

La vitalidad del personalismo

NUEVOS RETOS Y PERSPECTIVAS

Roberto Casales García • Rubén Sánchez Muñoz
Josué Omar Real Zarza (Coordinadores)

PRESENTACIÓN A CARGO DE JUAN MANUEL BURGOS



La vitalidad del personalismo

NUEVOS RETOS Y PERSPECTIVAS

Roberto Casales García • Rubén Sánchez Muñoz
Josué Omar Real Zarza (Coordinadores)

PRESENTACIÓN A CARGO DE JUAN MANUEL BURGOS



Puebla, Pue. 2018



DIRECTORIO

Emilio José Baños Ardavín | Rector
Mariano Sánchez Cuevas | Vicerrector Académico
Eugenio Urrutia Albisua | Vicerrector de Investigación y Posgrado
Jorge Medina Delgadillo | Decano de Artes y Humanidades
Johanna Olmos López | Directora de Investigación
Juan Manuel Burgos | Presidente de la Asociación Iberoamericana de Personalismo

Diseño gráfico y editorial: Miguel Ángel Carretero Domínguez
Coordinación editorial: Elvia Guerrero Hernández
Producción: Dirección de Investigación UPAEP

LA VITALIDAD DEL PERSONALISMO. NUEVOS RETOS Y PERSPECTIVAS

Roberto Casales García, Rubén Sánchez Muñoz y Josué Omar Real Zarza (Coordinadores)

Derechos reservados® por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A.C. Prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio. Se autorizan breves citas en artículos y comentarios bibliográficos, periodísticos, radiofónicos y televisivos, dando al autor y al editor los créditos correspondientes.

ISBN: 978-607-8093-93-9
Primera edición, julio 2018

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A. C.

21 Sur 1103, Barrio de Santiago
C. P. 72410, Puebla, México.

HECHO EN MÉXICO



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
INTRODUCCIÓN	8
PARTE I - FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DEL PERSONALISMO	9
1. The efforts of phenomenology in the face of the crisis of humanity	10
<i>Elena Pagni • Universidad de Ribeirão, Brasil</i>	
2. El volver-a-sí-mismo como cura contra la deshumanización y despersonalización humana	21
<i>Luis Alfonso Torres Ramis • Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú</i>	
3. La hermenéutica del sí: Narrarse es construirse y descubrirse como persona	29
<i>J. Esther Ahumada Cervantes • Universidad Anáhuac México.</i>	
4. Apunte personalista sobre el dolor y el sufrimiento	42
<i>María Elena Yolanda Magaña Barajas • Universidad Anáhuac México, Campus Norte</i>	
5. Orígenes metafísicos de la posibilidad de modificación de la preferencia sexual	49
<i>L. F. Gerardo César Sánchez Rodríguez</i>	
6. El dinamismo de la vida biográfica	57
<i>Lourdes Cabrera Vargas • Universidad Anáhuac México</i>	
7. La bondad de la mujer en el pensamiento de Emmanuel Levinas	65
<i>María Elizabeth Aquino Rápalo • UPAEP, México</i>	
8. El valor del sufrimiento desde la fenomenología moral de Max Scheler.	74
<i>Marisol Ramírez Patiño • Universidad Veracruzana</i>	
9. La muerte desde la perspectiva personalista	85
<i>Ricardo Morales Arroyo y Francisco Solís Solano • Universidad Anáhuac México</i>	
10. Desarrollo histórico-ideológico de los movimientos feministas y la importancia de una antropología personalista en la posmodernidad	96
<i>María Eugenia Guzmán Gómez • Universidad Anáhuac</i>	
11. Tras las huellas de Romano Guardini: La persona y su encuentro con Dios, con uno mismo y con el otro	104
<i>María del Rocío Franco Jiménez • Universidad Anáhuac México</i>	
12. American Personalism.	113
<i>Bogumił GackaUniversity Warsaw, Poland</i>	
13. La persona como principio de significación: La antropología y semiótica de Charles S. Peirce	120
<i>Paniel Reyes-Cárdenas • UPAEP, México</i>	
14. Leibniz, la persona como espíritu	127
<i>Roberto Casales GarcíaUPAEP, México • Universidad Nacional Autónoma de México</i>	
PARTE II - BIOÉTICA	133
15. El aborto como el eclipse de la dignidad personal del nasciturus desde la circuns- tancia mexicana.	134
<i>Carlos Ramos Rosete • UPAEP, México</i>	

16. Los cuidados paliativos, a partir de la antropología personalista mariasiana como alternativa al llamado derecho a morir dignamente en Colombia 143
Edgar Alonso Vanegas Carvajal y Guillermo León Zuleta Salas • Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad de la Sabana. Colombia
17. La persona en su primera forma de manifestación existencial: Un embrión. Una lectura desde el Personalismo Ontológico Moderno. 159
Elías Bermeo Antury • Universidad Javeriana, Colombia
18. Los desafíos planteados por el transhumanista al personalismo 171
Héctor Velázquez Fernández • UPAEP, México
19. Subjetividad discapacitada: una reflexión sobre el estatuto jurídico del nasciturus 174
Jorge Medina Delgadillo • UPAEP, México

PARTE III - CULTURA Y FENÓMENO RELIGIOSO 180

20. Amor y fe, como fundamentos para una civilización de la esperanza. La Utopía de Don Vasco de Quiroga 181
Carlos Luis Alvear García • Universidad Vasco de Quiroga
21. Incidencia de las prácticas religiosas en la ciudad de Loja y en el contexto ecuatoriano. Resultados de una investigación 191
Roberto Carlos Cuenca Jiménez • Docente Investigador de la UTPL. Sección de Filosofía y Teología
22. Ensanchar los horizontes de la razón en la época de la posverdad. Una propuesta de integración epistemológica a partir de las filosofías del Card. John Henry Newman y Bernard Lonergan, S. J. 203
Allan Christian Covarrubias Martiñón • Universidad Anáhuac México
23. El culto a la Virgen de Guadalupe en Puebla: repercusiones sociales y culturales 214
José de Jesús Hernández Roldán • UPAEP, México
24. Repensando modélicamente lo humano integral 222
José Joaquín Pérez Krumenacker • Universidad Técnica Federico Santa María, Valparaíso, Chile

PARTE IV - EDUCACIÓN 237

25. Proceso educativo en la familia según la Antropología de Karol Wojtyła 238
Manuel Javier Rodríguez • Universidad Católica del Salvador
26. La persona, sujeto dinámico de la educación 247
Carmen González • Universidad Católica de Santa Fe, Argentina
27. Formación Integral en las Instituciones Educativas, grito desesperado de la sociedad. . . 256
María Guadalupe Patiño Reyes • Universidad Politécnica de Guanajuato
28. Educación Inclusiva en Ecuador: una mirada desde el personalismo. 267
Fernando Lara Lara • Pontificia Universidad Católica del Ecuador Sede Santo Domingo
29. La educación socioemocional en la formación de la persona: reflexiones sobre el nuevo modelo educativo 2017 para la educación básica en México 275
Hilda Ana María Patiño Domínguez • Universidad Iberoamericana Ciudad De México
30. La labor educativa y su importancia para el personalismo de Edith Stein 284
Rubén Sánchez Muñoz • UPAEP, México

PARTE V - ESTÉTICA Y LITERATURA 292

31. La persona, centro de la cinematografía.	293
<i>Arturo Villanueva González • UPAEP, México. México</i>	
32. Persona y metalepsis en el Quijote	300
<i>Noé Blancas Blancas • UPAEP, México</i>	
33. La conversión de los Maritain. Homenaje a León Bloy y “La mujer pobre”	308
<i>Luis Alejandro Fabre Bandini • Ciencias Sociales UPAEP, México</i>	
34. El reencuentro con la dignidad humana en Fiodor Dostoievski. Una aproximación al personalismo y al pensamiento social cristiano desde el análisis literario	320
<i>José Antonio Forzán Gómez • Coordinador del Centro en Doctrina Social de la Iglesia Universidad Anáhuac México</i>	

PARTE VI - FILOSOFÍA SOCIAL Y POLÍTICA 330

35. Personalismo y populismo: dos visiones de la democracia.	331
<i>Juan Manuel Burgos</i>	
36. El proceso del duelo en las víctimas como posible camino a la reconciliación	344
<i>Mónica Chávez Aviña • Universidad Iberoamericana, Santa Fe, México</i>	
37. El personalismo en la época actual: una apología del hombre frente a los medios de comunicación.	355
<i>Laura trujilo • Universidad Panamericana, México</i>	
38. Personalismo Comunitario como respuesta ética ante las víctimas de amenaza	359
<i>José Honorio Cárdenas Vidaurri • Universidad de Monterrey</i>	
39. Del principio personalista al principio comunitario	368
<i>Carlos Agustín Masías Vergara • Universidad de Piura (Perú)</i>	
40. Ética e Moral: dialéctica permanente no cuidado de sí.	376
<i>Jacira de Assis Souza • Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ</i>	
41. Extranjería y alteridad	383
<i>Julia Urabayen • Universidad de Navarra.</i>	
42. Pensamiento Social y ética de la justicia para una política democrática. Claves desde el Papa Francisco con los Movimientos Populares	392
<i>Agustín Ortega Cabrera • Pontificia Universidad Católica del Ecuador</i>	
43. V. de Quiroga y J. H. Newman: dos grandes civilizadores.	402
<i>Rosario Athié y Mariana Durán • Universidad Panamericana</i>	

PARTE VII - PERSONA Y EMPRESA 412

44. Cibernética y racionalidad: Hacia una visión personalista de la empresa	413
<i>Germán Scalzo y Santiago García • Universidad Panamericana, México</i>	
45. Empresa y bien común modelo de gestión centrada en la persona.	422
<i>Alejandro Pellico Villar</i>	
46. Los mercados de la vida, desde la vista bioética personalista de un financiero	441
<i>Diana Salmón • TEC de Monterrey • Pasante de Doctorado en Bioética IIB</i>	
47. Ética y Responsabilidad Social y su aplicación en Gestión de herramientas administrativas en el Centro de Privación Provisional de Libertad Sector Guayaquil, Ecuador	451
<i>José Miguel Peláez Freire y José Aníbal Rojas Bedoya • Universidad Politécnica Salesiana de Guayaquil, Universitas S. Thoma Aq in Urbe.</i>	



PRESENTACIÓN

El personalismo comienza a acercarse ya a la centuria, si colocamos su fecha de origen a principios del siglo XX. Una cifra alta para un hombre, pero breve para una filosofía si es que alcanza a permanecer. Alcanzó los cielos después de la Segunda Guerra Mundial gracias al terrible impulso de los millones de muertos que gritaban silenciosamente: nunca más. En ese trascendental momento histórico, Occidente descubrió en el personalismo una fuente de inspiración para fundamentar la Declaración Universal de los Derechos Humanos o elaborar Constituciones respetuosas de la Dignidad humana. Incluso la Iglesia lo buscó como apoyo para renovar sus presupuestos antropológicos en el gran acontecimiento que fue el Concilio Vaticano II. La Iglesia necesitaba una nueva teorización del hombre y el personalismo que, a su vez, se había inspirado parcialmente en el cristianismo, podía dársela.

Las cosas empeoraron en las décadas siguientes: mayo del 68, la revolución sexual, el posconcilio, la hegemonía cultural marxista en Europa. Todos estos acontecimientos renovaron la cultura, pero también contribuyeron a debilitar estructuralmente a la persona. El grito de los muertos en la guerra comenzó a olvidarse. Occidente era rico y bello, se sentía contento de sí mismo y dispuesto a disfrutar con ello. Pero la antropología se resintió. Y no solo ella: la persona comenzó a disolverse en un marco cultural relativista y posmoderno. Ese marco continúa reforzándose, pero el personalismo parece haber reaccionado de forma poderosa. No solo volviendo a proponer con nueva fuerza las ideas de los grandes personalistas (Maritain, Wojtyla, Stein, Marías o Marcel), sino desarrollando una nueva capacidad, la de influir en el amplio mundo de las humanidades: psicología, bioética, política, estética, etc.

Este libro, surgido en el marco intelectual de la Asociación Iberoamericana de Personalismo, lo muestra del mejor modo posible, a través de un nutrido grupo de reflexiones que analizan cómo la antropología personalista no solo es a día de hoy el mejor modo de iluminar las conciencias contemporáneas, sino que también puede crear nuevas vías de investigación. De este modo, la obra se vuelve tautológica: la vitalidad del personalismo es el mismo libro.

No queremos concluir esta breve presentación sin un agradecimiento expreso a todas las personas que han colaborado en este proyecto intelectual. En primer lugar a la UPAEP que ha apoyado con generosidad y convicción todos los pasos necesarios para llegar a este punto final. En segundo lugar, a todos los profesores que han promovido la gestación de estos artículos, en particular a Lourdes Cabrera, Jorge Medina, Inés Riego, Nieves Gómez, Selene López y Helena Ospina, la catedrática y amiga costarricense recientemente fallecida y tan activa siempre en el ámbito de la estética. Y, finalmente, a los editores de la obra, Roberto Casales, Rubén Sánchez y Josué Omar Real, que han logrado que todo ese trabajo acumulado tome la forma de un libro, donde la cultura se objetiviza y se vuelve transmisible.

Juan Manuel Burgos

Presidente de la Asociación Iberoamericana de Personalismo

INTRODUCCIÓN

Una vida sin examen de sí misma no merece ser vivida.

Platón, Apología de Sócrates, 38a

Un primer análisis del mundo posmoderno nos confronta con un panorama un tanto desolador, no sólo porque en éste permea la sensación de estar viviendo en un mundo cuya celeridad parece privilegiar una cultura del 'instinto' y el 'instante', sino también porque nos enfrentamos a un mundo que tiende a creer que no existen –o no necesitamos– referentes sólidos y estables. Se trata, por usar la expresión de Zygmunt Bauman¹, de un mundo líquido que, al privilegiar la inmediatez y la incertidumbre, elementos indispensables de una lógica hiperindividualista del mercado, termina por cosificar a la persona y promover una radical pérdida de sentido. Así, observamos que esta modernidad líquida, con todas y sus constantes alusiones a una cultura del descarte, impregna diversos ámbitos de nuestra existencia, los cuales se traducen, a su vez, en una amplia gama de problemáticas. El presente texto, en este sentido, pretende esbozar tan sólo algunas de estas problemáticas para abordarlas desde una perspectiva personalista, sin por eso agotar la totalidad de retos a los que se enfrenta el personalismo en la actualidad.

