

En ese contexto nos situamos para considerar y evaluar las causas y consecuencias de la corrupción de la comunicación y sus desbordes en las dinámicas de los vínculos intersubjetivos y socioculturales.

Palabras clave

Comunicación Estratégica - Pensamiento Personalista - Persona - Encuentro - Alteridad - Intersubjetividad

Hasta no hace mucho tiempo el campo de estudios de las Ciencias de la Comunicación se enfocaba en un diminuto segmento del espectro comunicacional. Se orientaba a su dimensión comunicativa que sólo contempla la transferencia de datos, la pura y simple transmisión de información. Sin embargo, se desarrollaron nuevas teorías de la comunicación a partir de una meta perspectiva que se ocupa de estudiar fenómenos comunicacionales desde una mirada específicamente comunicacional. Nuevas posturas que instalan a la comunicación en un mundo fluido y que encuentra su lugar en el devenir en tanto transformación constante de las personas.

En ese contexto nos situamos para considerar y evaluar las causas y consecuencias de la corrupción de la comunicación y sus desbordes en las dinámicas de los vínculos intersubjetivos y socioculturales.

“Cuando la comunicación se rebaja o se corrompe, yo mismo me pierdo profundamente: todas las locuras manifiestan un fracaso de la relación con el otro - alter se vuelve alienus-, yo me vuelvo a mi vez, extraño a mí mismo, alienado. Casi se podría decir que sólo existo en la medida en que existo para otros y en última instancia ser es amar” (Mounier, 1987, p. 20).

Lo expresado en la cita precedente se emparenta en varios aspectos con la noción de comunicación estratégica. En primera instancia, cuando Mounier (1987) menciona el fracaso en la relación con el otro, deja en evidencia que la ausencia de éxito en las acciones comunicacionales es consecuencia directa de no considerarlas como momentos

y como espacios a la vez “relacionantes de la diversidad sociocultural” (Masoni 1990, 2003).

En ese mismo sentido se considera a la comunicación como encuentro sociocultural y a la comunicación estratégica espacio de encuentro de las alteridades socioculturales. Una noción de encuentro que también involucra al tiempo a partir de la construcción intersubjetiva de la temporalidad. La comunicación desde esta perspectiva trata de ver un universo no separado de quien lo observa, propone volver a confiar en la experiencia sensorial y convivir aún en la contradicción.

Buber (1956) define al encuentro como la relación entre un yo y un tú. “Yo llego a ser yo en el tú; al llegar a ser yo, digo tú”. En esa instancia el ser humano se personaliza y nace el “nosotros comunitario”. Para Buber la presencia, o sea, la actitud de estar presentes para los demás, se descubre en el encuentro. Implica el “entre nosotros”.

De la misma manera en los postulados del Personalismo se reconoce a la persona como relación y encuentro. Se destaca su carácter relacional y comunitario al ser comprendida desde la apertura intencional de su ser para el otro y por el otro. Según Mounier (1987) la persona “no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros”.

Es aquí donde nos parece importante mencionar otro aspecto que acerca aún más a las nuevas teorías de la comunicación estratégica con el pensamiento personalista. Mounier (1987) tal lo referenciado en las primeras citas de este trabajo sostiene que “en última instancia ser es amar”. La comunicación estratégica en sus investigaciones indaga otros dominios del sentido. Entre otros reconoce a la emocionalidad como operadora del despliegue de los lenguajes.

Al respecto Francisco Maturana (2001) llama “conversaciones” a ese entrelazamiento entre las emociones y el lenguaje y sostiene que todo lo que hacemos como seres humanos lo hacemos en conversaciones. “La conversación se inicia cuando estoy dispuesto a tener tiempo

para escuchar lo que el otro dice y no negarlo antes de oírlo”, dice el propio Maturana.

En esas conversaciones pueden ocurrir situaciones en las que se niega la existencia del otro como alguien que pueda coexistir con uno, en esos casos estaríamos en presencia de un acto agresivo. Sin embargo, peor es la indiferencia en cuyo caso el “otro” no tiene presencia, no nos preocupa, no lo vemos. Pero la única emoción subyacente donde, para Maturana (2001), el otro tiene una existencia legítima, es en el amor y es desde allí donde se puede construir la vida en sociedad.

Podemos traer a colación el pensamiento de Erich Fromm cuando afirma que, de todos los niveles del conocimiento, el que constituye un aspecto del amor es el que penetra profundamente. Dice Fromm “Sólo es posible cuando puedo trascender la preocupación por mí mismo y ver a la otra persona en sus propios términos”.

En concordancia el Personalismo nos invita a transitar de la “cultura del yo” a la “cultura del nosotros”. Según expuso la Dra. Inés Riego en la conferencia:” La autorrealización de la persona: personalismo, formación y valores”, que se realizó en la Universidad Católica de Santa Fe “La humanidad no es «una muchedumbre de individuos aislados». El mundo no termina en mi piel. Todo ser humano es mi «prójimo». De todos me he de sentir responsable, aunque sólo sea para dar a beber un vaso de agua”.

Otro aspecto alrededor del cual el personalismo y la comunicación estratégica son interrogados es el relacionado con el espacio del pensamiento moderno. La exaltación del racionalismo, propia de la modernidad, puso en cuestión los conceptos de persona tales como los de Boecio “la persona es una sustancia individual de naturaleza racional”. El nominalismo por una parte y el pensamiento cartesiano por otra ya no hablan de persona sino del “yo”. En ese contexto se define a la persona como un “estado” en el que se puede encontrar un ser, según Locke, o como un ser autónomo no abierto a la trascendencia según Kant.

Esta forma de concebir al ser se puede ubicar en el contexto de una estética dicotómica que separa a la persona del objeto y al conocimiento de la realidad. A partir de esta mirada dualista, que presenta polos opuestos, no es posible pensar en los vínculos o en la interacción.

Para la escena moderna la persona se deviene en sujeto que se cree capaz de observar objetivamente una realidad, que no le es propia, que es exterior e independiente a su propia mirada. Es posible que aún hoy cuando nos interrogamos sobre la razón del ser de las cosas esperamos respuestas que nos describan algo que está afuera, independiente de nosotros como observadores y como actores de esa observación.

Tal vez, en consonancia con el pensamiento personalista y los postulados de la comunicación estratégica, es momento de dejar de preguntarnos ¿qué es? Y como dice Maturana (2001) preguntarnos “¿qué criterio uso yo para afirmar que algo es lo que yo digo que es?”

La investigación en comunicación estratégica aborda otros dominios del sentido, en los que la representación, la interpretación y la acción forman parte de un círculo inseparable. Como sigue diciendo Maturana (2011), reconoce al cuerpo y a la emocionalidad como centro y operación del despliegue de los lenguajes. Esta forma de conocer “representacionalista” propuesta por la modernidad y la propia mirada de lo representado nos dificulta el conocimiento porque sólo admite mundos aislados y excluyentes. “Alter” se vuelve “Alienus”.

Los nuevos enfoques del mundo ya no nos permiten sostener la noción de un ser autodefinido, aislado e independiente. Los nuevos escenarios emergentes nos inducen a pasar de esa concepción aislada del ser a una nueva perspectiva reticular que a su vez es interactiva, multidimensional y dinámica.

Abrevan claramente en esta nueva concepción los conceptos de Mounier (1987) cuando sostiene que “El primer cuidado del personalismo es descentrar al individuo de sí mismo. Para establecerlo en las perspectivas abiertas de la persona”. Y en ese sentido observa que por

su experiencia interior la persona es una presencia dirigida al mundo y a las otras personas.

La nueva concepción de persona, que la comunicación estratégica ensaya, da cuenta de un conocimiento y de un mundo en términos de redes capaces de producir y crear a través de las interacciones.

Esa idea “poiética” de producir y crear la podemos observar , de alguna manera, en el texto de Inés Riego de Moine: “Emmanuel Mounier y el personalismo”, publicado en la Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario. La autora sostiene que para Mounier la persona es una actividad vívida de autocreación, de comunicación y de adhesión.

Retomando el concepto de comunicación estratégica, al que adherimos para la elaboración de este trabajo, es preciso recordar que consideramos a este fenómeno como algoritmos fluidos del cambio social conversacional que se despliegan en dos momentos. En el primero se produce el encuentro de los saberes disponibles para cada situación y el segundo es el que propicia el encuentro de los actores situados territorialmente.

Es en esta instancia donde se puede observar la vinculación con las alteridades como “dispositivos colectivos”. Esta es otra categoría que la comunicación estratégica utiliza en la construcción de su objeto de estudio y que nos parece interesante para entender algunos de los puntos de encuentro entre esta última y los postulados del personalismo.

Para entender el concepto de dispositivos colectivos recurrimos a la definición que esgrime Deleuze (1990). “En primer lugar, es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilínea. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza ...”. Para el autor esas líneas siguen direcciones diferentes, formas. procesos en desequilibrio, son sometidas a variaciones de dirección. En tanto objetos, enunciaciones o sujetos son vectores o tensores.

Sigue manifestando Deleuze (1990): “Los dispositivos... son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. (...) Cada dispositivo tiene su

régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella”.

La persona, en tanto dispositivo no produciría enunciados como individuo sino como producto de las multiplicidades, los grupos, los pueblos o las tribus que los atraviesan. “... hay agenciamiento colectivos de enunciación productores de enunciados. El enunciado es siempre colectivo, incluso cuando parece haber sido emitido por una singularidad solitaria como la del artista.” (Deleuze y Guattari, 1980)

Desde esta perspectiva Buber (1967) plantea que el encuentro del hombre consigo mismo solo será verificable a partir del encuentro con sus pares, únicamente en el hecho de conocer a su alteridad se reconocerá a sí mismo, terminar con su soledad y construir un encuentro transformador. En su obra “¿Qué es el hombre?” Buber sostiene que: “El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Su explicación se encuentra en el hecho en que un ser busca a otro para comunicarse con él, en lo que el autor mencionado menciona como una “esfera” común (podríamos considerarla también, desde lo expuesto en párrafo anteriores, como una especie de dispositivo), que va más allá del espacio de cada uno.

Para el Personalismo lo importante es la persona en relación con los demás y entiende a la sociedad como un entramado de relaciones que debe estar al servicio de las personas concretas, que a su vez deben poner su esfuerzo al servicio de los demás.

Para que ello ocurra es posible pensar en la elaboración de estrategias comunicacionales a nivel de las instituciones en tanto entramados que estructuran la sociedad. Debemos partir entonces de la idea que dichas Instituciones se conforman de personas que son arquetipizadas por aquellos encargados de institucionalizar con el objetivo ordenar su reproducción. En ese modelo los institucionalizados se convierten casi pasivamente en agentes de la morfostasis.

En ese sentido en el “Manifiesto al servicio del personalismo”, se expresa el postulado a partir del cual “todo lo que un régimen institucional debe hacer por la persona es nivelar ciertos obstáculos exteriores y favorecer ciertas vías.” Entre otras “Organizar todo el aparato social sobre el principio de la responsabilidad personal, hacer actuar en él los automatismos en el sentido de una mayor libertad ofrecida a la elección de cada uno”. (Mounier 2006)

Las estrategias comunicacionales intentan, como ya anticipamos provocar el cambio social precisamente desde la dimensión comunicacional. Dicho giro se puede promover desde lo local, desde el interior de cada entramado desde la propia interacción social con copresencia porque desde allí se propone el encuentro sociocultural, desde la vinculación social, desde la persona en relación con los demás como propone el Personalismo desde sus postulados.

Otras de las categorías expuestas desde la comunicación estratégica son la fractalidad y la autoorganización. Los sistemas identitarios que objetivan la naturaleza social emergen de las maneras en que están conformadas las estructuras de sentido que a su vez se crean a partir de las formas en que los actores construyen la realidad social a partir de interacciones en la vida cotidiana.

A partir del precedente concepto es posible observar la posible relación entre la geometría fractal y la función de tales identidades. Desde los postulados de Benoit Mandelbrot (1993), se sostiene que la geometría fractálica es el fundamento de todas las formas en las que se manifiesta la naturaleza, es la geometría y la cronometría del mundo real, en contraposición a la geometría euclidiana que es la de un mundo formal, es una simplificación que le ha servido a la ciencia de la modernidad y no es suficiente para estudiar una realidad dinámica y compleja.

Esta geometría se observa claramente en el mundo natural pero también se extiende al mundo social. Observamos como los patrones de interacción social que se desarrollan sobre prácticas cotidianas de

poder, deseo, saber y discurso que objetivizan y arquetipan y que presentan las características de la fractalidad como lo son la autosimilaridad y la optimización del espacio.

Los fractales poseen invariancia de escala o autosimilaridad o sea que una o varias partes del objeto fractal son iguales al todo excepto por un cambio de escala y esto se observa en los patrones de interacción social. El mundo se fractaliza cuando tiene que solucionar conflictos entre dinámicas antagónicas, los componentes de los patrones de interacción social actúan en forma autoorganizada y se fractalizan para superar los conflictos optimizando los espacios. Una estrategia comunicacional contempla esta lucha entre sentidos opuestos y debe fractalizarse generando procesos de autosimilaridad para ocupar óptimamente los espacios.

Esos procesos emergentes deben poseer un aglutinante muy potente para propiciar la autosimilaridad, que no es otro que el amor, como sostienen Maturana y Varela (1996), "...la aceptación del otro junto a uno en la convivencia es el fundamento biológico del fenómeno social: sin amor, sin aceptación del otro junto a uno, no hay socialización, y sin socialización no hay humanidad".