¿Por qué privilegiar, sin embargo, una perspectiva personalista para afrontar estas problemáticas? ¿Qué sentido tiene hablar de personalismo cara a una realidad que tiende a privilegiar lo efímero, lo superfluo y lo volátil? ¿Puede el personalismo responder a esta inminente cultura del descarte? Si nuestra lectura tanto del personalismo como de la posmodernidad es correcta, la clave para solucionar estas interrogantes se encuentra en reconocer que, detrás de estas problemáticas, se oculta una cierta descentralización de la persona. Si bien es cierto que podemos ahondar más en esta tesis, preguntando, p.e., por la causa de esta descentralización, ya desde este punto podemos vislumbrar la vitalidad del personalismo. En especial si comprendemos el personalismo no como un listado de autores y de perspectivas, sino como una apuesta radical por la centralidad de la persona y su dignidad constitutiva.

Roberto Casales García, Rubén Sánchez Muñoz y Josué Omar Real Zarza

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Puebla, Pue., 2018

¹ Cf. Bauman, Z., *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, trad. Mosconi, L., Ciudad de México: FCE, 2013, p. 17.

PARTE I

FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DEL PERSONALISMO

1. The efforts of phenomenology in the face of the crisis of humanity

Elena Pagni
Universidade de Ribeirão, Brasil

I. INTRODUCTION

In the Western philosophy, after the defenestration of traditional metaphysics took place in the 18th century, mostly due to its inability to legitimate itself as a positivist thought, the new science has aimed to establish an objective world, ruling over it without subjective, qualitative and anthropological considerations.

20th century phenomenology claims that the reflection on the crisis of the positive thought is a crucial step to shed new light on the conflicts arising from the split between knowledge and lifeworld, science and culture, technique and meaning. The preliminary project of Edmund Husserl (1859-1938) 's phenomenology is to build a methodology upon which to ground scientific knowledge. Actually, a large part of questions tackled by the 20th phenomenology face matters arising from the assumption of an existing radical breakup between the empirical world, the mental life and the transcendental subjectivity, which Husserl leaves unresolved. According to phenomenology, the main concerns are about the pitfalls hidden in the promises of the technical civilization and the limits of mechanistic biology for the analysis of living systems and their behaviour. Hence, the need for the recovery of the meaning of life, which is not just the auto-affective experience of one's own life, but the pre-reflective (pre-categorical) experience of the world.

Especially, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) – one of the most important representatives of this trend in phenomenology - attempts a very critical rethinking of the radical bifurcation between nature and culture and even more between the natural/life sciences and the humanities, which the Galilean science and the modern philosophy contributed to separate so much. Focusing on the term 'interpretation', Merleau-Ponty emphasizes the differences between organisms and machines: "*The machine functions, the animal lives - that is, it restructures its world and its body*".¹ Merleau-Ponty's

¹ Merleau-Ponty, Maurice: *Nature. Course Notes from the Collège de France* (1956-1960). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2003, p. 162.

reconceptualization of nature was highly influenced by the biologist Jakob von Uexküll (1864-1944), according to whom meaning is the key concept of life.² Merleau-Ponty's foremost argument in the course notes on nature at the Collège de France (1956-1960) is the need of understanding the Umwelt as an open field of relational exchanges, where organisms swap around meaningful signs and gestures. Merleau-Ponty's rejection of mechanical determinism in biology is grounded on the assumption that explanatory models of living systems aim at providing the invariance with respect to all possible transformations of dynamic processes. Nevertheless, biological phenomena are hardly reducible to the generality of physical laws, because specificity lies at the core of evolvability.

Thus, Merleau-Ponty describes the constitution of the biological body in term of esthesiological-libidinal body – I mean, as being-for-others. By this, the biological/culture body as the foundation of the social and collective being. Hence, the reconceptualization of nature is a crucial step in order to understand how the ensemble subject/world has been historically developed in the form of embodiment. Biology is supposed to explain how the onto-phylogenetic development of an organism represents a pivotal step for the establishment of the lived body as semiotic body.

II. PHENOMENOLOGY VS SCIENTIFIC ATTITUDE. ON SOME ASPECTS OF 20TH CENTURY CULTURAL CRISIS IN EUROPE.

Husserl and the crisis of the European Man

Edmund Husserl (1859-1938) thought focuses on a radical reflection on human being by the side of its ambivalent manifestation as *natura naturata* - the body - and *natura naturans* - the spirit -, also addressing, through the strictest judgment, the cultural roots of the crisis of European thought and rationality. In The Vienna Lecture delivered in 1935³, Husserl had put the failure of European rationality into connection with the crisis of the rationalism itself, due to its decadence to “naturalism” and “objectivism”, and he had drastically anticipated the fall of Europe into barbarity and political irrationalism that the historical events of the 20th-century shortly afterwards confirmed. A few years after the publication of the first two parts of the *Krisis*⁴ in 1936, indeed, the whole world helplessly watched the tightening up of totalitarian regimes and the shadow of death and destruction carried on with the advent of World War II. ⁵ “The crisis of European existence can end in only one of two ways: in the ruin of a Europe alienated from its rational sense of life, fallen into a barbarian hatred of spirit; or in the rebirth of Europe from the spirit of philosophy, through a heroism of reason that will definitively overcome naturalism”.⁶

2 Jämsä, Tuomo: “Semiosis in evolution”, in Barbieri Marcello (ed.), *Introduction to Biosemiotics. The new biological synthesis*. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2007, pp. 69-100.

3 Husserl, Edmund: “Philosophy and the Crisis of European Man” (The Vienna Lecture 1935) in *Phenomenology and the crisis of philosophy*, ed. By Quentin Lauer. New York: Harper & Row publishers, 1965, pp. 149-192.

4 Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aja, 1959.

5 Husserl, Edmund, *La crisi delle scienze europee*, 2008, p. 15.

6 Moran Dermot : *Husserl's Crisis of the European sciences and transcendental phenomenology. An introduction*. Cambridge University Press, 2012.

According to Husserl, the Crisis concerning a) the lack of rigorous methodological principles in science, b) the ethical crisis of values and c) the cultural crisis, all present the same epistemic roots: the blindness and, therefore, the loss that the modern European man has of the telos and the questioning about the meaning of life. But, what is the red thread that joins together the bewilderment of human beings, the breakup of institutions (like universities, for example) and the civil society as a whole, up to involving the roots of economics and politics? According to Husserl, Enzo Paci remarks, the universities are responsible for the mechanic transmission of knowledge that only pursues the goal of transforming human beings into a trade and an apparatus of the industrial machine.⁷

How to avoid a comparison with the institutional and cultural crisis of nowadays, mostly grounded, among other elements, on the disquieting gap between the educational system and politics? European democracy is affected by a troubling problem, which is lack of representation. This makes the state ever more increasingly distant from the communities that inhabit it, as well as from the people who make up the nations "on map". Perhaps, is it not such "distance" that gives rise to the opportunity/chance for the establishment of the arm-wrestle between the political tendency to supranationalism and the comeback of all several kinds of nationalism?

As prophetically announced by Max Weber (1864-1920) in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1905) and in the two vocation lectures *Science as vocation* (1918) and *Politics as vocation* (1919), the increased rationalization and praxis at work in the capitalist economy, law and science is intended to swallow up all aspects of life, every mechanism of society, by disrupting the ethical instance based on responsibility and transforming humanity into an iron cage.⁸

In the *Crisis* (1959), Enzo Paci emphasizes, Husserl is very concerned about the *revolution in the technical mastery of nature* (the developments in technical and industrial science) insofar "*it is conceived of as a pure domain of nature and man*" (*Vienna Lecture*). In this sense, Husserl takes a position against the reductionism insofar it decreases nature to the status of *thing* and phenomena to the status of cause and effect relationships and physicochemical explanations. The world, the body and the mind are explained the same way. However, the natural causality, understood as such, makes us blind when facing the rising genesis of the experience of the world: a genesis that we share with other peoples and that is grounded on our corporeality and spirituality.

Husserl's main concern is that the world of life ends up being phagocytised by the factuality of the historical world and the positive thought of the sciences, which is responsible for having broken the primitive unity of being into a fragmentation of knowledge and for having depersonalized human beings into automated and unconscious acts. The world-of-life - the original phenomenon that manifests itself in consciousness as an infinite horizon of experience⁹ - "*is not the objective world in our sense*", Husserl states in the Vienna Lecture.

7 Husserl, Edmund : *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di Enzo Paci, 2002, p. 2.

8 D'Andrea, Dimitri: *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*. Roma: Carocci editore, 2005.

9 Derrida, Jacques: *Introduzione a <<L'origine della geometria>> di Husserl*, ed. by Carmine Di Martino. Milano : Jaca Book, 1987, p.138.

The greatest danger inherent to naturalism and in the “modern dualism in interpreting the world”, is to believe that the cultural crisis only concerns the sciences of the spirit and their historical development. As Husserl writes in the *Crisis*, the theory of knowledge has never been considered an historical task. However, Enzo Paci points out in every time the historical analysis brings us to human beings, to groups and to the intersubjective constitution of culture. Ignoring that the theory of knowledge is characterized as a historical task depends on the fact that we do not know that “*natural science is a title for spiritual activities, those of natural scientists in cooperation with each other*”¹⁰, historical transformation of the philosophical spirit, according to Husserl, originated in ancient Greece: then, Greek philosophy constitutes the original phenomenon of the European spirit (*in the shape of a new historicity*) - a cultural spirit that, at the very beginning, keeps under methodological reflection all knowledge, and distinguishes, for the first time, the natural science from psychology, cosmology, politics, technique and art.

In particular, by pursuing the “unconditional truth”, the modern science loses sight of the fact that scientific truth stems from the primal evidence of pre-scientific life, while aspiring to rely it on idealistic and abstract procedures. In this way, however, the result of scientific activity is not real but ideal and detached from “*the natural, the native attitude, of originally natural life*”.

The Husserlian interpretation of the crisis of European humanity as based on the naturalistic attitude and objectivism is one of the possible readings. Husserl’s exhort is to take a critical stance with respect to the naive (ideal) naturalism of science through the recovery of a rationality grounded on the experiential opening to the being as an intersubjective-based world.

In the Vienna Lecture he argued that despite Einstein’s revolution, relativity is not yet able “*to reformulate the space and time in which our actual life takes place*”, meaning to say that the epistemological/ontological gap between nature and spirit, scientific praxis and life-world is still much wide. Definitively, science is incapable:

1. to explain the very deep meaning that science and technology carry for life in terms of the flowing back of their reflections in the subjective and intersubjective genesis of the world;
2. to understand that, actually, the nature investigated by science is “*a product of the spirit*”.

Ultimately, at the origin of deception, according to Husserl, there would be the identification between episteme and ratio, between scientific praxis and method. The scientific ratio ignores the pre-scientific world of life. The scientific world aiming at the truth and at the expression of a true being excludes *a priori* the world of life that presupposes it - not only at the individual but also at the intersubjective level - and in which these ends and these works are reflected. As Merleau-Ponty refers to Husserl in nature courses: “*Husserl considered as an essential trait of phenomenology that the world of idealization is constructed on a prereflexive world, a “logos of the aesthetic world”, the Lebenswelt*”.¹¹

10 Husserl, Edmund: “Philosophy and the Crisis of European Man” (The Vienna Lecture 1935) in *Phenomenology and the crisis of philosophy*, ed. By Quentin Lauer. New York: Harper & Row publishers, 1965.

11 Merleau-Ponty, Maurice: *Nature. Course Notes from the Collège de France* (1956-1960). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2003, p. 72.

Some Husserl's successors, like Merleau-Ponty (1908-1961) and Patočka (1907-1977) have developed the issue concerning the natural world, by attempting to explain why its understanding (or more properly, its misunderstanding) through the scientific attitude constitutes a fundamental problem, which is underlying the cultural crisis of European men in the 20th century.

Maurice Merleau-Ponty: new insights in Biology and Anthropology

By these words, 'the primacy of perception', we mean that the experience of perception is our presence at the moment when things, truths, values are constituted for us; that perception is a nascent logos (...). It is not a question of reducing human knowledge to sensation, but of assisting at the birth of this knowledge, (...) to recover the consciousness of rationality. This experience of rationality is lost when we take it for granted as self-evident, but is, on the contrary, rediscovered when it is made to appear against the background of non-human nature.¹² To perceive is to render oneself present to something through the body.¹³

With these words, in the *Primacy of perception*.¹⁴ Merleau-Ponty reopens the interrogation about two fundamental aspects of the philosophical issues announced by Husserl:

1. the concept of nature;
2. the concept of body

Nature and body such as investigated by positive science are, in fact, a fundamental philosophical problem, since the meaning they take within the scientific community has a broad impact on the collective dimension of being.

In this sense, philosophy cannot disregard the relationship between nature and humanity, which also recalls the ontological problem of the relationship between object and subject. The studies carried out by Merleau-Ponty in the following years after the publication of the *Phenomenology of Perception* (1945) and related to the new theoretical horizons disclosed by the life sciences (especially biology) along the first half of the 20th century in understanding the biological organism, are complementary to his previous research on the experience of the perceived world which recognizes in the perception, and not in the cogito, the foundation of knowledge.¹⁵ This does not mean, of course, that all knowledge depends on perception but that the perceptual body allows us to access the world as a symbolic and expressive shared universe. From this point of view, according to Merleau-Ponty, Husserl doesn't manage to overcome the duality between the spiritual nature and the corporeality.

12 Merleau-Ponty, Maurice: *Nature. Course Notes from the Collège de France*, p. 25.

13 Ibid., p. 42.

14 Merleau-Ponty, Maurice: *"The primacy of perception. An other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics"*, ed. by Edie James M. Northwestern University Press, 1964.

15 Merleau-Ponty, Maurice: *La struttura del comportamento*. Milano-Udine: Mimesis edizioni. Introduction by Marcello Ghilardi e Luca Taddio, 2010, p. II.

Contrasting Husserl's *Idee II*, for example, where he defines nature as "the sphere of pure things," Merleau-Ponty claims that perception does not bring us things but what we see. "This conception of pure things has a general tenor; we come spontaneously to adopt it when our I, instead of living in the world, decides to take hold of something, to objectify it. In these conditions, the I makes itself indifferent, and the correlate of this indifference is the pure thing".¹⁶

The three-lecture courses on nature¹⁷ are Merleau-Ponty's attempt to put his own reflection on the experience of the perceived world and of life into a multidisciplinary context which includes a dialogue with the life sciences (particularly with biology), in the belief that not only the future of philosophy but the questioning about the human existence, including its relationship with nature and with other species (humanity/animality relationship), as well as the question about the origin of meaning, cannot avoid a deeper and therefore more conscious study concerning the evolutionary processes underlying the establishment of the perceptual body (whose history is deep-rooted in the history of nature and the evolution of life).

In the lecture courses on nature, Merleau-Ponty shows that the birth and the origin of meaning lie within the evolution itself and are not a deviation or the product of a second history, considering that meaning is understood as the power of life to express the world as a shared symbolic horizon.

According to Merleau-Ponty, the production of meaning (as the power/ability to manifest a communicative/interpretative and agentive attitude within a shared symbolic horizon) comes first and precedes language. To put it even more explicitly, meaning is posited before any activity of thought and rationality. "There is a Logos of the natural esthetic world, on which the Logos of language relies".¹⁸

In the essay *Metaphysics and the Novel*, Merleau-Ponty claims:

Everything changes when a phenomenological or existential philosophy assigns itself the task not of explaining the world or of discovering its "conditions of possibility, but rather of formulating an experience of the world, a contact with the world which precedes all thought about the world itself".¹⁹

In this sense, the reductionist paradigm is therefore incomplete, insofar "it is assumed as an ontological premise for the knowledge of the living world" ("se assunto come premessa ontologica per la conoscenza del mondo vivente").²⁰ And it is precisely on this last premise, apodictic, and therefore questionable, that the modern science is based.

In the lecture courses on nature (1956-1957), the French philosopher complains of the isolation within which the philosophy of nature has been destined in the 20th century, which presupposes not only

16 Merleau-Ponty Maurice: *Nature. Course Notes from the Collège de France*, pp. 72-73.

17 1) 1956-1957 "The concept of Nature"; 2) 1957-1958 "The concept of Nature: Animality, the Human Body and the Passage to Culture"; 3) 1959-1960 "The concept of Nature: Nature and Logos: The human Body".

18 Merleau-Ponty, Maurice: *Nature. Course Notes from the Collège de France*, p. 212.

19 Merleau-Ponty, Maurice 1964: *Sense and Non-Sense*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1964, pp. 27-28.

20 Bruni Luis, Emilio, *Presentazione a Giorgi Franco: Un mondo di relazioni. La logica del vivente: dalla certezza dell'essere alla esplorabilità del divenire*. Trento: Gruppo editoriale Tangram Srl, 2017, p.10.

the misconception of the general ontological problem, but a real misunderstanding of the idea of spirit, history and human being. An ontology that ignores nature can only stop at the incorporeal, thus rolling over for a “fantastic” image of man, spirit, and history. In this sense, Merleau-Ponty stresses the presentation of the reflection on the concept of nature as a key point to solve the ontological problem concerning the relationship between object and subject, nature and culture, being and existence, body and consciousness, information and learning.

Clarification of the concept of nature - and consequently of the lived body - then, has a precise philosophical goal: the formulation of a new ontology and perhaps (in more optimistic terms) of a new science of being. If Merleau-Ponty faces up with this inquiry is precisely because he aims to dissolve the epistemological gap that “*o pensamento clássico moderno abriu entre humanidade e natureza*”.

For Merleau-Ponty, it is the body that, through perception, experiences the world by transforming it into an horizon of sense. Significance is deep-rooted in the body. However, how to understand the body here? Not as a quantitative abstraction, to which biology and physiology refer, neither as a metaphysical abstraction: when, in the lecture courses on nature Merleau-Ponty refers to the flesh of the body, this is not like an abstraction of the aesthetic-libidinal concept of corporeity but the ontological correlate of the flesh of the sensible nature.²¹

For Merleau-Ponty, dualism has to be overcome: the body as a phenomenon of nature and the body as a phenomenon of culture, capable of semiotic processes at any level of biological organization and through which its being as a whole comes to expression, are the same body whilst considered from different perspectives; we should therefore be careful and avoid considering the one to the disadvantage of the other, making us aware that the two aspects are simultaneous and interconnected and cannot be separated by an act of abstraction.

“*I am thrown into a nature*”²² – Merleau-Ponty claims in the *Phenomenology of perception* and this is the prerequisite of reversibility visible (sensible) – seer (sentient). “At the level of being it will never be intelligible that the subject should be both *naturans* and *naturatus*, infinite and finite”.²³

The idea of a real contiguity between life and meaning/expression is here underscored with particular emphasis:

There is nature wherever there is a life that has meaning, but where, however, there is no thought; hence, the kinship with the vegetative. Nature is what has a meaning, without this meaning being posited by thought: it is autoproduction of a meaning (...) Nature is the primordial – that is, the nonconstructed, the noninstituted; (...) Nature is an enigmatic object, an object that is not an object at all; it is not really set out in front of us. It is our soil – not what is in front of us, facing us, but rather that which carries us.²⁴

21 Merleau-Ponty, Maurice: *Nature. Course Notes from the Collège de France*, p. 218.

22 Merleau-Ponty Maurice: *Phenomenology of perception*. Routledge & Kegan Paul Ltd (1° ed. 1945), 1962, p. 310.

23 Ibid., p. 326.

24 Merleau-Ponty, Maurice: *Nature. Course Notes from the Collège de France*, pp. 3-4.

In light of this perspective, we should not expect to feel well reassured by a science (and a technique) that still continues to ignore the world of perception, "*which is revealed to us by our senses and in everyday life*"²⁵ and that we ignore when we take on a practical or utilitarian attitude which prevents us from penetrating the world of perception "*which is revealed to us by our senses and in everyday life*".²⁶

As Merleau-Ponty states in *Eye and mind*:

Scientific thinking, a thinking which looks on from above, and thinks of the object-in-general, must return to the "there is" which underlies it; to the site, the soil of the sensible and opened world such as it is in our life and for our body - not that possible body which we may legitimately think of as an information machine (macchina dell'informazione) but that actual body I call mine, this sentinel standing quietly (vigile) at the command of my words and my acts. Further, associated bodies must be brought forward along with my body - the "others" not merely as my congeners, as the zoologist says, but the others who haunt me (frequentano) and whom I haunt (...).²⁷

In *The world of perception* Merleau-Ponty exposes his doubts whether science can offer to humanity a complete picture of the world and the experience:

... the question is whether science does, or ever could, present us with a picture of the world which is complete, self-sufficient and somehow closed in upon itself, such that there could no longer be any meaningful questions outside this picture. It is not a matter of denying or limiting the extent of scientific knowledge, but rather of establishing whether it is entitled to deny or rule out as illusory all forms of inquiry that do not start out from measurements and comparisons and, by connecting particular causes with particular consequences, end up with laws such as those of classical physics.²⁸

Unlike what science tells us "*Humanity is invested in the things of the world and these are invested in it. To use the language of psychoanalysis, things are complexes. This is what Cézanne meant when he spoke of the particular 'halo' of things which it is the task of painting to capture.*"²⁹ The signs of things emerge from the perceptual world without a billboard explaining them. There are no preconceived directions to grasp the meaning of the things that talk to us. We simply gain access to them.

Now, if biology could regain consciousness about the fact that the mechanisms of preservation and adaptability of an organism to the environment, in functional and selective terms, are a process that presupposes a very complex level of dynamics and semiotic relationships at any level of biological organization (cell, tissue, man, species), this would allow us to express the phenomenon of life and its evolution overcoming the reductive interpretation. I guess that when Merleau-Ponty spoke of the biological organism in terms of a unit of meaning, he meant to show that reducing the living to the sum of its parts and to causal relationships between its essential constituents, prevents us from un-

25 Merleau-Ponty, Maurice: *The World of Perception*. New York: Routledge, 2004.

26 Ibid., p. 39.

27 Merleau-Ponty, Maurice: *Sense and Non-Sense*, pp. 291-292.

28 Merleau-Ponty, Maurice: *The World of Perception*, p. 43.

29 Ibid., p. 63-64.

derstanding the meaning of the object we handle. As well emphasized by the Italian scientist Franco Giorgi, we avoid considering the autonomy of the living as an agent. By reintegrating the semiotic relationships in the explanation of the biological processes, such Biology (biosemiotics) would become part of the Merleau-Pontyan program of a new ontology of nature.

Ultimately what is lacking in the life sciences is the assumption that life is not understandable by leaping over the genesis of the meaning (that the scientific ratio is continuing to neglect); whilst considering the Husserlian phenomenology, what it lacks is the assumption concerning the limits of a description of life on the level of transcendental constitution. Meaning precedes consciousness and the faculty of language.

According to Merleau-Ponty, nature is not the objectification of the spirit but the source of an infinite power of expression; the expressive, communicative, interpreting and agential powers of biological organisms, indeed, come from that same nature they share (*"is the human to be taken in the Ineinander with animality and Nature"*³⁰; *"humanity is another corporeity"* Ibid.; *"We study the human through its body in order to see it emerge as different from the animal, not by the addition of reason, but rather, in short, in the Ineinander with the animal"*³¹). Actually, the esthesiological body shows that *"there is a natural rooting of the for-other"*³²: before being the manifestation of human *ratio*, the *logos* is the expression of the species Umwelt.

This also reveals that the human being, even before an individual, is the history of a collective being (of a species): the natural history of the human being is not individual but "the future of a type, of a collective being": the human body makes the transition to human being by evolution.³³

In *The world of perception*, in the chapter entitled *"The Animal Life"*, Merleau-Ponty stated that the animal, like the human being, is engaged in a task never concluded. With reference to the behavior of the animal, for example, it is observed that the animal (Merleau-Ponty refers to the dog) is the center of a kind of "putting into shape" of the world that remains unsteady:

The proceeds unsteadily by trial and error, and has at best a meagre capacity to accumulate knowledge, it displays very clearly the struggle involved in existing in a world into which it has been thrown, a world to which it has no key".³⁴

In the chapter "Man seen from the outside" referring this time to human beings, he says:

we should no longer pride ourselves in being a community of pure spirits; let us look instead at the real relationships between people in our societies. For the most part, these are master-slave relationships. We should not find excuses for ourselves in our good intentions; let us see what becomes of these once

30 Merleau-Ponty, Maurice: *Nature. Course Notes from the Collège de France*, p. 208.

31 Ibid., p. 214.

32 Ibid., p. 210.

33 Ibid., p. 214.

34 Merleau-Ponty, Maurice: *The World of Perception*, p. 76.

they have escaped from inside us. There is something healthy about this unfamiliar gaze we are suggesting should be brought to bear on our species.³⁵

Thus, we find ourselves in a very ambiguous situation, characterized by having an individual body referring to a collective history: everyone is alone and no one can do without others (and not just for purposes); there is no common life that releases us from the burden of ourselves and there is no inner life that is not proof of our relationships with the others and the objects. There is a common fate that binds us to each other.

...the relationship between human beings and things is no longer one of distance and mastery such as that which obtained between the sovereign mind and the piece of wax in Descartes' famous description. Rather, the relationship is less clear-cut: vertiginous proximity prevents us both from apprehending ourselves as a pure intellect separate from things and from defining things as pure objects lacking in all human attributes.³⁶

In the impossibility of finding absolute answers, Merleau-Ponty's proposal for the salvation of the human being is *"To look at human beings from the outside"*: this presupposes the need of relativizing the human being by displaying its common origins within the emergence of nature and animality.

III. JAN PATOČKA: LIFE IN THE NATURAL WORLD IS A BODILY LIFE

In the phenomenology, the problem of the natural world as a fundamental question that has great relevance for life has been repurposed by the philosopher Jan Patočka. In *The natural world and Phenomenology* he observes that science is a process advancing and developing an increasingly still refined aim of objectification. According to Patočka, human beings attempt to subtract themselves from this process of objectification through the movement.³⁷ *"The world of pre-theoretical life is the world in which we move, where we are active and we plan, where we feel rooted, and not the world we contemplate"* (*"Il mondo della vita pre-teoretica è il mondo in cui ci muoviamo, in cui siamo attivi e progettiamo, in cui ci sentiamo radicati, e non il mondo che contempliamo"*³⁸) - Patočka claims.

Thus we find ourselves in a double world: *"the world with our thoughts and the world with our lives"* (*"in un mondo con il nostro pensiero e in un mondo con la nostra vita"*³⁹). The modern mechanism, which in the 20th century has been renewed by positivism⁴⁰, has paved the way for exact predictions, excluding the subject's own experience of the world.⁴¹ But the world - Patočka says - *"is present to us in the form of meaning"* (*"Tutto il mondo è presente come significato"*⁴²). Science simply presupposes

35 Merleau-Ponty, Maurice: *Nature. Course Notes from the Collège de France*, p. 89.

36 Merleau-Ponty, Maurice: *The World of Perception*, p. 66.

37 Jan Patočka: *Il mondo naturale e la fenomenologia*, ed. by A. Pantano. Milano: Mimesis (1° ed. 1967), 2003, p. 111.

38 *Ibid.*, p. 121.

39 *Ibid.*, p. 74.

40 *Ibid.*, p. 80.

41 *Ibid.*, p. 87.

42 *Ibid.*, p. 86.

that true reality consists in mathematical relationships, without however investigating what they are, how they are obtained or how the genesis of their experience is achieved.⁴³

Likewise, Merleau-Ponty, even Patočka emphasizes that the ontological grounding of movement is given by corporeity. *"Life in the natural world is a bodily life"* (*"La vita nel mondo naturale è vita corporea"*⁴⁴). Things are grasped through body orientation: through relations of proximity / distance with respect to the body.⁴⁵ It is only through contact with others - Patočka says - that our perception of the world reaches its fullness, because it is through other bodies that the world becomes the shared horizon of our existence and achieves immediate evidence.⁴⁶

Human being's life would be physically impossible, Patočka says, without any proximity to other humans.⁴⁷ Our perception is aimed to reflect and express the presence of the other.⁴⁸ *"The other and I find each other in the unity of a significant situation"* (*"L'altro e io ci scopriamo reciprocamente nell'unità di una situazione significativa"*⁴⁹), he emphasizes.

IV. CONCLUSION

20th phenomenology aims to bridge the gap between the natural sciences and the humanities for the construction of a new humanity and the genesis of a new science. In this sense, as Maurita Harney⁵⁰ points out, in the shift from "disembodied intentionality" (as the mark of the mental) to "embodied intentionality" we may see the possibility to grasp the world as grounded in semiotic processes shared by human and non-human organisms. Especially, Merleau-Ponty's attempt to account for biological life as the result of the "genesis" of meaning within the history of natural evolution may be the starting point to readmit the semiosis and the semiotisation in the events of nature and in the scientific image of the world, thus finally bridging the gap between nature and nurture, nature and culture -i.e. between the causality of science and the interpreting attitudes of humanities

43 *Ibid.*, p. 81.

44 *Ibid.*, p. 91.

45 *Ibid.*, p. 91.

46 *Ibid.*, p. 103.

47 *Ibid.*, p. 104.

48 *Ibid.*, p. 104.

49 *Ibid.*, p. 106.

50 Harney, Maurita: "Merleau-Ponty, Ecology and Biosemiotics", in S.L. Cataldi, W.S. Hamrick (eds.), *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2007, pp. 133-146.