Es por eso que, como dice Guardini (2000), la persona solitaria no existe. El hombre llega a ser él mismo cuando sale hacia el otro, cuando puede renunciar a sí mismo para buscar su propia identidad en el otro. Cuando genera el encuentro.

"Lo que si podemos afirmar es que la persona sí depende de que otras personas existan; es decir, sólo posee sentido, cuando hay otras personas con las que puede tener lugar el encuentro" (Guardini, 2000).

Socialización, encuentro, humanidad, conceptos que como hebras de un tejido se van entramando con los principios de la civilización personalista y con los postulados de la comunicación estratégica conservando cada uno su especificidad, pero consolidando un espacio común. En la civilización personalista, según el "Manifiesto al servicio del personalismo", las estructuras y espíritu están orientados

a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen.

En el campo de la Ciencia de la Comunicación se piensa a la persona como un partícipe activo en un mundo en interacción, de redes fluidas en constante evolución donde el diálogo es posible. Conciben a las personas como convivientes de un universo vincular en el cual se relacionan y lo co-crean en esa compleja interacción.

Para Najmanovich (1995) desde la perspectiva de las redes de interacción el mundo es entendido como una variedad de escenarios emergentes desde diferentes convocatorias.

“En este mismo momento, una comunidad virtual de la red electrónica Internet conversa sobre el ciberespacio y un indígena del Mato Grosso recorre el Amazonas en su canoa pensando que la Tierra es chata, un joven profesor de física enseña las leyes newtonianas de movimiento, que aún nos sirven para pensar muchos fenómenos, mientras en la central atómica bullen las reacciones nucleares producto de las teorías que han desplazado a la física clásica.” (Najmanovich 1995)

A su vez desde el pensamiento personalista las comunidades son reconocidas en su propia finalidad, pero distinta de la simple suma de los intereses individuales y superior a los intereses del individuo.

En definitiva y a partir de los desbordes conceptuales de la Comunicación Estratégica y sus pertenencias, consonancias y aportes con los de los postulados del pensamiento Personalista puestos en relieve en los párrafos precedentes nos atrevemos humildemente a poner en consideración la siguiente sintética conclusión.

En este mundo que hoy transitamos manifestamos un sentimiento de pertenencia al mismo y de legitimidad hacia la alteridad, apostamos al diálogo basado en la emoción y en la aceptación del conflicto y de

las diferencias, pero también vivimos atravesados por las urgencias, que en algunos casos nos exponen a lo superficial y nos ubican en lo “alienus”, hasta la relación con el otro es pasible de fracasos.

Ante ese panorama se manifiesta oportuna la idea investigar sobre la procedencia de nuevas estrategias comunicacionales que propicien el encuentro, que consideren a la persona como la realidad más valiosa del universo en tanto existe si existe para los otros.

Si la persona es relación y es encuentro, la comunicación como poder contextualizado, fluyente y enactivo, es el camino para proponer para un cambio social multicultural y para ello se debe ejercer el pensamiento de la implicación.

En ese acto propiciatorio, en la consumación del encuentro, en la comunicación, es donde la persona es llamada a ser persona, donde se conquista y se da cuenta de lo que ya es.

Bibliografía

BUBER, M. (1956) Yo y tú. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires.

BURGOS, J. (2015). “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”. Revista Quien.

NRO. 1, Recuperado de: <http://www.personalismo.org/revista-quien-numero-1/>

DELEUZE, G. (1990). “Michel Foucault Filósofo”. Barcelona. Gedisa

GUARDINI, R. (2000). “Mundo y persona. Madrid: Ediciones Encuentro. En Rosas

Jiménez, Carlos Alberto. Encuentro, lenguaje y aceptación: aportes de Guardini para el conocimiento personal desde el plano exterior de la persona.

Synesis, v. 6, n. 1, p.1-11, jan/jun. 2014. ISSN 1984-6754. Recuperado de:

<HTTP://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=480>.

MANDELBROT, B (1993), Los objetos fractales, Barcelona, Tusquets.

MATURANA, H. (2003) “De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo”. Buenos Aires, Lumen.

- MASSONI, S. (2013) "Metodologías de la Comunicación Estratégica: del inventario al encuentro sociocultural". Homo Sapiens Ediciones. Rosario.
- MASSONI, S. (2016) "Avatares del comunicador complejo y fluido". Homo Sapiens Ediciones. Rosario.
- MOUNIER, E. (1987). "El Personalismo". Eudeba, Buenos Aires.
- MOUNIER, E. (1956). "Qué es el Personalismo". Criterio, Buenos Aires.
- NAJMANOVICH, D. (1995) "El Lenguaje de los vínculos. De la independencia absoluta a la autonomía relativa. Recuperado de [HTTPS://es.scribd.com/document/237822120/Najmanovich-El-Lenguaje-de-Los-Vinculosde-La-Independencia-Absoluta-a-La-Autonomia-Relativa](https://es.scribd.com/document/237822120/Najmanovich-El-Lenguaje-de-Los-Vinculosde-La-Independencia-Absoluta-a-La-Autonomia-Relativa)
- RIEGO DE MOINE, I. (2006). "Emmanuel Mounier y el personalismo". Recuperado de <http://www.personalismo.net/persona/revista/uno>

LA PRODUCCIÓN DE LA IMAGEN, COMO UN ACERCAMIENTO Y APERTURA AL OTRO⁶¹

Lic. Marcelo Bertone

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE

Resumen

Replantear las teorías cinematográficas legitimadas históricamente desde interrogaciones filosóficas que puedan abrir hacia otros campos el pensamiento y las prácticas de la imagen, constituyen el punto de partida de esta ponencia. Bajo esa perspectiva, el concepto de responsabilidad de Emmanuel Levinas ofrece una vía para pensar la relación entre el sujeto, la máquina y el mundo; a partir de la pasividad de un sujeto que se orienta en una apertura hacia el otro que está frente a mí, con aquel con quien me encuentro, con quien se expone frente a la mirada mediada por el aparato tecnológico. Esta situación deviene a su vez en una problemática ética vinculada a la producción de la imagen y el modo de acercamiento. En ese camino, el documental retrato se ofrece como una expresión para visualizar esta propuesta.

Palabras clave

Levinas - Responsabilidad- Imagen - Cine

61 La presente ponencia surge del proyecto de investigación La Teoría del cine replanteada desde una perspectiva filosófica, a cargo de Gustavo Galuppo (director) y Marcelo Bertone (investigador), durante 2018 en la Universidad Católica de Santa Fe.

1. Introducción

El acercamiento académico al cine ha estado desde sus inicios vinculado al estudio de la imagen, a su capacidad de representación de la realidad, a todos aquellos conceptos, análisis y ensayos referidos a la cámara, sus movimientos, sus encuadres. Se ha tratado así, casi siempre, de estudios a partir de una teoría cinematográfica que se repite indefinidamente, desde presupuestos muchas veces arcaicos, por su nacimiento, y en su mayoría, legitimados por los modelos narrativos dominantes.

Estas teorías del cine, históricamente, han creado un objeto de estudio ligado estrictamente a un modelo narrativo hegemónico identificado finalmente con una idea única de lo que sería, para ellas: 'El Cine.' Así, se han creado conceptos y enunciados que, en lugar de reconocer la heterogeneidad y la complejidad del campo abordado, no hacen, sino que su objeto se adecue a ellos imponiendo un sinnúmero de restricciones.

Los discursos teóricos, analíticos y críticos, parecen fundarse indefectiblemente en la existencia de un objeto cinematográfico normalizado y susceptible de ser valorado desde el establecimiento de reglas enunciativas que permanecen casi inmutables desde sus orígenes a comienzos del siglo XX.

Bajo este paradigma, en particular el cine documental, propone el relato de historias de vida, que se ofrecen al ojo del espectador, como un documento inalterable, que asume como propio su rol de contar esa irresoluble y a veces agobiante realidad que nos envuelve, a partir de supuestos que dicen manifestar ser la representación fiel de la realidad.

Se trata pues del "producto de la actividad automática de un aparato técnico capaz de reproducir con exactitud y objetividad la realidad que se le presenta, pero al mismo tiempo como actividad dirigida en el sentido preciso querido por el realizador" (Martín, 2002, 26). Es la cámara la que dice; -la que nos dice-, la que señala, la que asume el

protagonismo, y donde parece no haber lugar para pensar más allá de ella, para mirar de otra manera, para pensar esa relación desde otra perspectiva.

Así, lo que no entra en ese encuadre, en ese campo discursivo que no hace más que petrificar a su objeto, es tomado como un desvío para constituir una periferia siempre restringida y reducida a una categoría particular: cine experimental, videoarte, documental de ensayo, etc. El cine, cabe pensar, es en cambio un campo expresivo formado en la ruptura y la diferencia, en la discontinuidad y la diversidad, y de ningún modo en la unidad de un modelo dominante.

Para soltarse del pesado lastre de ese modelo- al parecer único válido-, a partir de nuestro trabajo de investigación nos propusimos explorar en ciertos tópicos del campo cinematográfico caminos alternativos; ir más allá. La idea es pues replantear las teorías cinematográficas desde perspectivas y problemáticas filosóficas que promuevan la interrogación y nos permitan abrir hacia otros campos el pensamiento y las prácticas de la imagen, desmarcándola de las restricciones impuestas por aquellos modelos dominantes.

Nuestra búsqueda aspira a concebir otras formas de la imagen, capaces de concretarse desde un vínculo igualitario. En un mundo erosionado por la omnipresencia de imágenes que no hacen sino instaurar una lógica del dominio y la exclusión, pretendemos con este aporte replantear aquellas teorías de 'el cine', desde el problema ético que implica la imagen como representación de la relación del hombre con el mundo, del hombre con el hombre mismo.

2. Otras miradas

En esta línea, nos encontramos con proyectos como el de Gilles Deleuze en sus dos volúmenes *La Imagen-movimiento* y *La Imagen-tiempo*, en los cuales plantea una visión particular del problema de la

imagen partiendo, fundamentalmente, de algunas tesis de Bergson. O, de Jean Epstein, que a mediados del siglo XX desarrolló en sus escritos una visión filosófica del dispositivo cinematográfico. Más contemporáneo, Jacques Ranciere el cual aborda repetidas veces el cine desde la estética; o Dominique Chateau en su libro *Cine y filosofía*, exponiendo casos concretos de diversos cruces entre ambas disciplinas. Asimismo, otro caso relevante es la tesis de grado *El cine como máquina de pensamiento* de Mauricio Durán Castro, realizado en 2008 para la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

Estos antecedentes nos animan en esta búsqueda -que puede resultar utópica para algunos, no así para nosotros- a tomar desde la vastedad del campo filosófico -de manera arbitraria en algún punto-, algunos conceptos para nuestro trabajo; para pensar la producción de la imagen desde una perspectiva que ponga el foco en el sujeto, a la persona en tu integralidad. En ese sentido, asumimos el concepto de responsabilidad de Emmanuel Levinas, como un tópico disparador para luego aplicarlo a una serie de propuestas documentales que reflejen esta otra mirada en la producción de la imagen en el cine.

A su vez, esto nos abre también a replantear la práctica académica y profesional poniendo en discusión, junto a los modelos tradicionales, uno que desde el campo filosófico sitúe a la persona en esta nueva relación que se da por partida doble: aquella que está frente a la cámara, y a la que está detrás de ella, pero ya no, en una situación de dominación, sino de apertura, de igualdad.

3. Responsabilidad

Emmanuel Levinás nos aporta el concepto de responsabilidad como una vía para llegar al otro (Aguilar López, 1992), a partir de la pasividad de un sujeto que se orienta en una apertura hacia el otro que está frente a mí, con aquel con quien me encuentro, en nuestro caso con quien se

expone frente a la mirada mediada por el aparato tecnológico. Señala dice Levinas (2000):

Desde que el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago (...) esto quiere decir que soy responsable de su misma responsabilidad (p. 80).

Así la responsabilidad por el otro, “no procede de ninguna decisión, es una pasividad fundamental, un ‘padecer’” (Aguilar López, 1992, 93), un sentir con él. A la hora de la producción, mi acercamiento a ese otro deberá asumir este carácter despojado de todo aquello que como productor pueda generar. Se trata de padecer la experiencia del otro, sin necesidad de artilugios que fuercen su expresión, su sentir, su hacer. Sentir con él, ver con él, ampliar mi capacidad de apertura al otro, para que, desde esa responsabilidad, el otro no se sienta interrogado, ni mucho menos en una situación de inferioridad. Es el otro quien comunica desde su propio ser, en su hábitat, no soy yo y el mundo desde mis categorías estereotipadas y dominantes quien digo cómo, de qué manera, dónde.

De esta manera la responsabilidad se constituirá en la cimiento primaria y fundamental que da sentido a un sujeto como sujeto, a un otro distinto a mí. En expresión de Levinas (Aguilar López, 1992, 94): “Yo hablo de la responsabilidad como la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad”. Se trata entonces de un camino para acceder al otro, pero en el marco de una relación que nada tiene de intencional; en el marco de una relación intersubjetiva asimétrica.

Yo soy responsable del otro sin esperar la reciprocidad, aunque me cueste la vida. La reciprocidad es asunto suyo. Precisamente en la medida en que la relación entre el otro y yo no es recíproca, yo soy sujeción a otro; y yo soy -sujeto- esencialmente en este sentido. (Aguilar López, 1992, 95).

Así, la imagen será solo en cuanto atado al otro, no dependerá en nada de mí, porque nace más allá de mi libertad (Aguilar López, 1992).