2. El volver-a-sí-mismo como cura contra la deshumanización y despersonalización humana

Luis Alfonso Torres Ramis

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

I. RESUMEN

La deshumanización y despersonalización promueve una sociedad de personas genéricas en la que cada sujeto está distanciado de sí y de los demás porque está proyectado hacia fuera de sí y, en el vacío-de-sí-mismo, se cosifica y cosifica a los demás. La pérdida de sí-mismo busca ser compensada equivocadamente con la adquisición de cosas, títulos o experiencias personales con las que cada sujeto intenta llenar el vacío-de-sí-mismo. Este trabajo pretende reflexionar sobre el valor del volver-a-sí-mismo como cura contra la deshumanización y despersonalización.

Palabras clave: *Volver-a-sí-mismo, deshumanización, despersonalización, vacío-de-sí-mismo*

ABSTRACT

Dehumanization and depersonalization promotes a society of generic persons in which each subject is distanced from himself and others because he is projected out of himself and, in the void-of-itself, is reified and reifies the rest. The loss of self seeks to be wrongly compensated with the acquisition of things, title or personal experiences with which each subject tries to fill the void-of-itself. This work seeks to reflect on the value of returning to self as a cure against dehumanization and depersonalization.

Keywords: *Return-to-oneself, dehumanization, depersonalization, empty-of-oneself*

II. DESHUMANIZACIÓN

La deshumanización es la cosificación del otro a través de la interacción social regida por dinámicas culturales que, en muchos casos, reducen la existencia humana a simple recurso humano. El otro no es visto como un ser en sí, al contrario, se observan solo algunos aspectos de su ser, los mismos que

saltan a la vista de acuerdo al *campo*¹ social o el *habitus*² del sujeto observador. “Ver al otro como objeto no es más que la degradación del vínculo interpersonal”.³ La mirada cosificadora de uno hacia otro está determinada por las relaciones sociales que cada día parecen estar más influenciadas por el consumismo. Sygmunt Bauman dirá que “la formación que brinda la sociedad contemporánea a sus miembros está dictada, ante todo, por el deber de cumplir la función de consumidor”.⁴ Entonces el otro es reducido a una fracción de lo que es, a su capacidad como comprador. A su vez, el otro me cosifica y “me convierte en un objeto para su conciencia – pone entre paréntesis mi libertad, mi situación se transforma en elemento conveniente de su situación y, en consecuencia, en factor productivo de su propio proyecto”.⁵

La deshumanización del otro es su cosificación y su negación como semejante a uno mismo, y, en su condición de objeto para mí, yo mismo me cosifico para él y me deshumanizo. Sin embargo, el otro es fundamental para mí en tanto que me hace volver a mí. Sartre dirá que “tengo de pronto conciencia de mí en tanto que escapo a mí mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí”⁶, en la alteridad. Reducir al otro a una condición de objeto no es negarle su fuerza vital o condición de especie humana, sino es ignorarlo como un ser complejo que está más allá de lo genéticamente determinado.⁷ Heidegger dirá que “la persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto. Diciendo así, se insiste en lo mismo que apunta Husserl cuando pide para la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta de la de las cosas naturales”.⁸ Deshumanizar al otro es no querer verlo como tal. Al contrario, mirar al otro como lo que es significa tener que asumirlo y comprometerse con lo que él es, es entrar a su mundo, volverse parte de él. Pero se puede establecer un vínculo deshumanizado con el otro al cosificarlo, así su mundo ya no es el mío, lo suyo ya no me incumbe y solo miro lo que me conviene mirar del otro, con ello lo reduzco a un recurso utilizable que tampoco invade mi mundo. La distancia que establezco entre el otro y yo es la misma distancia que establezco entre yo y yo mismo. Al cosificar al otro, yo mismo me reduzco, me deshumanizo porque dejo de ser lo que soy y me convierto en lo que quiero ser para el otro, un jefe, un cliente, un empleado, un mendigo, etc., por tanto, yo mismo ejerzo mi propia deshumanización a partir de la cosificación del otro. Sartre dirá que el otro “no es solamente aquel

1 Cecilia Flachsland recoge el concepto de *campo* de Pierre Bourdieu y resalta que los sujetos de cada campo definen su posición según el capital que poseen, que son el capital clásico o económico, el capital social vinculado a las relaciones sociales, y el capital cultural relacionado con el conocimiento y habilidades adquiridas en la familia o instituciones escolares. Cf. Flachsland, C. *Pierre Bourdieu y el capitalismo simbólico*. Campo de Ideas, Madrid, 2003, p. 50.

2 Cecilia Flachsland explica el concepto de *habitus* planteado por Pierre Bourdieu y menciona que “es el conjunto de modos de ver, sentir y actuar que, aunque parezcan naturales, son sociales. Es decir: están modelados por las estructuras sociales, se aprenden.” Cf. Flachsland, C. *Pierre Bourdieu y el capitalismo simbólico*. Campo de Ideas, Madrid, 2003, p. 53.

3 Sartre, J-P., *El Ser y la Nada*. Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Barcelona, 2011, p. 260.

4 Bauman, Z., *La globalización. Consecuencias humanas*. FCE México, 2015, p. 106.

5 Rodríguez García, *Sartre. El hermoso orgullo de ser libre*. Ed. Bonalitra Alcompas, 2015, p. 172.

6 Sartre, J-P., *El Ser y la Nada*. Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Barcelona, 2011, p. 364.

7 Marvin Harris dirá que “el aprendizaje permite a los organismos adaptarse y obtener la ventaja más efectiva que proporciona una variedad de oportunidades más amplia, para lograr un éxito reproductor, que la que es posible a través de la programación genética”. Y agregará que “el aprendizaje permite a una población adaptarse u obtener ventaja de las nuevas oportunidades en una única generación, sin tener que esperar la aparición y desarrollo e mutaciones genéticas”. Cf. Harris, M. *Antropología cultural*. Alianza editorial, Madrid, 2013, p. 46-47.

8 Heidegger, M., *Ser y tiempo*. FCE, Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona, 2004, p. 98-99.

que veo, sino aquel *que me ve*".⁹ Y Husserl escribirá que "el otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo".¹⁰

La deshumanización del otro implica no verlo como lo que es, sino como una *parte* de lo que es. Vale la pena preguntar si se puede ver al otro como lo que es en sí mismo. Claramente no puede verse al otro como tal, sin embargo, concebirlo como un ser complejo, aun cuando no se le puede ver en todo su esplendor, es mejor que tomarlo como un objeto. Reducir al otro a mera cosa dista mucho de verlo como un ser humano que tiene sus propias posibilidades¹¹, que es algo más que un recurso o un estorbo según los intereses del observador.

Mirar al otro como ser humano evita volverlo objeto. Este mirar es ver al otro como tal y dueño de sus posibilidades, entonces el otro aparece como un semejante a mí, como un ser del mundo¹², cuyas posibilidades son las suyas y no las mías. Husserl dirá que se tiene "experiencia de los otros, en cuanto otros que realmente son, en las multiplicidades variables y concordantes de la experiencia (...). En efecto, ellos son experimentados también como gobernando psíquicamente en sus correspondientes cuerpos orgánicos naturales".¹³ Al mirar al otro como tal, yo mismo me humanizo porque me doy tal cual al otro, con todas mis posibilidades. El otro ya no es un intruso en mi mundo porque no es un objeto en el mundo, sino, es un sujeto del mundo, como yo lo soy para él. Ambos nos humanizamos más allá de lo que somos como cuerpo.

Humanizar al otro es verlo como tal, como un ser siempre en transición. Por ello Sartre dirá que "la realidad humana es perpetuo trascender hacia una coincidencia consigo misma que no se da jamás".¹⁴ Cada ser humano va dejando de ser en la medida en que va siendo algo nuevo, algo que está más allá de sí mismo, que es un ser complejo, de emociones, pensamientos, anhelos, historia, experiencia, expectativas, que es parte de un entorno y de una cultura, que tiene una cosmovisión, una fe, una convicción sobre sí mismo, etc.

III. DESPERSONALIZACIÓN

Cosificar al otro es negarlo como semejante a mí, y en su condición de objeto para mí, yo mismo me cosifico para él y me despersonalizo tomando distancia de mí mismo y me vuelco hacia fuera, siendo así arrastrado en un devenir de estímulos externos que me objetivan como un ser de *consumo*. No se puede negar al otro si antes uno no se niega a sí mismo. Para cosificarlo, debo dejar de ser yo mismo y reducirme, despersonalizarme, así ambos nos volvemos objetos del mundo. Gómez Muller dirá que "el Otro es fuente de desgracia: a la vez, y correlativamente, porque aliena mi libertad y porque escapa

9 Sartre, J-P., *El Ser y la Nada*. Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Barcelona, 2011, p. 322.

10 Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Ed. Tecnos, Madrid, 2009, p. 126.

11 Sartre mencionará que "el hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente" y que "el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser." Cf. Sartre, J-P. *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, Barcelona, 2009, p. 32.

12 Heidegger dirá que el mundo es "en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del "ser ahí" es un "mundo del con". El "ser en" es "ser con" otros. El "ser en sí" ultramundano de éstos es "ser ahí con". Heidegger, M., *Ser y tiempo*.: FCE, Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona, 2004, p. 190.

13 Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Ed. Tecnos, Madrid, 2009, p. 122.

14 Sarte, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, Barcelona, 2009, p. 56.

a mi libertad, es decir, porque es el límite de mi libertad”.¹⁵ En un sentido opuesto, Ignacio Abello dirá que “no existo sin el otro, el otro es mi referencia necesaria, soy para el otro, soy el resultado de mis relaciones con el otro, en el pasado, en el presente y lo serán en el provenir”.¹⁶ Por tanto, cosificar al otro es dejar de ser uno mismo, es despersonalizarse, es volverse un ser genérico, homogenizado, estandarizado.¹⁷ Entonces, la despersonalización es el ocultamiento de mi ser tal cual, es el distanciamiento de mi mismo para ser un ser genérico ante el otro, el que cumple un cargo, un fin, un rol, es el ser inauténtico o falso ser, el sujeto autoengañado.

Este ser despersonalizado, el ser inauténtico, es el que se ha dejado a sí mismo para exteriorizarse e identificarse con distintos juegos de roles condicionados por el campo social y cultural. Pierre Bourdieu mencionará que la educación, como estrategia de reproducción social, “tiende ante todo a reproducir agentes sociales dignos y capaces de recibir la herencia del grupo. Esto sucede, en especial, con el caso de las estrategias “éticas” que apuntan a inculcar la sumisión del individuo y de sus intereses al grupo y a sus intereses superiores (...)”.¹⁸ Para este sujeto despersonalizado el orden de sus cuestionamientos es funcional y obedece a la necesidad de resolver los problemas planteados por el ritmo de la sociedad a la que pertenece. Sygmunt Bauman dirá que “para aumentar la capacidad de consumo, jamás se debe dar descanso al consumidor. Hay que mantenerlo despierto y alerta, exponerlo constantemente a nuevas tentaciones para que permanezca en un estado de excitación perpetua; y más aún, de constante suspicacia y de insatisfacción permanente”.¹⁹ Este sujeto despersonalizado y de consumo es un individuo circunstancial cuyo límite está marcado por el rol que representa fuera de sí, en su exterioridad o su posición social. Karl Marx dirá que “cuanto menos comas, bebas, compres libros, acudas al teatro, a los bailes o al café y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques la esgrima, etc., más podrás ahorrar y *mayor* será tu tesoro que ni la polilla ni la herrumbre deteriorarán: tu *capital*”.²⁰

Siendo así, lo humano se reduce a las circunstancias en las que el sujeto se haya dentro de las dinámicas sociales y a los roles en los que se encuentra sumergido en cada momento, externalizado y fuera de sí. Ese ser genérico, despersonalizado y deshumanizante se ha olvidado de sí mismo, es el que está *vacío de sí, a distancia de sí mismo*, orientado hacia fuera y absorbido por lo externo, con pocas posibi-

15 Gómez Muller, A., *Sartre, de la náusea al compromiso*. Ed. Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de la Salle, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Santo Tomás. Bogotá, 2008, p. 22.

16 Abello, I., *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Centro de estudios Socioculturales, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2011, p.79.

17 Heidegger dirá que “el “ser uno con otros” es –ocultamiento para él mismo– inquietado por la cura de esta distancia. Dicho existencialmente, tiene el carácter de la “distanciación”. Cuanto menos “sorprendente” para el cotidiano “ser ahí” esta forma de ser, tanto más original y encarnizadamente opera.

Ahora bien, en esta distanciación inherente al “ser con” entra esto: en cuanto cotidiano “ser uno con otro” está el “ser ahí” bajo el señorio de los otros. no es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del “ser ahí”. Mas estos otros no son otros *determinados*. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es “sorprendente”, sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el “ser ahí” en cuanto “ser con”. Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. “Los otros”, a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano “ser uno con otros” “son ahí” inmediata y regularmente. El “quién” no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El “quién” es cualquiera, es “uno”. Cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo*.: FCE, Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona, 2004, p. 199-200.

18 Bourdieu, P., *Las estrategias de la reproducción social*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2013, p. 26-27

19 Bauman, Z., *La globalización. Consecuencias humanas*. FCE México, 2015, p. 111.

20 Fromm, E., *Marx y el concepto del hombre. Incluye “Manuscritos económico-filosóficos” de Karl Marx*. FCE, México, 1962, p. 152.

lidades de trascenderse porque está negado a sí mismo. Es un ser plano, cosificado que reproduce su condición circunstancial día tras día, es un ser monótono que ha dejado de lado su condición de ser siempre posibilidades abiertas, un ser cambiante y en permanente transición.

Sin embargo, tengamos en cuenta que la externalidad del sujeto despersonalizado no cuestiona su valía social. Comprometerse con su realidad y mejorarla tiene un valor en sí mismo, pero tampoco se debe dejar de lado que el compromiso social puede estar motivado por la despersonalización del sujeto. Así como un acto bueno puede tener un efecto positivo pero no necesariamente una motivación noble, el aporte social de un sujeto no implica necesariamente lucidez, puede tratarse de un sujeto circunstancial, exteriorizado, que, aun generando beneficio social, deshumaniza a los otros al verlos como objetos para su mundo. En un sentido más profundo los actos buenos y malos son equivalentes si están siendo ejecutados por sujetos despersonalizados. Esto mismo en psicología podría entenderse a partir de los *estilos de afrontamiento disfuncionales* que pueden generar actos buenos, como la caridad y bondad, aun cuando en realidad son motivados por *esquemas psicológicos desadaptativos*²¹ como la búsqueda de aprobación o profundos sentimientos de poca valía personal que hace que el individuo olvide la búsqueda de su bienestar por obtener la aprobación de los demás.