Pero ese asumir la responsabilidad nace de un deseo totalmente desinteresado hacia ese otro. Soy yo, en tanto productor que a través de las imágenes quiere abrirse a ese otro que está frente a mí, pero que como no necesita de mí, no reclama nada de mí, y por lo tanto tampoco precisa de esa cámara para ser él. Porque al mismo tiempo ese deseo “de Otro nace en un ser al que no le falta nada o, más exactamente, nace más allá de todo lo que puede faltarle o satisfacerle” (Levinas, 1974, 55).

Esta situación interroga e interpela esa relación entre el yo y el otro ¿Qué estoy haciendo, que estoy mostrando, que estoy generando? ¿Realmente estoy representando al Otro en su realidad, estoy representando con la cámara a este Otro en toda la integralidad de su persona, en aquello que es, sin estar atado a mis cánones culturales, a mis condiciones de producción, a todo eso que encarcela a una mirada profunda, desinteresada, responsable?

Ante ese estadío, “la relación con el Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrir recursos siempre nuevos” dirá Levinas (1974, 56). Por esto, cada vez que se enciende la cámara, hay algo nuevo de ese Otro, que siempre es novedad, que me hace absolutamente responsable en esa intención de contar, mostrar, narrar algo que es inabarcable, infinito, cambiante, siempre nuevo; y ante lo cual no puedo apartarme (Aguirre García y Jaramillo Echeverri, 2011).

Sin embargo, atender a ese otro ajeno a mí, distinto, hace absolutamente necesario correrse de uno mismo “desubjetivarse, deponerse como ego, desertar de uno mismo para ser fiel a uno a mismo” (Barcená y Mèlich, 2000, 136), porque:

“Ser Yo significa, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas. Pero la responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo -aunque se trate de egoísmo por la salvación- no lo transforma en un

momento del orden universal, sino que lo confirma en su unicidad. La unicidad del YO es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar” (Levinas, 1974. 62; Levinas, 1997).

Así, este encuentro con el otro, en la soledad de un tú a tú, me brinda la posibilidad de abrirme frente a él en un “espacio asimétrico de alteridad, como fuente de responsabilidad y de respuesta a su llamada, es un otro que reclama una relación de hospitalidad con él, una relación desinteresada y gratuita. Me pide una relación de donación y acogida. El otro no pide el reconocimiento de sus derechos, sino que apela a mi capacidad de acogida” (Barcená y Mèlich, 2000, 146).

Se trata entonces de la producción de una imagen “más proclive a la escucha del otro que la visión o contemplación neutral y objetiva de los inteligible del mundo” (Barcená y Mèlich, 2000, 128); de un otro que me exige ser su anfitrión, que abra las puertas de mi morada, como a un extranjero desconocido, y sin imponerle leyes que son desconocidas para él (Derrida y Dufourmantelle, 2008).

Esto se transforma en un no al forzamiento de respuestas y planos estereotipados, y a una mirada perturbadora sobre él. Me pide eso, aunque en sí no lo pide, en tanto que no necesita de mí, como yo necesito de él para poder conocerlo, en un deseo (Levinas, 1997) a contemplar su hacer, su decir, su sentir, y que de alguna manera trataré de representarlo en la imagen.

4. Encuentro

Se trata de un acto no impuesto, “que parte totalmente y absolutamente hacia el Otro, un camino hacia el Otro sin poder alcanzarlo, infinitamente lejos de él, pero al que puede acceder mediante la huella, su rostro, su mirada (Beltrán Ulate, 2015, 11). En el pobre, en la persona que está en la calle, el nativo que vive en la puna salteña, el pescador de

Alto Verde, el ser humano puede encontrar el reflejo de su humanidad, sin llegar a poseerlos, tan solo mirando sus rostros que son huella -que aparece y se oculta- del infinito (Levinas, 2001).

En esta perspectiva, la imagen del rostro del otro, la presencia vida del otro, es pura significación (Barcená y Mèlich, 2000) que convierte a la producción de la imagen en “una recepción, en la respuesta a una llamada que precede al sujeto, como pasividad radical. Una actitud que, paradójicamente, será más activa cuanto más pasiva parezca ser. Pasividad receptiva en la que se busca lo que viene hacia nosotros, donde abrirse respectivamente se torna un activo obrar” (Barcená y Mèlich, 2000, 140).

Ese encuentro, ese diálogo desinteresado y abierto a la infinitud del otro, por el otro y para el otro, nos deriva a la hora de la producción de la imagen en interrogantes vinculados a una cuestión ética. ¿Cómo debo mostrar, qué debo filmar, cuándo y dónde? Porque la aparición del “rostro del otro es el maestro ético, donde la persona se muestra, se expresa, hace frente, es la que reclama, que apela” (Barcená y Mèlich, 2000, 140), y ante el cual sacrifico mi propia libertad, ante el primer llamado del otro.

Sin embargo, comprender esa situación exige ineludiblemente una actitud de renuncia a todo lo que el yo quiere, una renuncia total a toda actividad de poder para y hacia el otro, y en todo aquello que solo sea para mi provecho. Exige el despojo total y la entrada en un desierto profundo del ego para dar lugar a un espacio de contemplación, donde el yo “se echa atrás, toma distancia. Así surge un espacio espiritual en que se eleva lo que merece respeto, y puede subsistir libremente y resplandecer” señala Romano Guardini (1994, 84), porque se trata “sencillamente del hecho de que el otro es hombre y tiene libertad y responsabilidad” (Guardini, 1994, 86).

Es allí, en este acto de respeto, de responsabilidad, de hospitalidad (Derrida y Roudinesco, 2003), de silencio, de contemplación; donde la persona, además, podrá no solo reconocer al otro, sino también a

partir de esa apertura y respuesta abierta y desinteresada, reconocerse a sí misma, salir del territorio individualista y de poder. Como afirma Mounier:

La persona solo se desarrolla purificándose incesantemente del individuo que hay en ella. No lo logra a fuerza de volcar atención sobre sí, sino por el contrario, tornándose disponible y, por ello, más transparente para sí misma y para los demás (1987, 20). De esta manera, la producción de la imagen en tanto un hecho responsable, se convertirá en acto que se transformará a su vez en un acto que vincula al hombre en lo comunitario, en lo cultural.

Quizá se puede decir que toda auténtica cultura empieza cuando el hombre retrocede, no se precipita, no arrebató consigo, sino que crea distancia, para que se establezca un espacio libre en que puedan hacerse evidentes la persona con su dignidad, la obra con su belleza y la naturaleza con su poder simbólico (Guardini, 1994, 85).

Es ese espacio el que vislumbramos como necesario para la producción de la imagen, en un acto de acercamiento al otro, que ya no es por imposición, sino como respuesta sin condicionantes y para mostrarlo desde él –o al menos intentarlo-; respetándolo en su integridad, en su condición de persona. De esta manera, al momento de la creación artística con nuestra producción estaremos, aunque sea por unos instantes representando un tenue reflejo del esplendor del rostro del otro que durante unos instantes ha brillado ante nuestros ojos (Juan Pablo II, 1999).

5. Conclusión

Historias de vida, unas tras otras se nos ofrecen hoy desde lo que el poder hegemónico denomina “cine documental”, como un documento inalterable, nada más que para contar ese mundo irresoluble y agobiante para algunos, y donde parece no haber lugar para el pensar

en el otro. Donde el ojo de la cámara, y del yo que se sitúan detrás de ella, apuntan y disparan sin mediar ninguna reflexión: porque al fin de cuentas en un mundo líquido (Bauman, 2007), la imagen también se vuelve líquida e irresponsable.

Sin embargo, bajo la certeza que otra mirada es posible, expresamos así esta propuesta esperanzadora, no como “un mero ejercicio académico sino como una acción que busca la transformación de la sociedad”. Se trata de la posibilidad, utópica quizás, pero no por ello no factible, de violentar esas estructuras arcaicas y dominantes para buscar a través de la producción de la imagen un acercamiento desinteresado y abierto, responsable y lejos de todo acto de intromisión sin medida en la vida del otro, por el solo hecho de mostrar. “Quien ya no tiene ningún dominio reservado está dispuesto para la intervención del poder” (Guardini, 1994, 87)

¿Qué hacer con el Otro y su imagen? Se trata de interrogarse a través de la imagen y no de proponer soluciones determinadas. El cine no puede apresar al mundo, no puede (ni debe) domesticarlo. Y el mundo, primero, es el Otro que se me entrega en toda su alteridad, o al menos allí “es donde empieza a constituirse como lo común de todas las singularidades” (Galuppo Alves, 2018).

Finalmente, permítanme presentarles a modo de ejemplo tres propuestas que reflejan lo aquí planteado. Se trata de tres fragmentos del documental Santiago del realizador brasileño João Moreira Salles. Allí el busca generar este encuentro con quien fuera el mayordomo en la casa de los padres del realizador durante su niñez. Asimismo, un pequeño fragmento del documental Puna, del realizador argentino Hernán Khourian que también intenta ese encuentro con el Otro. Por último, ofreciendo las disculpas por la autorreferencialidad, un trabajo realizado en mi etapa de estudiante en esta Casa, de un encuentro, en este caso, con un otro: ladrillero.

Bibliografía

- AGUILAR LÓPEZ, J. M. (1992) *Trascendencia y Alteridad. Estudios sobre E. Levinás*. Pamplona, España: EUNSA.
- AGUIRRE GARCÍA, J. C.; JARAMILLO ECHEVERRI, L. G. (2011) El otro en Lévinas: Una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4 (2). Recuperado de: <http://revistaumanizales.cinde.org.co/rllcsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/395/230>
- BÁRCENA, F. y MÈLICH, JC. (2000) *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona, España: Paidós.
- BAUMAN, Z. (2007) *Vida líquida*. Barcelona, España: Paidós.
- BELTRÁN ULATE, E. J. (2015) Buber y Levinas: Una lectura colativa de sus antropologías. *Revista Estudios*, (30), 1-18. DOI 10.15517/REV.V0I30.19787.
- BERTONE, M. G. (Productor) & AGUIRRE, M. y BERTONE, M. G. (Directores). (2009). *Orígenes* (Documental). Argentina
- DERRIDA, J. y DUFOURMANTELLE, A. (2008) *La hospitalidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la Flor.
- DERRIDA, J. y ROUDINESCO, É. (2003) *Y mañana qué...* Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- GALUPPO ALIVES, G. (2018) Entre las imágenes y las visualidades. Apuntes provisorios para una poética de la contradicción. *Revista Digital DocuDAC*, (3). Recuperado de <http://revistadocudac.com.ar/es/dossier-entre-las-imagenes>
- GUARDINI, R. (1994) *Una ética para nuestro tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Lumen.
- JUAN PABLO II, (1999) *Carta a los artistas. A los que con apasionada entrega buscan nuevas « epifanías » de la belleza para ofrecerlas al mundo a través de la creación artística*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html
- KHOURIAN, H. (Productor) & KHOURIAN, H. (Director). (2006). *Puna* (Documental). Argentina. Recuperado de: <http://www.hernankhourian.com.ar/blog/2017/06/19/puna-2006/>
- LEVINAS, E (2001) *La huella del otro*. México: Taurus.

- LEVINAS, E. (1974) *Humanismo del otro hombre*. DF, México: Siglo Veintiuno Editores SA.
- LEVINAS, E. (1997) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- LEVINAS, E. (2000) *Ética e infinito*. Madrid, España: Machado Libros.
- MARTIN, M. (2002) *El lenguaje del cine*. Barcelona, España: Gedisa.
- MOREIRA SALLES, J.; RAMOS, M. A.; ZANGRANDI, R. F. (Productores) & MOREIRA SALLES, J. (Director). (2007). *Santiago*. (Documental). Brasil: Video Filmes.
- MOUNIER, E. (1987) *El personalismo*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

FUNCIONAMIENTO PSICOLÓGICO DESDE EL MID (I)

Dra. Rosa Zapién Trueba

UNIVERSIDAD ANÁHUAC - MÉXICO

Resumen

El objetivo del presente trabajo es proponer una teoría del funcionamiento psicológico desde el Modelo de Psicología Integrativa. Para lo cual se revisaron, en primer lugar, las diferentes teorías de funcionamiento psicológico de los principales modelos de psicología evidenciando la necesidad de hacer una propuesta integradora de las diferentes dimensiones de la persona, con la finalidad de aportar un sustento antropológico sólido a la práctica de la psicoterapia. Así mismo se propone que este paradigma antropológico sea aportado desde la antropología personalista, y muy particularmente desde el personalismo integral desarrollado por el Doctor Juan Manuel Burgos (2015).

Palabras claves

Modelos psicológicos – Terapias - Fundamentos personalistas – Modelo integrativo

Introducción

Uno de los grandes problemas que afronta la psicología hoy día, es su desconexión con una sólida antropología, y por tanto una conexión con antropologías reduccionistas (Cañas, Domínguez Prieto & Burgos,

2013). Tal parece, que la tendencia predominante, es la fragmentación del conocimiento, así como la visión parcial de la persona, debido a una excesiva especialización que muchas veces termina siendo distante de una comprensión integral. Surge, de esta manera la necesidad de encontrar una clara y potente antropología que sirva de base a la fundamentación de la ciencia humana de la psicología.

Desde el punto de vista de la filosofía, surge a mediados del siglo pasado un grupo de pensadores que pretenden poner el foco del quehacer filosófico en la persona, haciendo de ésta el punto de partida para la comprensión de la vida. Para ellos, la realidad se explica con categorías personales, más que con categorías sustanciales. Esto supone una bocanada de aire fresco permitiendo redescubrir el valor de la dignidad humana, el planteamiento más específico de los derechos humanos, la apertura a la experiencia como vía privilegiada de contacto con la realidad, etc.

Entre la riqueza de las aportaciones personalistas que se fueron desarrollando, llegó un punto donde parecía necesario, empezar a sistematizar las diferentes corrientes para distinguirlas, clarificarlas y explicarlas. En ese sentido, cabe destacar la labor y la aportación del Doctor Burgos, que desde la publicación de su primer libro *Introducción al personalismo* (2012), hasta el más reciente *La vía de la experiencia* (2018), elabora una propuesta original llamada hoy *Personalismo Integral*, aunque inicialmente tuvo el nombre de *personalismo ontológico moderno* por su raigambre en una base metafísica bien establecida, pero abierto al mismo tiempo a las aportaciones de la modernidad con elementos tan enriquecedores como la conciencia, la afectividad, la subjetividad, y la experiencia.

Desde la convicción de que la filosofía ha de tocar la vida, el personalismo integral busca, además de una sólida fundamentación teórica, una vertiente muy aplicativa en las ciencias humanas. Entre esas ciencias, la psicología ha destacado como un particular foco de interés. Ya desde el 2011, un antecedente importante quedó establecido con la

publicación del libro *Psicología de la Persona* del Doctor Dominguez-Prieto (2011). En dicha obra, el autor presenta una original reflexión que muestra la importancia del concepto de persona en la psicología aplicada desarrollando el innovador concepto de infirmitad para aplicarlo a la práctica clínica.

Poco más adelante, este mismo interés de integrar la psicología y el personalismo, se ve reflejado en la temática del I Congreso Latinoamericano *Personalismo y Psicología*, llevado a cabo en la ciudad de Guatemala en el año 2012.

Al año siguiente 2013, se recoge el fruto de la principales ponencias de dicho congreso en una publicación (Cañas, X.M, & Burgos, 2013) donde se explora cómo la antropología personalista puede ser la base antropológica de la psicología, e incluso servir como instrumento de valoración crítica de enfoques psicológicos, servir de elemento estructurador y dinamizador de otros enfoques, y sobre todo, servir de fundamento a la psicología. Sin embargo, el ejercicio de acercamiento de la antropología personalista con la psicología, que logra hacerse desde la plataforma del Congreso, es básicamente desde la psicología humanista. Si bien, es cierto, que una de las ponencias, la de psicólogo colombiano Efrén Martínez sí muestra la relación, por ejemplo, de la Logoterapia con otras psicoterapias, como las constructivistas, la metacognitiva o la psicología positiva actuales, el trabajo de integración es todavía incipiente. No obstante, la conclusión con la que el Profesor José Luis Cañas cierra el congreso es atrevida: propone la fundación oficial de la Psicología Personalista, pasando por sustituir el enfoque epistemológico tradicional de las Ciencias Humanas en permanente crisis, por un enfoque metodológico personalista que dé paso a las Ciencias de la Persona. (Cañas, Domínguez Prieto & Burgos, 2013).

Desde entonces han pasado cinco años, en los cuales se han ido asentando estos presupuestos teóricos y se han desarrollado algunas otras propuestas aplicativas, siendo de momento una de las más consistentes, la desarrollada a través del Centro de Investigación de

Psicología Integrativa Personalista de la Universidad Anáhuac México, a través de un primer artículo de titulación sobre la Psicología Integrativa Personalista: una propuesta (Zapién, 2016) y posteriormente la Tesis Doctoral sobre la efectividad de la Terapia Integrativa Breve con enfoque personalista (Zapién, 2018).

La Psicología Integrativa Personalista (PIP), nace principalmente, como un modelo de intervención clínica, que toma sus fundamentos teóricos del personalismo integral (Burgos, 2015), y de la corriente de psicología integrativa (Norcross & Goldfried, 2005), que a partir de los años 80s fue abriéndose vasto campo en el universo de la práctica terapéutica, considerando que la apertura a factores comunes dentro de la psicoterapia, la integración teórica de diferentes enfoques, y el eclecticismo técnico en la intervención clínica tienen que ver con mejores resultados comparados con el uso de un sólo enfoque de intervención. Esto concuerda, por supuesto, con una visión más integral de la persona, tal como lo propone precisamente el personalismo (Burgos, 2013).

Lo que se pretende obtener como fruto de la intervención clínica desde la Terapia Integrativa Personalista⁶², es *Plenitud de Vida Personal*, es decir, un estado del yo personal, donde se experimenta la integración de las tres dimensiones (espiritual, psíquica y corpórea), en el ejercicio de una libertad, que lleva a una continua autoconstrucción desde el amor y para el amor.

A primera instancia, pudiera esta definición parecer mucho más próxima a la antropología que a la psicología, sin embargo, repasando un poco la evolución del concepto de salud mental, se puede observar que a mediados del siglo XX surge la tendencia de comprender la salud mental, no sólo como ausencia de enfermedad (perspectiva negativa), sino como algo más que ausencia de enfermedad (perspectiva

62 Así llamaremos de ahora en adelante a la intervención psicoterapéutica que se hace desde el Modelo de Psicología Integrativa Personalista.

positiva). Se vislumbra entonces, un campo plural e interdisciplinario que recibe aportaciones de diferentes disciplinas tales como la psicología, psiquiatría, sociología, enfermería, economía, etc. Su complejidad ha generado múltiples intentos de definición, pero por el momento las divergencias superan los acuerdos (Lluch, 1999).

En el mismo siglo XX, aparecen términos como profilaxis mental en Europa, e higiene mental en Estados Unidos, y con ellos el surgimiento de la noción de prevención en materia de salud mental. Esa tendencia se fue ampliando progresivamente e hizo surgir un nuevo movimiento, que pretendía ir más allá de la simple prevención, centrándose en la promoción y el fomento de la salud mental. En el Congreso Internacional que se celebró en Londres en 1947, se sustituyó el término Higiene Mental por el de Salud Mental, y se fundó la Federación Mundial de la Salud Mental (Lluch, 1999). Esto resulta relevante, porque a partir de entonces se abren horizontes para comprender mejor, que lo importante no es sólo quitar los síntomas de malestar, sino apostar por un acompañamiento terapéutico que propicie el pleno desarrollo del potencial personal.

Los avances científicos y el cambio de actitud social fueron a su vez, definiendo un nuevo enfoque de salud mental, basado en el abordaje integral y multidisciplinario, en el que se contempla la interacción de factores biológicos, psicológicos y sociales (Goldenberg y Lubchansky, 1990). Este tipo de enfoques, propician un acercamiento a las dimensiones antropológicas, de las que ya hemos hablado. Se empieza al mismo tiempo a hablar, por ejemplo, de calidad de vida (Organización Mundial de la Salud, 1948). Un poco más adelante surgirán también términos afines tales como Salud Mental Positiva (Lluch, 1999), Psicología Positiva (Seligman, The president address. APA. 1998 Annual Report, 1999).

La Psicología Positiva, por ejemplo, fue definida por Seligman (1999), como el estudio científico de las experiencias positivas, los rasgos individuales positivos, las instituciones que facilitan su desarrollo

y los programas que ayudan a mejorar la calidad de vida de los individuos, mientras previene o reduce la incidencia de la psicopatología. Fue definida también como el estudio científico de las fortalezas y virtudes humanas, las cuales permiten adoptar una perspectiva más abierta respecto al potencial humano, sus motivaciones y capacidades. Lo que, según este autor, se busca a través de la intervención clínica es la auténtica felicidad (Seligman, 2002).

Cuando desde la Terapia Integrativa Personalista se habla de generar Plenitud de Vida Personal, a través de la intervención, el terapeuta se sitúa en esta vertiente que reconoce el aspecto positivo de la salud mental. Pero al mismo tiempo se busca algo más extenso que la mera calidad de vida, la salud mental positiva, o la auténtica felicidad. Quizás el principal problema, con estas categorías de salud mental, es que no hay un acuerdo unánime sobre cuáles son los criterios que describen a la persona sana y, por tanto, siguen existiendo diferentes definiciones y concepciones de salud mental. La mayoría de ellas hacen referencia a aspectos subjetivos, adaptativos o funcionales (Lluch, 1999).

Es por ello, que la propuesta en este trabajo es presentar las bases de una teoría del funcionamiento psicológico desde el Modelo de la Psicología Integrativa, mostrando al mismo tiempo, cómo esa teoría puede dar las pautas necesarias para realizar una intervención clínica llamada Terapia Integrativa Personalista (TIP). Se pretende, entre otras cosas, presentar un modelo multifactorial que apuesta por una concepción de salud mental tomando como referente la visión integral de la persona desde una perspectiva antropológica tomada del personalismo. Desde este paradigma, se establecen categorías personalistas para la comprensión, prevención e intervención en el ámbito de la salud mental (Zapién, 2016).

La teoría psicológica, que plantea este modelo es positiva, ya que parte sencillamente del presupuesto de que la salud mental se genera en la medida que la persona, vive modos auténticos de vida personal. En ese sentido, la mayor parte de las enfermedades psíquicas proceden

de elegir falsos caminos para realizarse o plenificarse como persona, o por no vivir los adecuados (Domínguez Prieto, 2011). Al mismo tiempo, propone, por ejemplo, una forma de conceptualizar el caso clínico desde presupuestos antropológicos que permiten la elaboración de un diagnóstico integral desde el que se pone al centro la dignidad de la persona, más allá de cualquier síntoma, diagnóstico clínico o condicionante psicológico para acompañarla, habilitarla en el ejercicio de su libertad, y aproximarla a su propia plenitud de vida personal.

1. Revisión de las teorías de funcionamiento psicológico de las principales escuelas

Al hablar de una teoría del funcionamiento psicológico, lo primero que salta a la vista es la consideración de qué tan importante es delinear o no una epistemología clara en torno al desarrollo de un modelo de intervención clínica. Caben preguntas tales como: ¿cuál es en realidad el objeto de estudio de una intervención clínica? Algunos podrían responder de forma pausada y concienzuda: *el análisis de los contenidos de la mente, o de la conciencia*. Otros podrían, más bien afirmar desde una vertiente más práctica: *ayudar al paciente a ser más adaptativo en sus respuestas al medio ambiente*. Un tercero, pudiera concluir: *conocer la experiencia humana a través de las acciones*. Otro más, posiblemente refutaría: *en realidad de lo que se trata es hacer una hermenéutica de la vida mental, para generar un modo consciente de responder al medio*. En fin, otros más pudieran sugerir: *la conciencia de la percepción, o la modificación de las cogniciones no funcionales, etc.*

En este primer apartado, se pretende hacer un ágil recorrido por las principales visiones que hasta el día de hoy han llegado a conformar el desarrollo de lo que comúnmente hoy día todos conocemos de la psicología. La idea es poder tomar en cuenta toda esa riqueza de visiones, y de perspectivas para poder plantear en los siguientes apartados, la

propuesta de una teoría del funcionamiento psicológico propia y original tomada desde un marco integrativo de enfoque personalista, como un intento de presentar un posible camino de unidad y potencialidad de la psicología para una intervención clínica que ponga como referente a la persona misma, comprendida desde todas sus dimensiones y dinanismos personales.

Actualmente bajo la denominación de psicología, se entiende más bien una ciencia empírica, es decir, un tipo de saber completamente diferenciado del saber filosófico. Esto tiene que ver con el contexto y la historia de la presunta fundación de la psicología como ciencia, asociada simbólicamente a 1879, por parte de Wundt con el surgimiento del primer laboratorio de psicología experimental en Leipzig. Desde ese planteamiento, la psicología habría comenzado, cuando más allá de las elucubraciones propias de la filosofía, pudo avocarse al estudio de la mente humana a través del método hipotético-deductivo y la referencia metódica a la experiencia. Por supuesto, el principal problema de una psicología que aspira a constituirse como ciencia es precisamente la determinación de su objeto y su método (Murillo, 2009).

El influjo de Descartes para la historia de la psicología es considerable, ya que es quien establece los términos del problema tal como lo hereda la psicología contemporánea: el principio del paralelismo psicofísico, que divide a las escuelas psicológicas hasta la actualidad. Según ese principio, los procesos mentales se corresponden con procesos físicos orgánicos, siendo tal su relación mutua que, si bien los unos no causan a los otros, a cada cambio en el ámbito de lo mental le corresponde un cambio físico (Murillo, 2009). En otras palabras, se puede decir, que desde entonces tenemos en psicología dos caminos paralelos entre los que apuestan por los modelos basados en evidencia mucho más apegados al método científico positivista, y los que privilegian más bien los procesos internos de la mente, como pueden ser los modelos cognitivos e incluso aquellos más apegados a la hermenéutica en sus formas de intervención. La marcada distinción entre el ámbito

de lo mental, tan sólo accesible por introspección, y el cuerpo, que sólo puede ser estudiado por su conducta externa sin interioridad, abre un problema que afecta el estudio de la psique.

Medio siglo después de la fundación de la psicología científica, se produce otro cambio propiciado por la debilidad de su método científico: la introspección. La mente resultaba ser un problema subjetivo y muy poco verificable experimentalmente, ya que evidentemente es imposible saber con certeza, controlar, o comprobar lo que alguien piensa o imagina. Se pasa entonces de la mente a la conducta. El fundador del conductismo es Watson, quien propone su tesis con mucha radicalidad reduciendo todo a lo más observable y medible tales como comportamientos elementales, reacciones ante estímulos, etc. A nivel científico medible, la psicología avanza, pero pierde mucho en lo cualitativo por reducirlo todo a la conducta. Se opta, entonces por un procedimiento integrador en el que, sin abandonar la conducta como tema de la psicología, se recuperan también temas psicológicos propios de la mente, como los cognitivos (Burgos, 2014).