IV. VACÍO-DE-SÍ-MISMO

Vacío-de-sí-mismo es estar a distancia de uno mismo, proyectado hacia fuera sin consciencia de sí, olvidado de uno mismo y enganchado con lo externo. El ser humano es un ser que está-ahí, en el mundo, corporal y con capacidad de *darse cuenta de*. No es un objeto del mundo porque no solo está puesto en el mundo, sino que tiene el mundo para sí y se da cuenta de ello. El ser humano es un ser que se proyecta hacia el mundo, que se adelanta a sí mismo y que comparte el mundo con otros. Estar proyectado al mundo hace que el ser humano sea un ser de este mundo, que su existencia sea posible y que sus posibilidades se abran como un abanico de senderos por los que tejerá su vida. *Estar-vacío-de-sí-mismo* implica estar proyectado al mundo, fuera de sí y olvidado de sí, exteriorizado al extremo que se pierde en lo foráneo sin darse cuenta de la distancia que se ha puesto en él mismo. Nada de esto tiene que ver con la distancia geométrica, sino con la intencionalidad del sujeto. Heidegger dirá que “los anteojos que llevo sobre la nariz, pese a su cercanía, están más lejos que el cuadro que miro colgado de la pared”.²² De igual manera, al estar enganchado con lo externo, el propio sujeto desaparece para sí, se mimetiza con el objeto sobre el que se proyecta y se queda *vacío-de-sí*. Sartre dirá “mi consciencia se pega a mis actos”.²³

Del *vacío-de-sí-mismo* surge la necesidad de *llenarse*, de *volver-a-sí*, es entonces que inconscientemente queremos traer lo externo hacia dentro de nosotros, acción imposible pero recurrente y vana. Surge

21 Young, Klosko & Weishaar plantean tres estilos de afrontamiento en la teoría de los *esquemas desadaptativos tempranos*, vinculados a las respuestas básicas que todo organismo manifiesta: lucha, huida e inmovilidad. Estos estilos de afrontamiento disfuncionales son *sobre-compensación*, *evitación* y *rendición*. Según los autores, una persona puede tener conductas positivas pero estar motivadas por esquemas psicológicos desadaptativos. Estas conductas pueden ser de orden moral, pero inspiradas por alteraciones psicológicas que afectan a la persona. Cf. Young, Klosko & Weishaar, *Terapia de esquemas. Guía práctica*. Ed. Desclée de brouwer, Bilbao, 2013, p. 73-77.

22 Heidegger, M., *Ser y tiempo*.: FCE, Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona, 2004, p. 174, 175.

23 Sartre, J-P., *El Ser y la Nada*. Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Barcelona, 2011, p 363.

la angustia y la necesidad por poseer, ganar, conseguir o alcanzar lo que se traduzca en un estado de alivio. En el campo de la psicología, por ejemplo, las personas con trastorno borderline de la personalidad²⁴ manifiestan un sentimiento agobiante de vacío que las puede llevar, por ejemplo, a conductas extremas como las autolesiones para evitar el abandono real o simbólico de la pareja. Pese a ello, probablemente la existencia se complicaría si no hubiera ese *irse-para-fuera* constante y necesario que nos hace participar de este mundo, sin embargo, también parece que el *volver-a-sí-mismo* es una demanda de la existencia, es lo que nos hace parar por un momento y mirar alrededor para *darnos-cuenta-de*, para observar, sentirnos, hallarnos, para *despertar*. Pero *volver-a-sí* no parece fácil, sobre todo porque vivimos bajo el dominio de los sentidos que nos conectan al mundo en todo instante, que nos sacan de nosotros mismos y nos proyectan en demasía hacia lo foráneo y al encuentro con los otros, situación motivada en gran parte por nuestra forma cultural tan activa a nivel social.

Vacío-de-sí-mismo es un estado de fascinación en el que el ser se mimetiza con el objeto de su proyección para luego intentar traer tal objeto a sí mismo. Entonces se observa que el estar *fuera-de-sí* no solo es irse hacia fuera, sino que también implica el intento por llenar ese *vacío-de-sí* con lo externo, como si se tratara de un impulso de apropiación que llene ese vacío originado por el olvido de uno mismo. Tratar de llevar lo externo a *dentro-de-sí* también es un modo de deshumanizarse y despersonalizarse debido a que, al querer ser o poseer el objeto de mi proyección, yo mismo me dejo de lado y pretendo ser lo externo y deseado. Al introyectar lo foráneo en mí, no se hace otra cosa que desconocerse o ignorarse para volverse lo extraño. Ser lo externo es la consolidación del olvido de sí, de la ostentación de un falso ser, o de un ser inauténtico que, al no poder llenarse de sí, estará en esfuerzo permanente por introyectar y representar el ser que no es.

Ese estado en el que se vivencia un falso ser parece motivar la búsqueda constante que consolide lo que se *es*. Búsqueda vana porque no se puede ser algo que no se *es* y menos al traerlo de fuera, sin embargo, este impulso ciego genera que constantemente el sujeto busque nuevas situaciones y experiencias que le den la sensación de estar siendo algo que anhela. Desde su crítica a la globalización, Bauman dirá que “los consumidores son, ante todo, acumuladores de *sensaciones*”.²⁵ Claramente ese vacío es conveniente para el mercado, pues el ser humano vacío busca llenarse a costa de reducirse a ser un consumidor que acopia objetos y experiencias que le generen la sensación de ser alguien. Refiriéndose al sujeto inserto en lo económico, Viviane Forrester expresará que una persona, “para merecer el derecho a vivir, debe demostrar que es *útil* para (...) la economía de mercado”. Y agregará que “*útil* significa casi siempre *rentable*, es decir que le de ganancias a las ganancias. En una palabra, significa “empleable” (“explotable” sería de mal gusto)”.²⁶ El sujeto se despersonaliza y, al hacerlo, cosifica a los otros. Ya no se trata de encontrarse a sí mismo en su propia interioridad, sino de introyectar lo externo en la medida en que se asume como un ser genérico que además aliena a los otros al deshumanizarlos.

24 El Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, DSM-IV-TR, detalla una serie de ítems que caracterizan el Trastorno borderline de la personalidad, entre ellos, el sentimiento crónico de vacío, esfuerzos frenéticos por evitar abandonos reales o imaginarios, comportamientos suicidas y de automutilación, entre otros. Cf. Apa, DSM-IV-TR. *Breviario. Criterios diagnósticos*. Ed. Elsevier Masson, Barcelona, 2002, p. 280-281.

25 Bauman, Z., *La globalización. Consecuencias humanas*. FCE México, 2015, p. 110.

26 Forrester, V., *El horror económico*. FCE, 2ª ed. México, 2000, p. 15.

V. VOLVER-A-SÍ-MISMO

Estar-en-sí-mismo es ser *lleno-de-uno-mismo*, es estar completo, es mi *ser* saturado por mi propio *ser*, es ser y estar posicionado por mi propia conciencia, con lo que se devela que no somos alguien, sino que estamos siendo alguien. Aquí se ilumina el ser como un estado de consciencia que es un permanente *estar-siendo* y no como un *es* ya cerrado, definido, completo y cosificado. *Estar-en-sí-mismo* es lucidez, completura consciente con el lugar y el instante en el que se está, en esa llenura de sí mismo el yo cosificado, producto de mi despersonalización y deshumanización, se desvanece y surge una *nada-de-ser*.²⁷ Sartre dirá que “el ego no está ni formal ni materialmente *en* la conciencia: está fuera, *en el mundo*; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del prójimo”.²⁸ Es decir, un ser que *siendo*, no posee un yo. Husserl dirá que “el yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de estas”.²⁹ Por su lado, el budismo sostiene que “la persona, o “yo”, no se puede encontrar en los elementos físicos o mentales que la constituyen, ni se encuentra tampoco en el conjunto o el continuo de esos elementos físicos y mentales. Se descubre así que nuestro sentimiento de “yo” no es nada más que una construcción o idea aplicada a los agregados o partes físicas y mentales que sirven como base a esa designación”.³⁰ El *ser* sería entonces la consciencia *en-sí* sin la necesidad de ampararnos tras la identidad de un yo. En las Investigaciones Lógicas, Husserl dirá que “toda *representación* que nos hiciésemos del yo convertiría este en un *objeto*. Pero en cuanto lo pensamos como objeto, hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto. Lo mismo cabe decir de la referencia al yo. *Algo es consciente*: significa que es objeto para un yo”.³¹ Por tanto, *estar-en-sí* claramente es lo distinto aunque no excluyente a *estar-fuera-de-sí*, por ende, en la medida en que estamos siendo aquí y ahora, mi ser se *descosifica* y uno es en sí mismo lo que es. Desde este *estar-en-sí* puedo mirar y hallar a los otros como semejantes a mí, es decir, seres que *están-siendo* o, en el peor de los casos, que se han despersonalizado y están cosificados.

El *volver-a-sí-mismo* me hace *volver a mí, serme en mí*, completo, satisfecho y saturado, sin fisuras ni vacíos por llenar, es estar *lleno-de-sí*. *Lleno-de-sí-mismo* implica vivenciar el lugar y el instante presente bajo un estado de lucidez, de consciencia, experimentando la existencia o la sensación de ser uno mismo, ubicado en una temporalidad y un mundo concreto que sugiere la ausencia de un yo cosificado porque no hay vacío por llenar. Siendo así, soy un ser humano *completo-de-sí* que se libera del impulso de llenarse de algo externo e impropio. Hemos visto que estar a distancia de uno mismo promueve la búsqueda de llenura que, equivocadamente, el ser humano intenta resolver a partir de la adquisición de cosas materiales, títulos personales o experiencias. Como estos intentos no devuelven el ser a sí mismo, son acciones vanas que, más bien, pueden promover acciones más radicales. Tal vez aquí se expliquen algunos de los orígenes de los fascismos, las guerras, o exterminios masivos de seres humanos, o, en términos más cotidianos, el deseo de estatus, de poder o la búsqueda de la sobrevivencia, o, en otro sentido, el reconocimiento social mediante prácticas inadecuadas como la

27 Sartre hablará sobre la conciencia irreflexiva que es conciencia del mundo y la conciencia reflexiva que tiene al yo como objeto. Cf. SARTRE, J-P. *El Ser y la Nada*. Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Barcelona, 2011, p. 364.

28 Sartre, J-P., *La trascendencia del ego*. Ed. Síntesis, Madrid, 1988, p. 29.

29 Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*. Ed. Alianza editorial, Madrid, 2003, p. 480.

30 Dalái, L., *La mente despierta. Cultivas la sabiduría en la vida cotidiana*. Ed. Kairós Barcelona, 2013, p. 51.

31 Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*. Ed. Alianza editorial, Madrid, 2003, p. 485.

corrupción, el narcotráfico, el asesinato, etc. Nietzsche dirá que “el ser vivo quiere ante todo dar *libre rienda* a su fuerza. La vida misma es voluntad de poderío. El instinto de conservación no es más que una *consecuencia* indirecta, una de las más frecuentes”.³² Por su lado, Viktor Frankl dirá que “el “placer” no es el fin de los esfuerzos, sino más bien un subproducto del cumplimiento de estos esfuerzos; y el “poder” no es un fin sino un medio para un fin”.³³ Seguramente para la búsqueda del sentido de la propia existencia.

Asumir o representar un rol como sujeto genera la sensación de estar siendo uno mismo, sin embargo, tal vez solo se trata de un autoengaño, de la representación de un falso ser que adoptamos como nuestro ser real. Sartre dirá que “la mala fe es también una concesión, ya que es un esfuerzo por rehuir el ser que soy”.³⁴ Esta reducción de lo que somos a un rol o roles nos parametriza, nos plantea un libreto a seguir y empieza el proceso de despersonalización mientras también deshumanizamos a los demás. Cuestionar esos roles que asumimos nos lleva a desenmascarnos, y abre la posibilidad de *volver-a-nosotros-mismos*. Dejar de ser un sujeto genérico también despierta la incertidumbre de nuestra propia existencia, pues al dejar de ser un sujeto con un rol preestablecido, los libretos desaparecen y nuestra vida se muestra sin rumbo marcado y somos nosotros quienes tenemos que adueñarnos de nuestra propia existencia a partir de la toma de decisiones en las que nosotros somos los únicos responsables de nuestros actos y del rumbo que tome nuestra comunidad humana. Viktor Frankl dirá que “el hombre es responsable de la realización del sentido específico de su vida personal. Pero es también responsable *ante* algo, o para algo, sea la sociedad, el género, la humanidad o su propia conciencia”.³⁵

Volver-a-sí-mismo es la cura contra la despersonalización que busca completarse con lo impropio. De forma similar, *volver-a-sí-mismo* es dejar de cosificar al otro, pues en tanto que cada sujeto se haya completo de sí, puede reconocer a los otros como semejantes, como seres que sienten, sufren, que se emocionan, que tienen anhelos, que también se pierden a sí mismos y sin embargo son importantes para nosotros, pues a pesar de todo, siguiendo a Walter Biemel, “la persona es esencialmente solidaria con sus semejantes, su vida se desarrolla en el ámbito de convivencia con el otro desde el principio de su vida”.³⁶ Finalmente, debemos de asumir la responsabilidad de mirar al otro como tal, pues, al hacerlo, uno mismo se humaniza en la misma medida que humanizamos al otro, y debemos hacerlo porque, como dice Sartre, “cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres”.³⁷

32 Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. La genealogía de la moral*. Ed. EDAF, Biblioteca de los grandes pensadores. Madrid, 1985, p. 51.

33 Frankl, V., *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*. Ed. Herder, Barcelona, 2011, p. 36.

34 Sartre, J-P., *El Ser y la Nada*. Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Barcelona, 2011, p. 366.

35 Frankl, V., *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*. Ed. Herder, Barcelona, 2011, p. 28.

36 Biemel, W., *Sartre*. Ed. Salvat, Barcelona, 1986, p. 49.

37 Sarte, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, Barcelona, 2009, p. 33.

3. La hermenéutica del sí: Narrarse es construirse y descubrirse como persona

J. Esther Ahumada Cervantes
Universidad Anáhuac México.

I.RESUMEN

El siguiente trabajo tiene por objetivo mostrar cómo la hermenéutica del sí, construida por Paul Ricoeur, permite conocer a la persona, dando un rodeo, “la vía larga”, propuesta que se aleja del *cogito* exaltado de Descartes y el *cogito* humillado de Nietzsche. Para conocer a la persona, el filósofo francés, utiliza la narratividad –categoría literaria, en un primer momento- para descubrir el ¿quién? La narratividad, como categoría práctica le permite conocer a la persona como un ser dinámico que se construye en la temporalidad a través de mediaciones tales como símbolos, lenguaje, acciones. Es así como el sujeto da sentido a su vida a esto le llama identidad narrativa. De ahí que el relato dentro de la filosofía ricouriana se convierte en una categoría ontológica, pues es en ella en donde se descubre la dimensión temporal de la existencia humana, así como permite el conocimiento del sí. Dos conceptos fundamentales en este trabajo son *ídem* e *ipse*, gracias a ellos comprenderemos: la mismidad que continúa, llamada por Ricoeur; *el ídem* y el cambio que hay en la existencia; el *ipse*. En esta dialéctica se muestra el ¿quién? y el ¿qué? El quién será mostrado a través del ejemplo del carácter y en el qué nos brindará el ejemplo de la fidelidad, el mantenimiento de sí. Es así como el *cogito* herido se construye y es en la narración como lleva a cabo sus planes de vida los cuales lo impulsan a buscar la vida plena.