Con la brevedad que impone este trabajo, y revisando tan solo algunos de los modelos principales siguiendo la síntesis que el Doctor Xosé Manuel Domínguez Prieto (2011), expone en su libro de *Psicología de la persona*, se presentan a continuación algunas reflexiones sobre las aportaciones y deficiencias de los diversos modelos psicológicos, tomando como criterio las aportaciones de la antropología filosófica personalista.

Modelo Psicodinámico

Resulta muy interesante la aportación del modelo psicodinámico en cuanto que reconoce que toda conducta tiene un significado. Esto sin duda abona positivamente a la visión personalista en cuanto a la realidad de la trascendencia, superando la consideración meramente mecánica del comportamiento humano. Aunque, como dice

Domínguez Prieto (2011), la hermenéutica freudiana remite a instancias irracionales como última clave explicativa, no deja de ser cierto que la conducta debe ser explicada (p.98). Los síntomas, según Freud, son manifestaciones de arreglos que la persona lleva a cabo por no saber enfrentar sus conflictos. Esta propuesta, tomada después por otros enfoques, muestran los síntomas como un intento de autocuración fallido.

A lo largo del desarrollo y maduración del modelo psicodinámico se han dado ricas aportaciones. Por ejemplo, Adler frente a la multiplicidad de instancias tópicas más correlacionadas a la propuesta original de Freud, defiende la unidad de la persona, y la dimensión comunitaria. Jung, habla de persona como parte consciente del ser humano frente a la sombra, y afirma la necesidad de maduración desde un sentido existencial. Otros autores, como Erikson, Winnicott o Fromm, Adler y Jung, rechazan el pansexualismo original del psicoanálisis y se centran más en la experiencia consciente interesados por el desarrollo positivo y saludable de la personalidad en vez de centrarse básicamente en los procesos deficitarios o patológicos (Domínguez Prieto, 2011).

Algunos puntos cuestionables, respecto a este modelo, podrían ser el hecho de que, para el psicoanálisis clásico, la persona es gobernada por los impulsos del inconsciente dando por resultado una concepción un tanto mecanicista, siendo la conducta el resultado de causas pulsionales. El concepto de inconsciente resulta ambiguo, y sobre todo impersonal. El yo no actúa libremente conforme a un sentido, sino buscando el equilibrio homeostático que elimine las tensiones intrapsíquicas. Lo que busca el hombre, según la visión personalista, no es necesariamente un equilibrio, sino el estar direccionado a algo más allá de sí mismo que lo llena de trascendencia y sentido más allá de la mera superación del conflicto. Y es que lo que en realidad promueve el psicoanálisis es justamente eliminar las tensiones y quitar los síntomas, pero no promocionar la persona. Tampoco presenta un ser humano en que estén integradas sus diversas dimensiones afectiva, volitiva e

intelectiva. Las reduce a meros mecanismos reguladores y defensivos entre el inconsciente y el super yo. Por tanto, la terapia misma no tiene mayor finalidad que calmar las tensiones y lograr un *insight* sobre traumas y problemas del pasado. El propio Freud descubrió que las curaciones mediante el psicoanálisis son escasas, siendo más frecuentes las remisiones espontáneas (Eysenck & Wilson, 1980).

Modelo Conductista

Al enfoque conductual se le reconoce el mérito de la brevedad de sus tratamientos, de la eficacia científicamente probada en tratamientos de fobias, rituales obsesivos, enuresis, crisis de ansiedad, etc. Aporta, además, un rigor experimental a la terapia, y el hecho de que a lo largo de los años ha ido ampliando el foco de atención de la conducta comprendida desde una vertiente mecánica, a análisis más completos de la conducta y sus funciones, llegando en su última generación a enfoques contextuales que siguen generando una notable evidencia de efectividad.

Desde una perspectiva personalista, se podrían plantear algunos interrogantes que abren a la posibilidad de integración desde un paradigma antropológico complementario: ¿Desde qué criterios se define qué es la adaptación, o si la mera adaptación social, ambiental, o cultural, significa siempre y automáticamente salud personal (Domínguez Prieto, 2011). En otras palabras, ¿todo lo adaptativo es personalizante?

Respecto a la eliminación de síntomas, surge la necesidad de abordar el porqué y el para qué de los mismos, y abordar la situación vital y biográfica que los mantiene. Los síntomas son signo, símbolo y señal de una situación personal que requiere ser leída a través de ellos. Suele ser compatible la salud integral con la convivencia con ciertos síntomas disfuncionales (Domínguez Prieto, 2011).

Finalmente, se podría aportar que es importante tomar en cuenta las dimensiones personales completas para no dejar a un lado lo

psíquico en aras de lo físico, o lo cualitativo en aras de lo cuantitativo, o lo interior por lo exterior, ya que la causa del comportamiento no es solo lo aprendido, sino la intencionalidad inherente a la libertad de la persona.

Modelo Cognitivista

La atención a los procesos cognitivos como explicativos del comportamiento y a su vínculo con la dimensión afectiva son aportaciones clave del enfoque. Supone un realismo epistemológico clave, en cuanto a admitir una realidad objetiva, una verdad sobre la persona y la realidad en la que está. Sus diversas técnicas ponen en juego las capacidades para tomar contacto con lo real, frente a distorsiones cognitivas que lo impidan. Da más importancia al encuentro terapéutico que el psicoanálisis y el conductismo, como soporte e impulso para el cambio. Así mismo, apela a la voluntad a través del autocontrol, y de la deliberación en la resolución de los problemas y afrontamiento de la realidad (Domínguez Prieto, 2011).

Desde una perspectiva personalista, se puede echar de menos, la consideración del ámbito de lo axiológico y del interpersonal. Por otro lado, la teoría del conocimiento que maneja puede ser complementada por elementos de la dimensión intelectual. Podría también verse enriquecido con la apertura a lo trascendente con preguntas acerca del para qué, que clarifique el sentido de las acciones. Ampliando su foco más allá de los problemas conductuales creados por el mal funcionamiento de la imaginación y de los esquemas distorsionados, se podría llegar a una comprensión más integradora explorando las raíces afectivas, volitivas, biográficas o morales.

Modelo Sistémico

El modelo sistémico se distingue claramente de los demás modelos de intervención psicológica, porque su unidad de análisis es el sistema y no el individuo, ni la persona. Los síntomas, desde esta perspectiva son vistos como parte de este patrón comunicacional, y por tanto una característica del sistema y no únicamente del que lo sufre. Por lo tanto, se tiende a trabajar con toda la familia y orientar la intervención al alterar los patrones de interacción familiar en los que el síntoma cobra sentido.

La noción de sistema implica un todo organizado que es más que la suma de las partes. Se define por sus funciones, estructura, circuitos de retroalimentación y relaciones de interdependencia. Aplicada a la familia, supone entenderla como un todo organizado en que cada miembro cumple una función, y con sus acciones regula las acciones de los demás a la vez que se ve afectado por ellas (Feixas, Muñoz, Compañ, & Montesano, 2016).

Desde una perspectiva personalista, cabe aquí la consideración que el Doctor Burgos (2015) hace respecto a la relevancia que algunos personalismos contemporáneos hacen respecto a la relación en la constitución del sujeto. Si bien es cierto, que las personas nos construimos no en relación a los objetos, sino en relación y dependencia de otras personas, la persona tiene siempre prioridad sobre la relación. El riesgo de los enfoques sistémicos pudiera encontrarse en que no todo problema y disfunción individual es manifestación del sistema. En otros aspectos, puede haber una excesiva simplicidad conceptual y explicativa, lo cual puede dar lugar a simplificaciones que no hacen justicia a la complejidad de las situaciones (Domínguez Prieto, 2011).

Modelos Humanistas

Para estos modelos, el punto de referencia ya no es la persona enferma, ni estropeada, sino el potencial de la persona, su capacidad positiva para crecer, para realizarse. Señalan, en ese sentido, el horizonte último que arraiga la psicología: la persona (Ozcáriz, 2002).

Estos enfoques existencialistas o humanistas afirman la persona como ser autónomo, inalienable. La persona es ser comunitario que tiene que hacer vida con los otros. La persona está llamada a realizar su vida, a ser autora de su vida, a crecer hacia su plenitud y madurez; actúa intencionalmente en función de un sentido existencial.

Consideran que los trastornos psicopatológicos son alteraciones o deformaciones en la estructura del *ser en sí*, como resultado de no responder con su acción a lo que exige su estructura. Lo que pretende la psicoterapia existencial es que la persona asuma su propia existencia y así que la persona se recobre y se posea a sí misma. Es una psicoterapia, que en general tiende a ser, no directiva, pues confía en que el acompañado sabrá encontrar y desarrollar su propio camino acompañado o propiciado por el terapeuta.

Desde una perspectiva personalista, se puede señalar, que en la mayoría de los enfoques humanistas falta una adecuada y bien articulada fundamentación antropológica: se ofrecen algunos rasgos de antropologías, casi siempre existencialistas, pero de modo poco consistente y articulado. En general ellos no hablan de persona, sino de individuo o de hombre.

Otra característica, salvo excepciones como la Logoterapia, es la ausencia de un horizonte axiológico al que remitir a la persona, constituyéndose en horizonte de sus propias tendencias, necesidades y deseos.

A veces los hallazgos teóricos no se hacen operativos en procedimientos concretos o no son fácilmente evaluables (Domínguez Prieto, 2011).

Modelo Médico-Psiquiátrico

Los rasgos de este modelo consisten en admitir que toda patología tiene una etiología y que esta tiene una base orgánica. Se manifiesta en unos síntomas que, agrupados en cuadro clínico, permiten el diagnóstico. Tras el diagnóstico, se hace un pronóstico y un tratamiento de carácter biológico, dirigido solo al organismo (Vallejo, 2006).

Desde el punto de vista personalista, no consta que los trastornos psicológicos tengan como única causa la biogenética. Si se reduce la patología psicológica a algo que ocurre en el cuerpo de la persona, la persona queda al margen tanto de la causa de su patología como de su solución.

Etiquetar un conjunto de síntomas y describirlos no equivale a descubrir su causa. Intervenir sobre los síntomas no significa necesariamente, curar la patología, sino eliminar los signos de su existencia en los que se manifiesta en este momento.

Desde un prisma epistemológico general, el modelo médico es definitivo en algunos casos, complementario en otros e insuficiente en unos terceros (Vallejo, 2006).

2. Propuesta del funcionamiento psicológico Modelo Integrativo Personalista (MIP)

La breve descripción que se viene haciendo de las teorías de funcionamiento psicológico, nos permite, sin embargo, apreciar que la tendencia respecto al mundo de la psicoterapia en general es más bien, enfatizar un solo dominio de intervención y dejar fuera a otros. Los enfoques psicodinámicos, por ejemplo, focalizan en el aspecto de hacer consciente lo inconsciente como posibilidad de superación de los conflictos intra-psíquicos tratando, de explicar la globalidad del comportamiento y de la personalidad tan solo desde ese paradigma.

Los enfoques conductuales, ponen su énfasis en las modificaciones de la conducta, considerando conducta todo fenómeno del comportamiento y de la personalidad. Los enfoques existencialistas, apuestan sobre todo por privilegiar el valor de la experiencia de la existencia desde la autenticidad, la aceptación, pero dejando un poco de lado, por ejemplo, el trabajo con las cogniciones, etc. (Zapién, 2018).

Por lo anterior, se puede considerar, que quizás uno de los temas pendientes de la psicoterapia es la consideración de la persona en su totalidad, y como centro mismo de la acción terapéutica, puesto que pareciera que la tendencia de los enfoques es más bien fragmentaria. Es muy posible que precisamente por eso, desde un nivel de praxis clínica, la tendencia de los psicoterapeutas es a abrirse paulatinamente a enfoques integrativos, superando en la práctica el límite de una sola escuela terapéutica (Zapién, 2016).

El creciente interés en la psicoterapia integrativa durante los años 70s, así como su rápido aceleramiento desde 1980 hasta la fecha, llama mucho la atención. Algunos indicadores atestiguan su desarrollo. La integración es actualmente la principal orientación teórica de los psicoterapeutas de habla inglesa. Los libros de texto más relevantes, ordinariamente se identifican con un enfoque integrador, y no suele faltar usualmente un capítulo dedicado a la integración cuando se tratan los enfoques psicoterapéuticos. Los manuales de integración en psicoterapia se han publicado al menos en seis países. Se han establecido organizaciones internacionales interdisciplinarias que buscan la integración, tales como la *Society for the Exploration of Psychotherapy Integration (SEPI)*, y publicaciones también internacionales, como *SEPI's Journal of Psychotherapy Integration*. Y parece que el interés y la atracción por la psicología integrativa seguirá acompañando las siguientes décadas (Norcross & Goldfried, 2005).

La psicoterapia integrativa se caracteriza por la insatisfacción con el enfoque de una sola escuela en particular, y el concomitante deseo de mirar más allá de las fronteras de cada escuela con la intención de

ampliar los caminos conducentes al desarrollo psicoterapéutico. El fin último que persigue, es en realidad, la eficacia, la eficiencia y la operatividad terapéutica (Norcross & Goldfried, 2005).

Otro punto de particular interés en la actualidad, son los formatos breves de psicoterapia orientados al problema. Con el 90% de la atención a los pacientes cubierta, en Estados Unidos por la administración pública, la terapia a corto plazo se ha convertido en el tratamiento de elección. La terapia breve es necesariamente un tratamiento más orientado a la resolución del problema. La integración con su aportación del eclecticismo técnico responde muy bien a esas necesidades de implementar lo que funcione mejor para la solución del problema (Norcross & Goldfried, 2005).

La evidencia empírica ha demostrado que no necesariamente los tratamientos psicoterapéuticos largos son los que arrojan una mayor efectividad. Diferentes investigaciones muestran que las psicoterapias breves entre 6 y 12 sesiones de diferentes enfoques teóricos son efectivas en trastornos depresivos y de ansiedad (Barkham, Shapiro, & Hardy, 1999), (Dowrick, Dunn, Ayuso-Mateos, Dalgard, Lehtinen, et al., 2000), (González, Fernández, Pérez & Amigo, 2006), (Guthrie, Moorey, Marquison, Barker, Palmer, McGrath, et al., 1999), y (Harvey, Nelson, Lyons, Unwin, Monaghan, Peters, 1998), (Mynors-Wllis, Gath, Day & Baker, 2000).

Por su parte, la antropología filosófica⁶³, que de suyo tiende como ciencia a universalizar la respuesta a la pregunta común que todos algún día nos hacemos: ¿quién soy yo? tiene mucho que aportar a la psicología, como capacidad de ser piedra de toque ante la que cada corriente psicológica muestra claramente en qué medida sus proposiciones se aproximan o no a responder a la pregunta: ¿Quién es la

63 Es la disciplina que tiene por objeto al hombre, estudiado por sus últimas causas, y principios más radicales: estudia al hombre y sus operaciones esenciales en su globalidad (García Cuadrado, 2010, p. 26).

persona? y por lo tanto ¿Qué se entiende por salud psicológica o mental? (Zapién, 2018).

Las ciencias, están de algún modo condicionadas al objeto de estudio que se proponen conocer. En el caso de la psicoterapia, es la persona humana y su comportamiento el objeto de estudio. En este sentido, el ser humano representa un gran desafío para la psicoterapia, ya que requiere modos un poco más complejos de comprensión (García & Fantin, 2012).

Se pretende, entonces, hacer una propuesta de una terapia integrativa, que toma como paradigma de integración la visión de persona presentada por la antropología filosófica personalista, y demostrar su efectividad para incrementar cinco elementos claves que en su conjunto promueven no sólo la salud psíquica de la persona, sino también un estado de plenitud de vida, alcanzado en el desarrollo integral, tratando de superar en cierta medida, algo del reduccionismo antropológico evidenciado en varios de los enfoques de intervención clínica (Zapién, 2018).

El paradigma personalista que toma como referente de su visión antropológica, favorece una re-conceptualización del objeto de estudio de la psicoterapia al considerar a la persona como un todo compuesto por varias dimensiones en las que se incluye la dimensión corpórea, psíquica y espiritual, por un lado, y por otro la realidad dinámica de la persona en su continuo conocer, querer y amar (Burgos, 2013).

Así mismo, el integrativismo, que promueve este tratamiento pretende articular y buscar la complementariedad de los diferentes modos de construcción del conocimiento psicológico, lo que facilita notablemente la integración de propuestas de distintas perspectivas teóricas (García & Fantin, 2012).

Al contar con esa base antropológica personalista, facilita la trans-disciplinariedad, ya que lejos de censurar, alienta al contacto con diversas ciencias y disciplinas que puedan poseer enfoques

epistemológicos diversos, por ejemplo; la biología, las neurociencias, la antropología, o la sociología (García & Fantin, 2012).

Aunque es cierto que los principios básicos que maneja la Terapia Integrativa Personalista (TIP), que presento en este estudio (Zapién, 2018), están implícitos en muchos sistemas terapéuticos, por ejemplo, la Terapia Centrada en la Persona, las Terapias Existenciales, las Terapias Contextuales, la Psicología Psicodinámica, la Terapia Conductual Dialéctica, etc., el factor distintivo estriba en que la Terapia Integrativa Personalista propone como punto de integración un paradigma de antropología filosófica con una visión completa de la persona.

Conclusiones

A través de este trabajo queda evidenciada, en primer lugar, la necesidad de una teoría de funcionamiento psicológico desde un paradigma más integrador. Basta para ello el breve repaso de los principales enfoques psicoterapéuticos donde se aprecia que detrás de las grandes aportaciones de cada escuela, queda pendiente todavía en la psicología el tema de la persona como centro, punto de partida y llegada del quehacer psicológico.

Se pasa luego la propuesta de la teoría del funcionamiento psicológico desde el Modelo Integrativo Personalista como un intento de dar respuesta a una psicología diseñada desde una comprensión más amplia de la persona.

Bibliografía:

- BARKHAM, M., Shapiro, D., Hardy, G., & Rees, A. (1999). Psychotherapy in Two-Plus-One Sesion: Outcomes of a randomized controlled trial of cognitive-behavioral and psychodynamic-interpersonal therapy for subsyndromal depression. *Journal Consult Clin Psychol* 67 (2), 201-211.
- BURGOS, J. (2012). *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra.

- BURGOS, J. (2013). *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: [Versión para Kindle] 5a Ed.
- BURGOS, J. (2014). *Historia de la Psicología*. Madrid: Palabra.
- BURGOS, J. (2015). El personalismo ontológico moderno. *Quién*, 9-27.
- BURGOS, J. (2018). *La vía de la experiencia o la salida del labertinto*. Madrid: Rialp.
- CAÑAS, J., X.M, D. P., & Burgos, J. (2013). *Introducción a la Psicología Personalista*. Madrid: DYKINSON.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, X. (2011). *Psicología de la Persona*. Madrid: Palabra.
- DOWRICK, C., Dunn, G., & Ayuso-Mateos, J. D. (2000). Problem solving tretment and group psychoeducation for depression: multicentre randomised controlled trial. *Br Med J*. 321 (7274), 1450.
- EYSENCK, H. &. (1980). *El estudio experimental de las teorías freudianas*. Madrid: Alianza Universidad.
- FEIXAS, G., Muñoz, D., Compañ, V., & Montesano, A. (2016). *El modelo sistémico en la intervención familiar*. Obtenido de diposit.ub.edu: http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/31584/6/Modelo_Sistemico_Enero2016.pdf
- GOLDENBERG, D. &. (1990). *Salud Mental. En A. Sonis (Dir), Medicina sanitaria y administración de la salud. Actividades y técnicas de salud pública (Tomo I, p.293-323)*. Buenos Aires: El Ateneo.
- GONZALES, S., Fernández, C., Pérez, J., & Amigo, I. (2006). Prevención secundaria de la depresión en atención primaria. *Psicothema* 18 (3), 471-477.
- GUTHRIE, E., Moorey, J., Marquison, F., Palmer, S., & McGrath, G. e. (2006). Cost-effectiveness of brief psychodynamic-interpersonal therapy in high utilizers of psychiatric services. *Arch Gen Psychiatric* 56 (6), 519-526.
- HARVEY, I., Nelson, S., Lyons, R., Unwin, C., Monaghan, S., & Peters, T. (1998). A randomized controlled trial and economic evaluation of counseling in primary care. *Br J Gen Pract*. 48, 1043-1048.
- LLUCH, C. (1999). *Construcción de una escala para evaluar la Salud Mental Positiva*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- MURILLO, J. (2009). Presentación. En L. Polo, *Curso de Psicología General* (pp. 17-18). Navarra: EUNSA.

- MYNORS-WALLIS, L., Gath, D., Day, A., & Baker, F. (2000). Randomized controlled trial of problem solving treatment, antidepressant medication, and combined treatment for major depression in primary care. *Br Med J*, 320, 26-30.
- NORCROSS, J., & Goldfried, M. (2005). *Handbook of Psychotherapy Integration (2a ed.)*. New York: Oxford University Press.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, (1948). *Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud*. Nueva York.
- OZCÁRIZ, A. (2002). Reflexiones sobre la rehumanización del trabajo terapéutico y comunitario. *Nous n.6*, 53-58.
- SELIGMAN, M. (1999). The president address. APA. 1998 Annual Report. *American Psychologist*, 54, 559-562.
- SELIGMAN, M. (2002). *La Auténtica Felicidad*. Barcelona: Zeta.
- VALLEJO, J. (2006). *Introducción a la psicopatología y a la psiquiatría*. Barcelona: El Sevier Masson.
- ZAPIÉN, R. (2016). La Psicología Integrativa Personalista: hacia un nuevo paradigma de intervención clínica. *Quién 4*, 113-135.
- ZAPIÉN, R. (Abril de 2018). Efectividad de la Terapia Integrativa Breve con enfoque personalista. México: Universidad de las Américas A.C.

CARÁCTER TERAPÉUTICO DE LA FILOSOFÍA PERSONALISTA: UNA APROXIMACIÓN DESDE VÍCTOR FRANKL

Armando Mera Rodas,

UNIVERSIDAD CATÓLICA SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO DE CHICLAYO

- PERÚ

Resumen

Una exigencia personalista de la logoterapia Frankliana consiste en comprender-me para comprender. Sin embargo, una condición previa para ello, constituye hacer inteligible la pregunta: ¿Cuál es la mirada que tengo de mí mismo y del que está a mi lado? Sólo comprendiendo primero nuestra esencia, mediante el autodistanciamiento, estaremos en condiciones de responder a esta otra cuestión: ¿Cómo trasciendo para transformar aquello que está en mí mismo y que puede ser un freno u obstáculo para mi crecimiento auténtico y, ¿cómo ayudar a otros a trascender para transformar aquello que está en ellos y que puede ser un obstáculo en su crecimiento y en su relación con los demás?

El filósofo y psiquiatra, Víctor Frankl, ha visto claro esta cuestión y por ello, antes de esbozar su concepción psicoterapéutica, ha propuesto como base una antropovisión madura, profunda y de altura. Además, al haber hecho explícito la parte sana y no la dimensión enferma del hombre y, al haber introducido en la psicoterapia, no solamente la existencia sino también el logos humano, ha mostrado el carácter terapéutico de su antropología personalista tal como lo demostraremos en el presente escrito.

Palabras claves

Persona - Libertad - Responsabilidad - Voluntad de sentido - Conciencia

1. Introducción

El personalismo, corriente filosófica seria relativamente nueva, es ante todo una antropología filosófica, por cuanto centra su reflexión en la categoría del ser persona. Así lo sustenta don Burgos (2012), uno de los expositores prominentes del personalismo español actual, al referirse a esta cosmovisión contemporánea nos hace ver que el personalismo es una reflexión filosófica de la realidad, centrándose esencialmente en una parte de ésta como es la persona.

Ahora bien, Víctor Frankl, filósofo, médico neuropsiquiatra y logoterapeuta vienés, al referirse, a las bases antropológicas fundantes que toda psicoterapia debe tomar por base considera que: no hay psicoterapia sin filosofía del hombre y que a la base de cualquier concepción psicológica encontraremos una precisa y determinada concepción antropológica. (Cf. Pareja (2006), pero ¿Qué concepción de hombre hemos de tomar por base si al presente nos encontramos con antropovisiones reduccionistas, unilaterales y hasta destructivas para el propio hombre? Desde esta perspectiva, sin declararse explícitamente un filósofo personalista, y además, porque el personalismo recién se estaba gestando, como base de su teoría logoterapéutica y el análisis existencial, nos ha propuesto una concepción antropológica integral madura de la persona, la misma que ha sido elaborada teniendo como base la filosofía existencialista, - sobre todo de corte cristiano -, los aportes de la tradición clásica y sus reflexiones propias, cuyas tesis centrales, considero muy en la línea del personalismo - y, pertinentes para potenciar la unidad de ésta corriente.

Explicitaremos, en primer lugar, las principales tesis o notas esenciales de la antropología Frankliana, para luego esbozar las líneas sobre el carácter terapéutico de la misma.

2. El hombre: unidad temporal tridimensional

¿Quién es realmente el hombre? ¿Quién es ese ser misterioso, signo indescifrable, centauro ontológico, digno y enigmático? Al respecto, Frankl (1991), nos proporciona las siguientes descripciones fenomenológicas:

2.1. Es un ser bio - psico - espiritual

Una unidad metafísica, cuyas dimensiones constitutivas la integran: su dimensión somática (cuerpo), su dimensión psíquica (mente) y su dimensión noética (espíritu). Con esta consideración ontológica, Frankl toma distancia, por un lado, de las concepciones antropológicas reduccionistas distorsionadas y distorsionantes de su tiempo y posteriores a él, tales como:

“el psicologismo, que trata de explicar al ser humano como alguien que no es más que sus fuerzas instintivas, sujeto a ellas y vivido por ellas; el biologismo, que presenta la imagen de un ser humano determinado por la herencia o por una bioquímica genética que tiene la última palabra sobre su existencia; el sociologismo, que sostiene que el hombre no es más que el producto de las concepciones originadas por la clase social a la que pertenece y, en tiempos actuales, el nihilismo, quien afirma que el ser humano no es más que o el ser humano no es sino producto de” (Pareja, 2006, p.139).

En consecuencia, según Frankl, la asunción de una imagen de ser humano, como base en cualquier actividad humana, en el puro plano

psicógeno o somático, o ambos a la vez, y no en esa unidad múltiple, constituye la desnaturalización, la deshumanización y la despersonalización del hombre.

Debido a su unidad - totalidad o visión integral del ser humano, según Frankl (2004), no existe actos puramente somáticos, actos puramente psíquicos, ni actos puramente espirituales, sino que, las tres dimensiones confieren la unidad personal; siendo que, es la misma unidad personal quien siente, quiere y piensa. Dicho en otras palabras, la persona es psicoorgánica en cada uno de sus actos. La persona es psíquica, física y espiritual. Sin embargo, considera que, lo estrictamente personal es la dimensión espiritual, que sólo se nos es dado a conocer en coexistencia con lo psicofísico (p. 162).