Paul Ricoeur, es uno de los grandes filósofos del siglo XX no hay tema filosófico que no le haya interesado, su trayectoria incluso abarca las grandes preocupaciones teológicas. En este trabajo presentamos un breve estudio sobre el sujeto, cuestión fundamental en este siglo. Las filosofías del sujeto han intentado dilucidarlo, entre ellas las *Filosofías de la sospecha*, el estructuralismo, todas ellas sin poder resolver esta problemática, nuestro autor llevará a cabo esta tarea desde un rodeo una “vía larga”¹ y es así como construye una hermenéutica de sí, que le permite crear una antropología, pues tiene la inquietud de saber quién es el hombre que actúa, que habla, que padece, que sufre. Dice Ricoeur: “Mi filosofía se desarrolla como una antropología filosófica, donde la cuestión del ser se reduce a aquella

1 Amanguel, G., *La modernidad y la crisis del sujeto*. España, Caparrós, 1968, pp. 62-63.

del modo de ser de este ser capaz de designarse como sujeto parlante, como agente y paciente de la acción...".²

Su filosofía trasciende el *cogito* cartesiano y el sujeto humillado de Nietzsche, pero sin olvidarse del yo, quiere refigurarlo, ya que el hombre es un ser capaz de hacerse de tal o cual forma, es un ser dinámico que se construye en la temporalidad³ y a través de la mediación del otro. La persona según Paul Ricoeur, posee un dinamismo existencial que le permite construirse a lo largo de su vida. De ahí la pregunta fundamental que cada uno de se hace: ¿quién soy? Pregunta que se hace el hombre a nivel personal y al mismo tiempo como una necesidad de responder a otros. No es de fácil respuesta, él elige la vía larga. Veamos como fundamenta su concepción del sujeto.

El filósofo francés parte de la idea de que el sujeto, es una subjetividad opaca que se expresa a sí misma a través de mediaciones, como son los símbolos, los textos, la praxis humana. Su hermenéutica, llamada hermenéutica del sí, es una investigación que busca interpretar a la persona desde el lenguaje, la acción, la narración, la ética del sí mismo.

Este estudio del ¿quién? Está íntimamente ligado a la relación con la alteridad y a la historia de una vida, a la narración de esta. Esta problemática del sí, dice Ricoeur en *Tiempo y narración*: "Es la testificación de sí a todos los niveles: lingüístico, prático, narrativo, y prescriptivo".⁴ Es la hermenéutica que parte de un pronombre reflexivo y así muestra el camino indirecto para llegar al sujeto, dice Francois Dosse: "...el sí mismo constituye la dimensión reflexiva de todos los pronombres personales... La otra ventaja de la noción de sí mismo es el imposible acceso inmediato a un conocimiento, que solo puede ser indirecto".⁵

En él están siempre presentes las mediaciones ya sea por lo simbólico, lo cultural, el lenguaje etc. Por su parte Jimena Néspolo en su artículo: *El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur* afirma que la hermenéutica del sí es un "modus operandi" de la férrea y fructífera voluntad por amalgamar dialécticamente a la hermenéutica arqueológica (proveniente de Freud) y a la teleológica (proveniente de Hegel) a partir de una atenta escucha escatológica".⁶

La hermenéutica del sí, dice: William Rojas Cordero en su artículo: *Paul Ricoeur: La subjetividad como acción y hermenéutica*, Ricoeur se propone no solo reconocer un sí, además, lo estudia "...en tanto que otro, y este es el quid del asunto".⁷

En su hermenéutica del sí, Ricoeur, entabla un diálogo con Descartes (la crítica al yo), Nietzsche (el sujeto humillado), pero también con los estructuralistas y los lingüistas del siglo XX, como afirmamos

2 Silva Arévalo, E. S.J., *Cogito herido, hombre falible, sujeto puesto en cuestión*

3 Cfr., En las conclusiones de *Tiempo y narración*, vol. III. (México: Siglo XXI, 1996). Paul Ricoeur, considera que la temporalidad es si bien es estudiada por la fenomenología, se requiere de la mediación del discurso narrativo para poder ser comprendida, incluso llama a la narración "el guardián del tiempo en la medida en que no existiría tiempo pensado si no fuera narrado", p. 991.

4 *Ibid.*, 227.

5 Dosse, F. *Paul Ricoeur*. p. 581.

6 Néspolo, J. *El problema de la identidad...*

7 Rojas Cordero, W. *Paul Ricoeur: La subjetividad como acción y hermenéutica*. p. 79

líneas arriba, para lograrlo se introduce en el estudio de la narratividad, tema que lo estudia a lo largo de varias de sus obras, por ejemplo en *Historia y narratividad*, *La metáfora viva*, *Sí mismo como otro*, *Tiempo y narración*, también en *Escritos y conferencias*, *Alrededor del psicoanálisis*, entre otros.

La narratividad es un tema que aunque parezca solo literario, le servirá para establecer analogías sobre la acción y la manera de cómo se desarrolla ésta en un relato y así poder conocer como la acción es significativa en la construcción del sujeto y sus relaciones con otros sujetos. Afirma William Rojas Cordero:

...la acción es significativa en cuanto recobradora de sentido en lo personal y en lo social, pues la acción solo se entiende en la relación con el otro, entendido este como acción y en acción gracias al diálogo, a la comunicación y a la narración; es el yo en relación con el tú, para conformar un nosotros. Se evidencia aquí, el carácter social y comunitario del sujeto, y esto constituye así una implicación hacia la construcción de identidad, es decir, en la medida que reconozco mi ipseidad advierto y configuro la alteridad del otro.⁸

Como podemos darnos cuenta la narratividad es la vía para comprender la importancia de la acción, la cual da sentido a la persona no solo personal, sino también socialmente, la persona en la filosofía de Ricoeur, da sentido a su vida en relación con otros, desde una búsqueda de la vida plena.

La teoría narrativa afirma el filósofo francés, es "...muy reciente, ya que su forma elaborada procede de los formalistas rusos y checos de los años veinte y treinta y de los estructuralistas franceses de los años sesenta y setenta del siglo XX"⁹, pero sus orígenes se encuentran en Aristóteles, pues al estudiar la tragedia, la epopeya, el Estagirita, se da cuenta que todos estos géneros desarrollan un tipo de inteligencia, que permite conocer los actos de un sujeto determinado y las consecuencias de estos, esto es de suma importancia para Ricoeur porque su objetivo es conocer al *hombre capaz*, es decir al hombre que actúa, que se define por sus actos.

Ricoeur al llevar a cabo su proyecto hace un análisis hermenéutico de la *Poética* de Aristóteles. Es en donde el filósofo griego tomará el concepto de "puesta en intriga"¹⁰ (*mythos*) que tiene un doble significado el cual es fundamental para entender la relación entre ficción y realidad, entre vida y relato. El *mythos*, reordena, reconfigura la experiencia del sujeto.

Veamos, toda narración implica una trama y en ella se conoce a la persona a través de sus acciones. Dice Ricoeur en su libro Paul, Ricoeur. *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis* "La identidad, entendida narrativamente, puede llamarse, por convención de lenguaje, identidad del personaje... [la cual]... se construye en unión con la trama"¹¹. La trama es la configuración de la historia, en donde

8 Rojas Cordero, W Paul Ricoeur: *La subjetividad como acción y hermenéutica*. p. 79.

9 Ricoeur, P. *El sí mismo como otro*, p. 192.

10 Cfr., Paul, Ricoeur. *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*. Véase la definición de intriga. La intriga es la síntesis de elementos heterogéneos, tales como acontecimientos e incidentes, que hacen organizado un relato, es decir, es una totalidad concordante-discordante, en donde se sigue la historia a través de esperas que vamos corrigiendo hasta llegar a la conclusión. Todo esto se da en el tiempo, siempre hay algo que permanece y algo que cambia en la historia, de ahí su relación con la composición narrativa. p.194

11 Ibid. 139.

concordancia y discordancia de algunos hechos están presentes hasta el desenlace de ésta, a esto Ricoeur lo llama “síntesis de lo heterogéneo”¹², es así como estas mediaciones pueden trastocar la cronología de los acontecimientos.¹³

Dentro de la narratividad, la identidad se construye al pasar de la acción al personaje, el personaje es el que lleva a cabo la acción y así se narra. Desde nuestro punto de vista esto es importante dentro del tema de la identidad personal, porque es dentro de una construcción, de una trama, de una historia narrada cómo un personaje conserva su identidad dentro de la historia misma a pesar de las concordancias o discordancias, de la heterogeneidad de sus acciones, el personaje sigue siendo el mismo. Asimismo, en algunos momentos se es agente y en otras es paciente. Ricoeur dice que él nunca deja “...de hablar del hombre actuante y sufriente”¹⁴, aquel que construye su vida, pero que al mismo tiempo en sus relaciones es afectado por los otros. He aquí una cuestión moral, pues a veces hemos provocado a otros violencia y hemos sido afectados por las acciones de otros, a veces esta influencia ha servido de mejoramiento de nuestras vidas, mientras que en otras ocasiones nuestra vida ha sufrido deterioro y frustración.

En suma, afirma Ricoeur; “narrar es decir quién ha hecho qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista”¹⁵, estos conceptos son fundamentales para conocer a la persona: ¿quién?, ¿qué? –la acción–, el tiempo, la unidad de vida llamada “planes de vida”, he aquí en pocas líneas la tarea que lleva a cabo nuestro filósofo. Y que iremos explicando.

La narración en la dialéctica de la concordancia-discordancia, nos permite que desde la concordancia, vemos un personaje que construye su identidad narrativa: “...saca la singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de la discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles...”¹⁶.

Agreguemos un elemento más, la narratividad, provoca una *inteligencia narrativa*, es decir un conocimiento sobre la acción y como ésta conecta hechos y da significación a lo que hacemos, creando en la persona un horizonte de su vida, de ahí su relación con la sabiduría práctica. El relato se convierte entonces en una ontológica porque le permite a Ricoeur conocer el sí mismo¹⁷, pues gracias a él damos significación a nuestra vida, podemos configurar nuestra historicidad, aunque esta no será una totalización absoluta. El relato le permite al sujeto estar con su *ipseidad*.¹⁸

12 Ibid. 140.

13 Véase San Agustín, *Las confesiones*, Libro XI. Es la parte que trata del tiempo, en donde pasado, presente y futuro, son un continuo, captado por el alma, distentio animi.

14 Ricoeur, P. *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis* p. 144.

15 Ibid. 146.

16 Ibid. 147.

17 Cfr., Ricoeur, P. *Historia y narratividad*. p. 14.

18 Ricoeur no es el primero en tratar el tema de la temporalidad del hombre, ya desde Hegel en sus *Lecciones de la filosofía de la Historia*, trata este tema, afirmando que existen individuos históricos, los “héroes” aquellos que captan los fines universales y se entregan a ellos, no buscan satisfacer sus fines, ni los de los otros hombres, pues “...Si quisieran hacer esto, tendrían hartos que hacer; pues los demás no saben lo que el tiempo quiere, ni lo que quieren ellos mismos”. Para Hegel los individuos históricos, están comprometidos con la realización de la Idea. (Véase; Hegel. *Lecciones de filosofía de la historia*. Introducción general (México: Alianza, 1982), p. 93).

Pero sobre todo encontramos en Heidegger, esta idea de temporalidad, del que Ricoeur le debe mucho. En *Ser y tiempo* en el Capítulo

La propuesta de Ricoeur, toma en cuenta que el sujeto del que se habla, aquel del que depende la acción, tiene una historia y que esto produce cambios en el sujeto que actúa y en la manera en que se designa a sí mismo y la manera en que resignifica el mundo. En otras palabras, Ricoeur nos ofrece un estudio sobre la "...identidad personal, que sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana".¹⁹

La narrativa permite construir la identidad narrativa, tanto en el nivel de la historia (Habermas), como en el nivel de la vida individual, lo que contribuye a las cuestiones como la sustancia, la continuidad corporal o la memoria.²⁰ Es decir, Ricoeur considera que una vida, ya sea de una persona o de un pueblo es mejor comprendida cuando esta es narrada. Afirma en su intervención en el libro *Indagaciones hermenéuticas*:

...la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo de las autobiografías imaginarias.²¹

Gracias a la narración se da una comprensión, un entendimiento de quién es el sujeto que habla, que actúa, permite el reconocimiento de sí mismo y su relación con los otros. La narración permite la mediación entre el sujeto y su mundo; es más, permite al sujeto descubrirse, pues le permite una reflexión sobre sí mismo. Según Ricoeur; "la vida examinada... [es]... como una vida narrada, caracterizada por una lucha entre la concordancia y la discordancia, con el propósito de descubrir la identidad narrativa, y no de imponerla sobre nosotros mismos. Tal proceso permite que no desarrolle el sentido de sí mismo como sujeto; no como ego narcisista sino como ser <<instruido por símbolos culturales>>".²² Recordemos a Sócrates, quien afirmaba que una vida sin examen no merece ser vivida, "conócete a ti mismo", esa es la máxima del hombre sabio (*phrónimos*) aquel que se piensa desde quién es y qué hace y por qué lo hace.²³

5, § 72, Heidegger afirma que: "El análisis de la historicidad del "ser-ahí" trata de mostrar que este ente no es "temporal" por "estar dentro de la historia", sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser" (Véase; Heidegger, *Ser y Tiempo*. (México: FCE, 2007), p. 407).

Karl Löwith, refiriéndose a este tema en el libro de su autoría: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* afirma: "Cuando Heidegger... como un pensador moderno y poscristiano, habla de la existencia humana como una existencia histórica y espera, en razón de un cambio en el destino del ser, un cambio en la esencia del hombre, entonces presupone que no hay de ningún modo una naturaleza humana siempre idéntica. El hombre ex-iste en tanto que está camino hacia algo. Por lo tanto, el pensamiento de Heidegger no es una meditación oriental ni una contemplación griega del ser siempre idéntico, sino un estar-en-camino históricamente condicionado de un modo moderno". (Véase; Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo ingente. Sobre la posición de la filosofía del siglo XX*. (México, FCE, 2006), p. 203.

19 Ricoeur P. *Sí mismo como otro*. p. 107.

20 Cfr., Paul, Ricoeur, Wood, Clark y otros. *Con Paul. Indagaciones hermenéuticas*. (España: Monte Ávila Editores Latinoamericanos, 2000). El artículo de David Wood, "Interpretando la narrativa" p. 7.

21 Idem.

22 Ricoeur, P. Wood, Clark y otros, *Con Paul Ricoeur...*, p. 15.

23 Desde la antigüedad podemos encontrar que el filósofo se pregunta acerca del examen de la vida, en este caso nombraremos a Sócrates, él entabla el diálogo consigo mismo y con los otros, como una manera para descubrirse así se cumple con la tarea que los Dioses le han encomendado. Dice Sócrates en la *Apología*: "Una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre". (Véase; Platón, *Diálogos. Apología*. (España: Gredos, 2008), p. 180, *Apología* 38^a

La narratividad según Paul Ricoeur es por una parte historia y ficción de un relato. Por ejemplo, en la vida de una persona hay una historia, que se coteja con su nacimiento su origen, pero hay una parte y muy importante es el relato que ella misma tiene de sí, de su identidad construida por lo que sabe de sí, lo que los padres le contaron –que en algunos momentos es la visión que los otros tienen de él, son “los episodios de su novela”, la cual está regulada por el *lebenswelt*²⁴, por su “ser –en-el mundo”.²⁵ Historia y ficción están unidas en la comprensión de sí mismo.

De este modo, para Ricoeur, nuestra biografía es en parte historia y en parte novela, pues me describo, prescribo en acciones que me constituyen en el fluir de mi existencia. Crear nuestra identidad no solo es decir que soy, sino también que no soy, construyo mi vida, mi sí mismo. Es más, podemos afirmar que una vida re-descrita brinda la posibilidad para su narrador y para el otro, ensayar en la imaginación alternativas de acción y poder aprender, la imaginación ética le permite al individuo, conocimiento, empatía, ponerse en el lugar del otro, descubrir injusticias, incluso madurar. Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* afirma que por inducción algunos principios éticos pueden ser aprendidos, es decir; ver lo que el otro vive y lo que yo en su lugar que haría.²⁶ En otras palabras no necesitamos vivir directamente algo, para saber si es bueno o malo, la empatía, la imaginación nos brindan los escenarios para conocernos mejor y más profundamente.

El relato es muy importante para la persona, algunas disciplinas actuales ayudan al sujeto a “curar el alma” como psicoanálisis, logoterapia, en ellas el relato que hace el paciente de su vida, le permite que dialogue consigo mismo para descubrirse y poder volver a establecer el diálogo que ha sido roto consigo mismo y con los otros.

La persona como un ser que actúa, busca unidad y significado de su vida en cada una de sus acciones, el sí busca su identidad, al comprender esto podemos entender el sentido de una vida y darnos cuenta que “...ningún relato es éticamente neutro”.²⁷ Ya que siempre afirmaremos algunos valores y otros los desecharemos, justificando nuestras decisiones a lo largo de nuestra vida y al mismo tiempo aspirando a una vida plena. En cada acción llevada a cabo o bien omitida, están presentes determinadas motivaciones y algo que se busca lograr, en cada una de ellas nos afirmamos como consideramos que somos y lo que debemos ser. Como podemos darnos cuenta estas reflexiones fueron la antesala a la pequeña ética escrita en el *Sí mismo como otro*, a partir del séptimo capítulo.

24 Este concepto es de Edmund, Husserl, en su artículo titulado: *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, afirma que cuando nos referimos a este concepto “la palabra vida no tiene aquí un significado fisiológico, significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica” (Véase: Invitación a la fenomenología. (España: Paidós, 1992), p. 76).

25 Heidegger considera el concepto ser-en-el-mundo, como un existencial del ser ahí, como formando parte de la estructura del ser-ahí. (Véase. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo* (México: FCE, 2000), 66). También en G. Steiner. *Heidegger*. (México: FCE, 2001), 161 y siguientes. Dice Steiner: “Los hechos prácticos de esta existencia son tan disparatados y tan banales aparentemente que no prestamos atención a la determinante esencialidad de nuestro ser-en-el-mundo. Estos hechos consisten en tener que ver con algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, lograr, demostrar, indagar, considerar, exponer, definir y conocer algo...conocer es una característica del modo de ser en el mundo del *dasein*”.

26 Aristóteles. *Ética nicomáquea*. (España: Gredos, 2003), 1098b 3-5, p. 145. Véase también, Augusto, Hortal. *Ética de las profesiones*. (Bilbao: Descleé de Brouwer, 2002), p. 102

27 Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, p. 109

La identidad narrativa, es una categoría práctica, ya que la cohesión de la vida de una persona implica cambio, pues la mismidad se forma por la serie de acontecimientos y su desarrollo temporal y esta provoca la *ipseidad*, que se ha producido en el tiempo, es decir la historia de una vida es narrar el quién actúa, quién construye un mundo y de qué manera. Cada historia narrada nos muestra un modo de ser en el mundo. En *Historia y Narratividad* Paul Ricoeur afirma: "La historia se ofrece como vida desdoblada, desnuda. Y así se comprende que la hermenéutica de sí sea <<una hermenéutica del decir y del hacer>>".²⁸ Ya que descubrir el quién y el qué es conocer a la persona en sus mediaciones que como dijimos líneas arriba son el lenguaje, la praxis humana, entre otras.

Profundicemos en la identidad personal, Ricoeur la entiende en dos sentidos como, *mismidad-idem* y como *ipseidad*. Estas dos categorías muestran por una parte que la persona no cambia su permanencia y por otro lado la construcción de su personalidad a lo largo de su vida. Es decir; si bien por una parte permanecemos siendo el mismo, también y de igual manera de somos- seres- en- el- tiempo que nos vamos edificando.

Así lo explica Ricoeur, en su libro: *Sí mismo como otro, mismidad-idem*, es un término de relación, entendido como:

- *Identidad numérica* - cuando decimos identidad en el sentido de mismidad nos referimos que en relación a otros es "una sola cosa y la misma cosa".²⁹
- *Identidad cualitativa* - que poseen las mismas características y que por tanto es imposible diferenciarlos.
- La *continuidad ininterrumpida* - es decir, un ente es desde que es. Para comprender mejor, el mismo Ricoeur nos brinda varios ejemplos; entre ellos, el siguiente: un roble será roble desde ser una bellota hasta el final de su existencia.³⁰

Ahora bien, siendo el mismo, existen algunos cambios en la vida de la persona que la afectan y el tiempo es el factor principal de desemejanza. Es decir, hay un principio de permanencia en el tiempo, el ¿quién? es el mismo, que ejecuta el ¿qué? en el tiempo. Dice Ricoeur en *Amor y justicia*: No se trata simplemente de oponer estos términos ya que "...la cuestión qué es interna a la cuestión quién. ¿Puedo plantear la cuestión: ¿Quién soy? sin preguntarme sobre ¿lo que soy yo? Dialéctica de la mismidad y de la ipseidad es interna a la constitución ontológica de la persona.³¹

La dialéctica entre mismidad e ipseidad es la historia contada, es decir en la narración. La permanencia en el tiempo se muestra en ¿quién soy? Para explicar la permanencia en el tiempo Ricoeur nos brinda dos términos descriptivos:

28 Ricoeur, P. *Historia y narratividad*, p. 25.

29 Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, p. 112.

30 Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, p. 109 ss.

31 Paul, Ricoeur. *Amor y justicia*, España, Caparrós, 1993, p. 121

- El carácter
- La palabra dada

En ellos se muestra que somos nosotros mismos a pesar del cambio en nosotros. Cuando nos referimos al carácter queda oculta la problemática entre el *ídem* y el *ipse*, mientras que mantener la palabra dada, se nota lo irreductible de las dos problemáticas. La manera de cómo se pueden comprender estos polos será la identidad narrativa pues a través de ella podemos ver como *ídem* e *ipse* coinciden. El carácter³² dice el filósofo francés es: "... el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. Por los rasgos descriptivos que vamos a expresar, acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. De ahí que designe de forma emblemática la mismidad de la persona".³³

En otras palabras el carácter designa "el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona"³⁴; mediante el carácter una persona se hace identificable e reidentificable. Este polo de la persona que se identifica con el *ídem*, es el modo de ser de la persona, es el ¿quién?, permite la narrativización de la identidad personal. Es importante afirmar que el *ipse* no deja de existir pero queda oculto. Cuando nos referimos a ¿qué? Es cuando podemos conocer el *ipse*.

Profundizando en el *ídem* afirma Paul Ricoeur: "Cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un rasgo –un rasgo de carácter, precisamente-, es decir, un signo distintivo por el que se reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter más que el conjunto de estos signos distintivos".³⁵ Así también, en la disposición también lo consideramos como "identificaciones adquiridas por las cuales lo otro entra en composición de lo mismo...".³⁶ La identidad personal, es producto de identificaciones adquiridas, en una comunidad ya sean estos valores, normas, ideales etc., estos le permiten reconocerse, formar parte de una comunidad, pero de manera más profunda le permiten construir su existencia, interiorizarse por medio de alteridades. Es así como la persona logra "...la identidad numérica y la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y, finalmente la permanencia en el tiempo, que definen la mismidad".³⁷ En el carácter podemos ver "...cierta adherencia del ¿qué? al ¿quién?

Existe otra manera de permanecer del *ídem* y es la fidelidad a la palabra. Si bien carácter y fidelidad, pertenecen a la identidad del mismo, del *ídem*, no es lo mismo perseverar en el carácter que perseverar en la constancia de la amistad. En relación a esto, Francesc Torralba, en su libro *Cien Valores para la vida*, nos ilustra acerca de la fidelidad afirmando que ella "...es la firmeza resultante de una responsabilidad tomada en el tiempo. Supera los cambios, los peligros y las amenazas de la vida, par-

32 Paul Ricoeur, afirma que el carácter ya había sido tratado en su libro *Lo voluntario y lo involuntario*, en esa época lo llamó lo inconsciente absoluto, pues lo ligaba a lo inconsciente, a lo que no podemos cambiar, pero que se debe consentir. El carácter es el acceso a los valores y el uso de nuestros poderes. De igual manera en *El hombre falible* el tema, del carácter es considerado la manera de existir "según una perspectiva finita afectando mi apertura al mundo de las cosas, de las ideas, de los valores, de las personas. Cfr., *El sí mismo como otro*, p. 113-114

33 *Ibid.*, p. 113

34 *Ibid.*, p. 115

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

37 *Ibid.*, p. 117.

tiendo de la fuerza de la conciencia”³⁸; por eso es tan importante porque permite la permanencia en el tiempo, Jankélévitch, la llama: el valor de lo mismo “...solo existe lo mismo gracias a la memoria y a la voluntad”.³⁹

Entendemos entonces por qué la fidelidad es tan importante para el sí mismo, pues como dice Ricoeur: “aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, <<me mantendré>>”⁴⁰, en este aspecto de la identidad de sí, dejan de unirse el *ídem* y el *ipse*, pues la permanencia en el tiempo se da de una manera diferente.

Nuestro autor considera que ante la identidad del sí, la identidad narrativa nos ayuda a conectar los dos polos que son: el *ídem* y el *ipse*. La identidad narrativa, permite al sujeto pensarse, narrarse desde la concordancia, buscando su permanencia en el tiempo, ya sea desde la mismidad del carácter o la *ipseidad* del mantenimiento de sí y así puede reflexionar sobre su *sí mismo*.

Ahora bien; persona constituida por el *ídem* y el *ipse*, lleva a cabo un conjunto de una serie de unidades prácticas, que Ricoeur llama *planes de vida*, que comprenden, todos los ámbitos en donde la persona se construye, los cuales surgen desde un espacio social y que se entrecruzan con deseos personales y proyectos personales, esto es llamado por MacIntyre⁴¹ lo llama “unidad narrativa de una vida”⁴², que es posible conocerla como relato y que muestra lo que el sujeto considera de manera global una vida buena.

Pero la propuesta de Ricoeur, va más allá que la de MacIntyre, en el libro *El sí mismo como otro*, asegura, que este autor no ve la diferencia entre ficción y vida, las cuales afectan las nociones de principio y fin, “...en la ficción, ni el comienzo ni el fin son necesariamente los de los acontecimientos narrados”.⁴³ En cambio, en la vida real no hay comienzo, ni final narrativo, el comienzo es de los que me anteceden y el final de los que me suceden. Además, puedo narrarme desde distintos momentos y no necesariamente hay un fin de la historia, es una historia abierta, esa es la estructura de la narración existencial. Afirma Ricoeur: “Abierta sobre el principio: los más antiguos recuerdos no coinciden nunca con el primer acto, es decir mi nacimiento y mi concepción; mi comienzo no será nunca mi recuerdo”⁴⁴, de igual manera mi muerte, nunca será contada por mí, en cambio en un relato, la muerte está incluida, sino del “héroe”, la de “otros héroes” de la historia.

38 Torralba. F. *Cien valores para la vida*, España, Milenio, 2003, p. 74.

39 *Ibid.*, p. 76.

40 Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. 119

41 Véase; Jorge, Martínez Lucena. *El self narrativo en busca de fundamento en la filosofía contemporánea*. En dadun, Depósito académico digital. Universidad de Navarra. REV - AF - 2010, vol. 43, n. 3 : [2010], <http://dadun.unav.edu/handle/10171/22838>. (23, enero 2017), 592. MacIntyre, al igual que Ricoeur, pertenece al grupo de filósofos que trata el tema del *sí mismo* y su propuesta de la narratividad, ambos forman parte de los narrativistas hermeneúticos, los cuales afirman que la narratividad, está vinculada ontológicamente a “...nuestros instintos morales, a la propia tradición, encarnada en la comunidad de origen y en su lenguaje además al deseo de inteligibilidad de la propia vida que les mueve a interpretarse a través de lo que les sucede y de lo que hacen”.

42 Cfr., Aldastair, MacIntyre. *Tras la virtud*, España, Crítica, 2008, pp. 49- 53.

43 Ricoeur, nos brinda dos ejemplos, ambos de la obra de Marcel Proust, el primero de ellos es el inicio de *En busca del tiempo perdido*, ahí el comienzo es “hace mucho tiempo me he acostado temprano”, ese es el inicio narrativo. Y al final es el *Tiempo recobrado*, en donde la escritura lucha contra la muerte y ahí es el fin narrativo. A esto asegura Ricoeur le falta lo que MacIntyre llama unidad narrativa de vida, como proyección de la una “vida buena”. (Véase, *Ibid.* 162).