3. El ser humano: persona y facticidad psico-física

La primera consideración Frankliana del hombre como unidad en la multiplicidad, lo ha realizado en aras a esclarecer aspectos antropológicos centrales como: diferenciar entre la existencia (espiritual) y la facticidad (psicofísico); esclarecer las relaciones entre uno y otro; y, profundizar en la persona.

En esta línea argumentativa: “la persona posee, un organismo psico físicum, pero ella es espiritual. La persona es el sustento y fundamento de los actos espirituales. La persona es el centro espiritual en torno al cual se agrupa el organismo psico físicum” Frankl (Citado en Pareja 2006; 163).

Bajo esta mirada, es la dimensión espiritual, personal o existencial la que proporciona la unidad y totalidad al ser humano. Pues, solo la totalidad de lo somático, lo psíquico y lo espiritual, constituyen el ser humano completo, la unidad metafísica indivisible. Quedando claro con esto que, en la totalidad, la espiritualidad ocupa un lugar auténticamente propio y esencial. Lukas (2004; 7) declara: Frankl desarrolló

una antropología propia cuya declaración principal rezaba: la persona se caracteriza por una dimensión existencial (es decir, específicamente humana) que le diferencia del resto de seres vivos y, a la que no se pueden trasladar los diagnósticos del ámbito biopsíquico” Y esto, porque, la persona no enferma ni muere pero se restringe a causa de su dependencia con el organismo psicofísico.

En consecuencia, según Frankl, el centro de la existencia espiritual es la persona en cuanto tal y que, en su existir, se manifiesta como ser libre ante la facticidad y ser responsable de su actitud ante ella. La persona es lo más definitivo y propio del hombre.

4. Tesis sobre la persona o la existencia espiritual

Frankl propone diez tesis personalistas fundamentales en torno a la existencia espiritual del ser humano. A continuación, haremos explícito las diez tesis centrales sobre la existencia espiritual propiamente humana, dimensión sana que no enferma ni muere y, desde cuya dimensión, hay que ayudar al ser humano a curar o sanar sus heridas psíquicas y existenciales y en lo cual consistirá el carácter terapéutico de la filosofía personalista.

- a. La persona es in-dividuum. Es algo que no admite partición o escisión, ni en sus dimensiones y menos al interior de ellas. No se le puede subdividir o escindir, porque es una unidad metafísica. De esto se infiere que, en la clínica psiquiátrica, no se puede hablar de una división de la personalidad sino de trastornos.
- b. La persona es insummabile. No solo no se puede partir sino tampoco agregar nada porque es una unidad – totalidad. Siendo la persona in – dividuum e insummabile no puede

- propagarse por sí misma, sólo el organismo se propaga a partir del organismo de los padres.
- c. La persona es absolutamente un ser nuevo, cada persona que viene al mundo, se inserta en la existencia como un ser absolutamente nuevo. El ser no puede propagarse, no puede pasarse de padres a hijos, como de hecho ocurre con el organismo psicofísico. La persona no se crea por serie: cada uno es un nuevo ser. El hombre es un acto de creación, de ahí le viene su imagen y semejanza de Dios.
 - d. La persona es espiritual. En tanto espiritual, mediante la auto-trascendencia, tiene siempre la capacidad de tomar postura o distanciarse de lo psicofísico. Esto quiere decir que, en cualquier situación límite está la posibilidad de trascender, de oponerse a los síntomas, a la situación. Para Frankl el hombre puede contraponerse. Aunque no sufra se contrapone. Por su carácter espiritual, se halla en contraposición facultativa con el organismo psicofísico. Contraposición no sólo es rebeldía sino que lo espiritual quiere trascender, hay que ver si yo lo permito o no. Por la espiritualidad la persona es un fin en sí misma y no un medio; por eso, no le compete el tener un valor utilitario, sino el tener dignidad.
 - e. La persona es existencial. La persona no es fáctica ni pertenece a la facticidad. El hombre, como persona, no es un ser fáctico sino un ser facultativo; él existe de acuerdo con su propia posibilidad para la cual o contra la cual puede decidirse. Ser hombre es ante todo ser profunda y finalmente responsable. Ser existencial implica ser facultativo, es la posibilidad del hombre para trascender y decidirse. Justamente porque el hombre es un ser facultativo es que en psicoterapia se apela a ello. Su elección es la más valiosa. El terapeuta no la da sino que ayuda a descubrir la posibilidad para que el paciente pueda trascender y decidir. Para ello el terapeuta apela a esto facultativo que está

- en el hombre, que existe de acuerdo con su propia posibilidad. “somos lo que estamos llamados a ser y podemos llegar a ser.”
- f. La persona es yoica, tiene un yo que puede decidir por encima de cualquier circunstancia y por ello responsable. El yo está en lo más profundo del inconsciente espiritual. Pues no olvidemos que es en lo inconsciente donde tiene sus raíces lo espiritual. Al yo le concierne la Fe inconsciente y lo religioso inconsciente, como innata relación inconsciente y a menudo reprimida del hombre con la trascendencia.
 - g. La persona brinda unidad y totalidad. La persona presenta la unidad físico-psíquico-espiritual y la totalidad representada por la criatura “hombre”. Esta unidad y esta totalidad sólo será brindada, fundada y dispensada por la persona. Se constituye, se funda y garantiza, solamente por la persona. El hombre representa un punto de interacción, un cruce de tres niveles de existencia: lo físico, lo psíquico y lo espiritual, pues es unidad y totalidad. Pero dentro de esta unidad y totalidad, lo espiritual del hombre se contrapone a lo físico y psíquico.
 - h. La persona es dinámica. Justamente por su capacidad de distanciarse y apartarse de lo psicofísico es que se manifiesta lo espiritual. Ex-sistir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo, y eso lo hace la persona espiritual en cuanto se enfrenta como persona espiritual a sí misma como organismo psicofísico. Sólo este autodistanciamiento de sí mismo como organismo psicofísico constituye a la persona espiritual como tal, como espíritu. Únicamente cuando el hombre entabla un diálogo consigo mismo, se desglosa lo espiritual de lo psicofísico. Es una pura dinámica la que estoy “junto al otro” ambos estamos siendo (dasein). Comparto su llanto y el otro percibe

que yo estoy. El carácter dialógico está también dado en el diálogo con la conciencia y el diálogo con Dios.

- i. La persona es personal, capaz de trascenderse y enfrentarse a sí misma. a diferencia de los animales que no son personas, no poseen el correlato para ser persona, no tiene un mundo sino un medio ambiente; el ser humano, gracias a la persona es único, irreplicable, incomparable e intransferible. Tiene un nombre propio y también una personalidad propia.
- j. La persona es trascendente. El hombre es tal, sólo en la medida en que se comprende desde la trascendencia. También es sólo persona en la medida en que la trascendencia lo hace persona. La llamada de la trascendencia lo recibe en la conciencia. La intencionalidad en el valor es la trascendencia. Por eso es una llamada. Es una llamada a la conciencia (órgano de sentido que muestra el bien y el mal) Trascender es salir de uno mismo para encontrarse con otro y también incluye a Dios (TÚ).

La conclusión que inferimos luego del análisis realizado es que, la persona reducida a sus dimensiones biológica o psicológica resulta incomprensible e ininteligible. La persona es unidad tridimensional y da unidad a la multiplicidad. Es el centro de operaciones.

5. Capacidades espirituales de la persona mediante las que se manifiesta

Frankl (citado en Pareja (2006) ha expresado bien la tesis de que la existencia espiritual o la persona profunda no es posible analizarla, pero sí de ser vivenciada o experienciada. Al respecto sostiene: “De hecho, cuando utilizamos la expresión, análisis existencial, jamás queremos decir análisis de la existencia, sino como ya lo hemos definido, análisis sobre la existencia” (p. 167). Ahora bien, Frankl hace el análisis fenomenológico sobre la existencia recurriendo a describir un sin número

de manifestaciones propiamente espirituales que emergen de la persona propiamente espiritual. En el presente trabajo nos limitaremos a explicitar al menos tres de estas capacidades por considerarlas como las coordenadas de todo el ser personal y condición para comprender el carácter terapéutico de su antropología; a saber: libertad, responsabilidad y conciencia.

5.1. La libertad o libertad de la voluntad

La libertad constituye un fenómeno demasiado humano. Por esta capacidad podemos ejercer actos libres, constituyéndonos en dueños absolutos de los mismos y en consecuencia, responsables de las consecuencias internas, externas y trascendentes de nuestras acciones. Lukas. (2004; 8) precisa:

“La libertad humana no es absoluta, sino una realidad finita, como finito es el hombre, esto significa que el ser humano no **está libre** de condiciones, sino que sólo **es libre** de adoptar una actitud frente a ellas...Estas no le determinan inequívocamente porque al fin y al cabo le corresponde a él auto determinarse si sucumbe o no a las condiciones, si se somete o no a ellas”

Por su parte Frankl (2015; 129) refiere:

“Si afirmo que el hombre se ve arrastrado por los principios morales, de ello se infiere que apelo a su voluntad: a la libertad del hombre para elegir entre aceptar o rechazar una oportunidad; dicho de otra manera, a la libertad para completar un determinado sentido o rechazarlo. En consecuencia, el hombre por su libertad, si bien nunca puede decir yo soy el que soy - eso es propio de Dios- sin embargo, puede y debe decir ‘yo soy el que llega a ser’ o yo llego a ser el que soy. Metafísicamente hablando sería, llego a ser en acto (en realidad) el que soy en potencia (posibilidad)”

La afirmación de García (2007, p 340) puede servirnos a manera de conclusión de lo dicho: “cuando un individuo decide qué hacer, al mismo tiempo está decidiendo quien ser”. Por la libertad somos nuestros propios padres. El hombre conserva siempre la libertad de activar su voluntad de sentido, bajo cualquier circunstancia, incluso en aquellas que parezcan carentes de sentido.

5.2. La responsabilidad

La responsabilidad constituye otro fenómeno propiamente humano, una capacidad humana no solo para responder por las decisiones que tomemos sino, también, de la deliberación que debemos hacer a priori antes de la decisión tomada. Profundizando esta consideración Frankl (1994) nos dice: “La responsabilidad de nuestro ser no lo es solamente «en la acción», sino que tiene también que serlo forzosamente «en la aquí y ahora», en la concreción de esta o aquella persona y de esta o aquella situación suya en cada caso”. Por eso y con razón, Lukas (2004, p 8) radicalmente pregunta y también responde: “¿responsabilidad de qué? De la elección más llena de sentido en cada momento entre las circunstancias dadas de la contribución personal al “buen funcionamiento del conjunto”

Pareja (2006, p 157) enfatiza que la responsabilidad humana constituye una capacidad y una actitud; una capacidad y una habilidad para responder; una oportunidad y una exigencia de dar respuestas a las innumerables preguntas que “el cada día” pone delante de nosotros. De ello se infiere que, el ser humano no es solamente el ser que se interroga o se pregunta, sino más bien el ser que responde”

Profundizando un poco más en el asunto podríamos preguntarnos: ¿De qué es responsable el ser humano? Primero y ante todo de su propia vida. ¿Ante qué o ante quién o quiénes es responsable el ser humano? A lo que respondemos: ante sí mismo, ante los demás y ante Dios.

Finalmente, podemos plantear la última pregunta ligada a la responsabilidad: ¿dónde o en qué capacidad de su espiritualidad, encuentra el ser humano ese “lugar” para responder? La respuesta es una frase sencilla: el lugar desde donde el hombre responde será la conciencia, como lo explicitaremos más adelante.

5.3. *La voluntad de sentido*

Frankl (2007, p 40) señala: “la voluntad de sentido podría ser definido como el básico afán del hombre de encontrar y realizar un sentido y un propósito”. Entre tanto. Lukas (2004, p 8) al respecto nos refiere:

el hombre es un ser orientado a un sentido y con una voluntad de sentido indeleble que le es inherente. Esta voluntad irrumpe en la (pubertad con el completo despertar de la fuerza espiritual humana) como búsqueda vehemente de sentido e identidad y, acompaña al individuo en todos sus caminos como primera motivación para actuar. La voluntad de sentido induce a la persona a dedicarse desde el compromiso y, en casos de necesidad desde el sacrificio a tareas importantes, a servir a sus seres queridos, a crear obrar por las que siente inclinación, a ocuparse de áreas de su interés. Anclada en lo más hondo de la persona, la voluntad de sentido tampoco se desvanece en la vejez, sino que estimula hasta el final la búsqueda de las últimas posibilidades reducidas, pero todavía existentes, de experimentar la belleza hacia el bien y ser útil.

La consideración precedente nos lleva a aseverar que la voluntad de sentido es la motivación primaria del ser humano, más no el puro placer como sostenía Freud o el poder como refería Adler.

¿Qué significa esto? Que el hombre es un ser insatisfecho por naturaleza. Insatisfecho quiere decir que no está acabado. Se encuentra permanentemente en busca de esa satisfacción. Por ello, por su dimensión

somática procura satisfacer sus necesidades más inmediatas como la sed, el hambre; por su dimensión psicológica busca satisfacer sus necesidades afectivas, emocionales, sentimentales y sociales; Pero, gracias a su dimensión espiritual busca satisfacer necesidades de la voluntad de sentido o de coherencia.

Ahora bien, cada necesidad reconoce un objeto propio de satisfacción: la sed se sacia con el agua, la estima con el reconocimiento y el sentido se sacia con los valores. En consecuencia, en una época como la nuestra, en la que el hombre ha abandonado los valores procura saciar esa necesidad esencial llenándolo de bienes materiales logrando una insatisfacción aún mucho mayor ahondada por la frustración existencial permanente, la carencia de significado, la angustia y el aburrimiento. Se vive una fuerte crisis de identidad o pérdida de sentido.

5.4. La conciencia

Frankl (2007, p. 66) refiere:

la conciencia puede ser definida como la capacidad intuitiva del hombre para descubrir el sentido de una situación... además de ser intuitiva, la conciencia es creativa, una y otra vez puede contradecir aquello que predica la sociedad, en consecuencia, la conciencia tiene el poder para descubrir sentidos únicos que contradicen valores aceptados .

Debemos también señalar que la conciencia por ser un fenómeno muy humano, está sujeta a la condición humana y por tanto marcada por la limitación o finitud del hombre. Esto significa que puede ser guiado por ella en la búsqueda de sentido, tanto como a veces puede ser confundido por la falibilidad de ella misma.

Tenemos que perfeccionar la capacidad de la conciencia para que descubra sentidos únicos, en una sociedad donde los valores

universales están en un proceso de extinción. Una conciencia que sea capaz de discernir lo esencial de lo que no lo es.

Una pregunta más debemos explicitar antes de concluir este apartado que le inquietó a Frankl: ¿qué se entiende por sentido? Ante lo cual, nuestro autor considera que “la existencia humana tambalea a menos que exista una fuerte idea o un fuerte ideal que la sostenga” Frankl (2007, p. 54).

El sentido, por estar relacionado con la persona singular, única e irrepetible, y, en consecuencia, con una situación específica, es también único e irrepetible. Esto ocurre porque ser humano significa estar profundamente comprometido y enredado en una situación. Al respecto Frankl (2007, p. 58) refiere: “el sentido difiere, primero de hombre en hombre, y, segundo, de día en día, incluso, de hora en hora”

La singularidad no sería solo una cualidad patrimonio de una situación, sino también de la vida como totalidad, en tanto que la vida es una sucesión de situaciones singulares. Frankl (2007, p. 58) enfatiza:

el hombre es singular en términos tanto de esencia como de existencia. En última instancia, nadie puede ser remplazado, en virtud de la singularidad de la esencia de cada hombre. Y la vida de cada hombre es única en tanto nadie puede repetirla, en virtud de la singularidad de su existencia.

De lo expresado, se infiere que no existe algo así como un sentido universal de la vida, sino sólo los sentidos singulares de las situaciones individuales. Sin embargo, cabe mencionar que más allá de estas situaciones concretas y singulares, existen los valores, (sentidos compartidos o universales) los mismos que, más que estar relacionados con situaciones singulares, se refieren a la situación humana se cristalizan en una sociedad determinada o en la humanidad misma. Por eso, la posesión de valores alivia al hombre en su búsqueda de sentido, porque en situaciones típicas no se desgasta mucho para tomar decisiones.

Otra precisión en torno al sentido es considerar que los sentidos son descubiertos, no inventados. No son diseñados ni inventados por el hombre como se ha pretendido afirmar erróneamente. Frankl (2007, p. 65) enfatiza: “el sentido es algo que debe ser hallado más que otorgado, descubierto, más que inventado (...) el sentido no puede ser dado arbitrariamente, sino que debe ser encontrado responsablemente”.

Para que vaya quedando más claro el tema del sentido consideramos pertinente hacer explícito la tensión entre el “yo soy” y el “yo debo” entre la realidad e ideal, entre ser y sentido. Es el sentido del sentido lo que pone en marcha al ser. Frankl (2007, p. 14) refiere:

la logoterapia va más allá de del análisis existencial (ontoanálisis): en tanto no solo está preocupada por el ontos o ser, sino también, por el logos o sentido” esto quiere decir que la logoterapia es más que un simple análisis es, como su nombre lo dice, terapia. En esta línea, la logoterapia reconoce dos tipos de sentido: el sentido del momento y el sentido último o supra sentido. Este último no puede ser demostrado, pero es la fe en un mundo ordenado a pesar del caos aparente.

Finalmente debemos tener en cuenta lo que Frankl (1994, p. 110) afirma:

no es el hombre quien ha de plantear la pregunta por el sentido de la vida, sino que más bien sucede al revés: el interrogado es el propio hombre; a él mismo toca dar la respuesta; él es quien ha de responder a las preguntas que eventualmente le vaya formulando su propia vida; sólo que dicha respuesta será siempre una respuesta objetivada en los hechos: solamente en la acción, en el actuar, pueden encontrar respuesta verdadera las «preguntas vitales»; esta respuesta se da en la responsabilidad asumida en cada caso por nuestro ser. Más aún, el ser sólo puede ser «nuestro» en cuanto es un ser responsabilizado” Como vemos, no hay respuesta a priori, hay que buscarla en cada situación.

Resumiendo, la antropología Frankliana y recogiendo los aportes de Pareja (2006, p. 389) podemos ver al ser humano como ser único, irrepetible, irremplazable e incomparable. Llamado a la libertad y a responder de sí mismo ante los demás y ante sí mismo por medio de su conciencia; llamado a descubrir el significado o sentido de su vida y a realizar los valores en las situaciones concretas de su historia; movido básicamente por la voluntad que busca el sentido, por su capacidad de autotrascendencia, que lo relaciona con los demás seres humanos; llamado a afrontar su radical finitud expresada en la triada trágica: sufrimiento, culpa, muerte; llamado a la apertura de la dimensión supra humana, de la supra persona o Dios.

El hombre es un ser espiritual, libre, responsable y capaz de auto trascender, orientándose hacia el sentido y los valores, siendo capaz de auto distanciarse, de salirse de sí mismo, gracias a su dimensión espiritual. Por anclarse en la existencia espiritual estas capacidades del espíritu no se pierden, solo se restringen debido a que el ser personal depende del organismo psicofísico. Evitar que estas capacidades humanas propias se restrinjan y ayudarle al hombre a vivir una vida auténtica constituye el reto del carácter terapéutico de la antropología.

6. Carácter terapéutico de la antropología personalista Frankliana

En el presente apartado y, apoyados en las principales aportaciones antropológicas franklianas, esgrimiremos algunos aspectos del carácter terapéutico de su antropovisión personalista.

Frank, sitúa a la persona en el centro de su reflexión filosófica, la considera el ser más digno y valioso y desarrolla un pensamiento propio en torno a ella y, propone una praxis terapéutica coherente con dichos principios: una psicoterapia personalista.

Frank, sustenta que, la persona espiritual no enferma, como ocurre con el organismo psicofísico, sino que se restringe afectando a su

unidad. Pero que, a la vez, usando sus capacidades de su dimensión sana, puede auto distanciarse a fin de comprenderse y auto trascender hacia la vivencia de valores; asumiendo una actitud libre y responsable. La persona no puede enfermar ónticamente, pero puede no vivir de acuerdo con su ser personal.

Si bien la logoterapia como método de curación, se centra en movilizar los recursos del espíritu, para que, la persona pueda descubrir su sentido y active su voluntad de sentido para realizarlo, la antropología puede ir más allá de estos fenómenos hasta el fundamento y la unidad comprensiva de los mismos.

Frankl, (2007) considera que el ser humano, no solo puede soportar pasivamente, sino que tiene la posibilidad de participar activamente en su transformación y en la transformación del mundo circundante. Pero, para que ello ocurra, el hombre tiene que pasar de paciente a protagonista y, esto sólo es posible, siendo consciente de quién es, para quién es y para qué está en este mundo.

Por su imensión somática el ser humano puede experimentar no solamente la buena salud, sino también, las enfermedades y el dolor. Lo mismo ocurre con la dimensión psicógena, a través de la cual el hombre puede experimentar la salud mental, el bienestar, el reconocimiento, los sentimientos, las emociones y otras tendencias como los desórdenes, los trastornos y el sufrimiento. Pero a la vez, el ser humano por su dimensión noogena puede experimentar tanto el sentido como el sin sentido o debilitamiento espiritual, según el autogobierno que ejerza de sí mismo como unidad. Si bien la dimensión espiritual no enferma ni muere, sin embargo, se restringe. Y, será desde esta dimensión, no afectada por la temporalidad, como el hombre puede aliviar su dimensión enferma o su sintomatología.

La clave del carácter terapéutico de la antropología personalista Frankliana está en vivir una vida auténtica. Y, esto es posible cuando el hombre desarrolla las propias capacidades, cuando actúa desde el sentido, y cuando vive la experiencia de la apertura y la relación existencial

comunitaria, la que constituye fuente de sentido. Además, propone que el hombre vea a la vida, no solo como una tarea, sino además como una misión o vocación (1991). Por ello, enfáticamente declara: “la existencia humana no es auténtica, a menos que sea vivida en términos de autotrascendencia” (Frankl 2007, p. 55).

Frankl (1994; 21) considera que la persona para encontrar la felicidad, la cual es una consecuencia y no un fin, ha de vivir una vida con sentido. Ahora bien, entre los caminos para encontrar el sentido propone la vivencia de los valores. Esto significa que la centralidad del carácter terapéutico de su antropología consiste en vivenciar los valores de creación, de experiencia, pero sobre todo los valores de actitud que tiene que lidiar con las situaciones límite de la vida.

Frankl (1965, p. 27) considera que dentro del ámbito de la psicoterapia lo menos eficiente es lo que ésta tiene de método y de técnica, y que lo que en realidad da el tono es la relación médico - enfermo a nivel humano. Dicho en otras palabras, a Frankl le interesa primero y sobre todo saber quién es el hombre para luego tratarlo terapéuticamente con más eficacia.

El carácter terapéutico de la filosofía Frankliana se pone de manifiesto en su antropología psicoterapéutica personalista (1991, p. 190) Una antropología donde hace patentes los caminos por los cuales la persona puede llegar alcanzar su plenitud. Que ilumina los itinerarios por los cuales la persona deshumanizada y despersonalizada puede emprender el retorno hacia la rehumanización, humanización o personalización haciéndose responsable de sí. Una antropología que muestra las estrategias de cómo se puede impulsar o motivar a la persona para que sea quién está llamado a ser; así como las formas cómo el ser humano puede llegar a encontrar el sentido.

El carácter terapéutico de la antropología Frankliana se trasluce cuando reclama para la persona una mirada desde lo alto, una mirada descriptiva, comprensiva y humana que le ayude a ver sus posibilidades más altas, a reconocer su dignidad como persona, siempre

diferente de una cosa, destacando de entre esas posibilidades la libertad y la responsabilidad.

La psicología, psiquiatría y ciencias médicas, con frecuencia omiten hechos fundamentales y propios de la persona espiritual por lo que impide su afrontamiento integral de la raíz de sus patologías y sufrimientos, de sus culpas y frustraciones. Pues, como bien ha señalado Domínguez (2013, p. 59),

en el hombre existe un enfermar físico, un desordenar psíquico y un infirmar de la persona. Si bien la persona no enferma ópticamente, pero puede no vivir de acuerdo con su ser persona: esto es inautenticidad de la vida personal.

En superar el carácter in - firme del hombre o la inautenticidad, radica el carácter terapéutico de la filosofía personalista para Frankl. Concluiremos citando a Frankl (1994, pp. 22-23):

La medicina se enfrenta hoy con la tarea de ampliar su función. En un período de crisis como el que experimentamos actualmente, los médicos, los psiquiatras, los psicólogos, los logoterapeutas y consejeros deben cultivar la antropología. La gran enfermedad de nuestro tiempo es la carencia de objetivos, el aburrimiento, la falta de sentido y de propósito.» Al médico se le plantean hoy algunas cuestiones que no son de naturaleza médica, sino filosófica, y para las que apenas está preparado. Los pacientes acuden al psiquiatra porque dudan del sentido de su vida o desesperan de poder encontrarlo.

Conclusiones

1. La antropovisión Frankliana es esencialmente personalista, así lo demuestran sus principales tesis sobre la persona y la explicitación de las capacidades estrictamente personales.
2. Frankl al trazar una visión integral personalista del hombre le ha planteado el reto a la medicina humana de ser también integral y, para que sea esta humana, ha de hundir sus raíces en dicha antropología
3. Frankl ha trazado desde su antropología personalista el reencuentro con la psicología y al mismo tiempo su carácter fundamentador de esta.
4. Frankl, al haber hecho explícito la parte sana y no la dimensión enferma del hombre, claramente nos ha mostrado el carácter terapéutico de su antropología personalista.
5. Frankl ha introducido en la psicoterapia, no solamente la existencia sino también el logos humano.

Bibliografía

- BURGOS, J. (2012). *Introducción al Personalismo*. Madrid. Biblioteca Palabra.
- PAREJA, H. (2006). *Víctor Frankl: Comunicación y Resistencia*. México. Ediciones San Pablo.
- LUKAS, E. (2004). *Equilibrio y curación a través de la logoterapia*. México: Paidós.
- FRANKL, V. (2015). *El Hombre en Busca de Sentido* (3ª ed.). Barcelona: Herder.
- GARCÍA, P. (2007). *Frankl por Definición: consultor temático de Logoterapia y Análisis Existencial*. Barcelona. Ediciones San Pablo.
- FRANKL, V. (1994). *La Presencia Ignorada de Dios. Psicoterapia y Religión* (9ª ed.). Barcelona: Herder.

- FRANKL, V. (2007). *Fundamentos y Aplicaciones de la Logoterapia*. Buenos Aires: Herder.
- FRANKL, V. (1994). *El Hombre Doliente*. Barcelona: Herder.
- FRANKL, V. (1991). *Teoría y Terapia de las Neurosis*. Barcelona: Herder.
- FRANKL, V. (1965). *La Idea Psicológica del Hombre*. Madrid: Rialp.
- DOMÍNGUEZ, J. (2013). El Encuentro entre la Antropología Filosófica y la Psicología.
En J. Cañas: *Introducción a la Psicología Personalista*. (pp. 33-52. Madrid. Dykinson S. L.