44 Ricoeur, P. *Escritos y conferencias*, p. 214.

Una diferencia más, en una historia narrada, se pueden relacionar varias tramas, pero nunca de manera plena, sería “una historia sin fin” en cambio en la vida real, mi vida se encuentra relacionada con múltiples personas y ellas me interpelan, yo las interpelo y unas historias y otras se superponen.

Si bien, no se pueden equiparar totalmente, la vida y la narración, es importante retomar las relaciones y diferencias entre ambas para profundizar en el conocimiento del sí. Pues la idea de unidad narrativa de la vida, debe verse como un conjunto inestable de fabulación y experiencia viva.

Es así como siguiendo a Paul Ricoeur, podemos afirmar que la ficción nos ayuda a organizar la vida misma, retrospectivamente, “a condición de considerar como revisable y provisional toda figura de construcción de la trama tomada de la ficción o de la historia”⁴⁵ de igual manera los comienzos narrativos permiten, entender comienzos, etapas de la vida, “episodios de la vida”. “La literatura nos ayuda...a fijar el contorno de estos fines provisionales”.⁴⁶

Los relatos, son valiosos dice el filósofo francés ya que no solo retoman el pasado son un “cuasi-presente”, que le permiten al sujeto orientarse hacia el futuro. Es decir, cuando nos narramos de alguna manera estamos proyectando lo que esperamos de la vida, es lo que Gadamer y Koselleck han llamado “horizonte de espera”⁴⁷. Somos seres con retención del pasado y pro-tensión⁴⁸ al futuro, la persona tiene la capacidad proyectarse hacia adelante, en camino hacia la muerte.⁴⁹ “Pienso...[dice Ricoeur]... que la identidad narrativa debe ser retomada enteramente a partir de esta relación entre expectativa y relato”.⁵⁰ Incluso el relato, dice Ricoeur, narra el cuidado de sí, es decir la praxis del sujeto que se narra, este concepto va ligado al de estima de sí, “Lo que es estimado en el sí son dos cosas: la capacidad de actuar intencionalmente –capacidad de preferencia- y la capacidad de iniciativa –de empezar cualquier cosa en el mundo”⁵¹, así la persona se siente agente, creativo, forjador de su existencia, esto es la unidad narrativa de una vida, en donde retención y protección, es decir la narración articula la acción humana. Esa es la razón por la cual relatos y vida real no se contradicen, pues la narración.

Con respecto a este punto el etnólogo Marc Augé, en su libro *Las formas del olvido*⁵², hace una crítica al pensamiento de Paul Ricoeur, afirmando que para el filósofo francés es más importante la narración de la vida, que la vida misma. Dice Augé: “...y en Ricoeur, porque al considerar *mímesis I* como previa a

45 Paul Ricoeur, *El sí mismo como otro*, p.164.

46 *Ibidem*.

47 Paul Ricoeur, *Escritos y conferencias*, p.215

48 También así lo concibe Julián Marías. Véase; Juan Manuel Burgos. *Antropología: una guía para la existencia* (España: Ediciones Palabra, 2005). El autor afirma que Julián Marías explica que: “...los contenidos de mi vida pretérita han sido presentes alguna vez, el nacimiento no lo fue nunca: nunca me fue presente...El pasado se recuerda en la memoria y el futuro se anticipa en el proyecto imaginario; pero de un modo más inmediato, la vida es retención y protención” p. 350.

49 Cfr., *Escritos y conferencias*, ahí dice Ricoeur, que es un idea que viene desde San Agustín, pasando por Husserl y en Heidegger. p. 215.

50 *Ibid.*, p. 215.

51 Juan Masiá Clavel, Tomás Domingo Moratalla, Alberto Ochaíta Velilla. *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998, p. 246

52 Augé, M., *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998. Texto interesante en donde analiza desde la etnología, las formas del olvido que algunas comunidades arcaicas tienen. Y como el hombre en búsqueda del olvido fija acontecimientos, memoria y olvido son una misma hoja. En este texto hace un estudio del psicoanálisis, de la tesis de Ricoeur, la vida es un relato, retomando la idea de Lyotard de los “grandes relatos”, para terminar con análisis del olvido en la literatura.

mímesis II parece descartar que la vida pueda ser vivida y no solamente escrita, como una ficción..."⁵³, y esto lo afirma porque según él, Ricoeur le preocupa la literatura y no se preocupa por la vida misma. A esta crítica Paul Ricoeur contesta en un artículo titulado: *La vida: un relato en busca de un narrador*⁵⁴ que si bien el relato ayuda a configurar la vida, le da significación, sobre el sujeto está la responsabilidad de transfigurar la experiencia. Nuestra realidad está mediada por símbolos, por el lenguaje y es a través de ellos que nos descubrimos, pero eso no significa que el relato sea más importante que la vida misma. Por esta respuesta Marc Augé considera que la postura de Ricoeur es "hiperculturalista"⁵⁵, pues según esta teoría "existe una íntegra y recíproca transparencia entre sociedad, cultura e individuos, no podría ser defendida por nadie...".⁵⁶

Considero que esta tesis de Paul Ricoeur, no fue estudiada a profundidad pues a Marc Augé, se le olvida que el hombre establece mediaciones con la realidad y una de ellas es el lenguaje, por el lenguaje nos nombramos y conocemos el mundo y en la cultura en donde encontramos las reglas de significación de nuestros actos.⁵⁷ En lo que sí acierta Marc Augé es a afirmar que el interés de Ricoeur es establecer la relación entre acción humana y temporalidad. Ahora bien; la teoría narrativa, al referirse al sujeto que se construye desde la acción, nos vincula con la teoría ética, pues la vida humana no es neutral siempre que nos narramos, nuestras acciones tienen una imputación moral, ligada a nuestras valoraciones sobre el bien, el mal, el deber. Dice Ricoeur: "...las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal...El juicio moral no es abolido; más bien es sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción".⁵⁸

Es así como la inteligencia narrativa muestra aspectos universales de la condición humana. Dice Paul Ricoeur: "Aprendemos a través de la poesía... [desde la perspectiva Aristotélica] ...cómo los cambios de fortuna resultan de tal o cual conducta, tal y como está construida a través de la intriga en el relato".⁵⁹

Podríamos afirmar que narrarse es conocerse, tener una comprensión de sí, es poder contemplarse, desde el pasado que se proyecta hacia el futuro y que espera, esperanzado por una vida buena, desde este espacio podemos comprender el valor de la frase socrática: "una vida sin examen no merece ser vivida". Poder narrarse es purificar la vida, es descubrir los escondrijos de nuestra alma y orientarse hacia una vida más plena, actuando desde la sabiduría práctica.

Para finalizar consideramos que Ricoeur apuesta por la importancia que tiene esta capacidad de la persona de descubrirse y así hacerse responsable de sí mismo y de los otros, quizá por su cercanía al

53 Augé, M., *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 37.

54 Ricoeur, P., *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 2009, p. 192.

55 Augé, M., *Cfr., Ibid.* p. 38ss.

56 *Ibid.*, p. 39.

57 Para mayor profundización sobre la controversia acerca del *self* en las distintas disciplinas del siglo XXI, (Véase; Jorge, Martínez Lucena. *El self narrativo en busca de fundamento en la filosofía contemporánea*. En dadun, Depósito académico digital. Universidad de Navarra. REV - AF - 2010, vol. 43, n. 3 : [2010], <http://dadun.unav.edu/handle/10171/22838>. (23, enero 2017)).

58 Ricoeur, P. *Sí mismo como otro...*, p. 167.

59 *Ibid.*, p. 195.

psicoanálisis, su apuesta es clara, una vida examinada es una vida contada y esto nos brinda la posibilidad de la búsqueda de una “vida plena en y con otros en instituciones justas”.⁶⁰

II. CONCLUSIONES

La hermenéutica del sí es el “vía larga” para conocer a la persona, la cual es un ser opaco que se construye a través de mediaciones. La “vía larga” de Paul Ricoeur es un rodeo a través de la teoría de la narratividad, la cual le permite reconocer la relación íntima entre la trama de una historia y la vida de una persona.

En la trama de una historia, hay concordancias y discordancias, que conforman una síntesis heterogénea de sucesos, que permiten conocer al personaje de la historia, al ¿quién? Y al ¿qué?, esto lo aplica a la vida de la persona. Afirmando que los acontecimientos suceden en el tiempo y somos afectados por ellos, a veces siendo pacientes y otras tantas agentes, conformando y produciendo nuestro mundo en el tiempo.

Este descubrimiento, hace que el relato se vuelva una categoría ontológica, pues es en él, en donde la persona se construye y se descubre como hacedor de un mundo. De ahí dos conceptos importantes, para comprender la identidad narrativa: *ídem* e *ipse*. Con respecto al primero hemos afirmado que es la mismidad y el segundo es la relación con el tiempo.

III. BIBLIOGRAFÍA

- Augé, M., *Las formas del olvido*, España, Gedisa, 1998.
- Amangel, G., *Modernidad y crisis del sujeto*, España, Caparrós, 1998.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, España, Gredos, 2003.
- Calvo Martínez T., Ávila Crespo R. (eds.) *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. España, Anthropos, 1991.
- Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, México, FCE, 2013
- Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2007.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, España, Alianza Universidad, 1982
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2000.
- Husserl, E., *Invitación a la fenomenología*, México, Paidós, 2001.
- Hortal, A., *Ética de las profesiones*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2002.
- Löwith, K., Heidegger, pensador de un tiempo indigente. *Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, México, FCE, 2006.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, España, Crítica, 2008.
- Marcel, G., *Los hombres contra lo humano*, Madrid, Caparrós, 2000.
- Masiá, Clavel J., Moratalla T-D., Ochaíta Velilla A., *Lecturas de Paul Ricoeur*, España, Universidad de Comillas, 1998.

60 *Ibid.*, p. 203. También en Paul, R., *Lo justo*, España, Caparrós, 1995, p. 28.

- Ricoeur, P., *Crítica y convicción*, España, Síntesis, 2015
- ---, *Educación y política, De la historia personal a la comunión de libertades*, Argentina, Docencia, 2008.
- ---, *Escritos y conferencias*. México, Siglo XXI, 2009.
- ---, *Historia y narratividad*, España, Paidós, 1999.
- ---, *Lo Justo*, España, Caparrós, 1995
- ---, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.
- ---, *Tiempo y narración*. Vol.III, México, Siglo XXI, 2013.
- Ricoeur, Paul, Wood, David, Clark, y otros. *Con Paul Ricoeur: Indagaciones Hermenéuticas*, España, Monte Ávila editores Latinoamericana, 2000.
- Steiner, G., *Heidegger*, México, FCE, 2001.
- Torralba, F., *Cien valores para una vida plena*, España, Milenio, 2003.
- ---, *La filosofía cura*, España, Milenio, 2016.

IV. MESOGRAFÍA

- Agís Villaverde, Marcelino. *La hermenéutica de Paul Ricoeur en el marco de la filosofía contemporánea en Dialnet Localización: Azafea: revista de filosofía, ISSN 0213-3563, N° 5, 2003 (Ejemplar dedicado a: La actualidad de la hermenéutica), págs.75-97. http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/02133563/article/viewFile/3754/3770 (11 de noviembre 2016).*
- Almanza Loaiza, Tulia. *La memoria de la experiencia como respuesta ética ante las víctimas*. Redalyc.org. Franciscanum, Revista de las ciencias del espíritu, vol. LV, núm. 160, julio-diciembre, 2013, pp. 17-50. Universidad de San Buenaventura. Bogotá, Colombia.

4. Apunte personalista sobre el dolor y el sufrimiento

María Elena Yolanda Magaña Barajas
Universidad Anáhuac México, Campus Norte

Quien sabe de dolor, todo lo sabe
Dante Alighieri 1265-1321

El ser humano se ha interpretado y distinguido como ser individual a través de la historia, en la que diversas corrientes filosóficas han tratado de ubicarlo, explicarlo y definirlo. Así vemos que los conceptos *hombre, animal racional, sustancia individual de naturaleza racional, yo trascendental, imagen y semejanza de Dios, conciencia, razón pura, ente, individuo, ser, sujeto y yo*, resulten insuficientes para englobar todo lo que significa, ya que, aunque posea una exterioridad corpórea no es lo único que lo definirá ni caracterizará, así pasa a ser definido como *sí mismo* y finalmente como *persona*: horizonte último de sentido.

Filósofos personalistas como Mounier, Maritain, Buber, Stein, Ricoeur y Wojtyla definen a la persona como a continuación veremos:

Emmanuel Mounier¹ vivió diversos acontecimientos producto del neoliberalismo capitalista, pragmatismo, estructuralismo, materialismo y neopositivismo que beneficiaron al utilitarismo e individualismo que anularon y cosificaron a la persona en beneficio de la idolatría del dinero sobre la dimensión comunitaria de la persona hacia su trascendencia. Mediante su pensamiento personalista, denuncia los desórdenes éticos y morales de la humanidad frente a sus movimientos de alienación; manifestando su exaltación por el ámbito de la persona y de lo humano ante la injusticia, desorden, dispersión y arbitrariedad que ha sufrido y que la aniquilan a lo largo de estos siglos.

Su pensamiento manifiesta la presencia, conciencia, compromiso, plenitud y dominio de la persona en el que ésta se convierte en conquista de sí para vivir con amor el compromiso de su actuar, haciéndose presente y responsable y dándose de manera comprometida, generosa y auténtica por el otro en una dimensión comunitaria, empleando y orientando su libertad y valores a la acción como testimonio en el que la persona se recupera a sí misma en comunidad, dejando de lado su individualismo.

Describe a la persona como un ser libre, creativo y encarnado con vocación, llamado a vivir comunitariamente y que posee una dignidad propia con una existencia incorporada a su naturaleza humana subjetiva y corporal. La persona, tiene la capacidad de abrirse al mundo y de comunicarse desde

¹ Filósofo francés, fundador de la corriente personalista.

adentro hacia afuera con el otro y con el Otro, es decir, con Dios. La persona reflexiona, vive eligiendo, se construye compartiendo, y se sacrifica en la acción por el otro.

En el pensamiento de Mounier surge la necesidad de fundir el personalismo con la comunidad, traduciendo el concepto de persona como su propio ser, a partir de la participación comunitaria en la que se abre al cosmos, a la sociedad y a la historia,

Por su parte, Jacques Maritain, concibe a la persona como inagotable ya que trasciende el ser espiritual en la manifestación fenoménica como vida que unifica la totalidad de experiencias. La persona es auto-relación y relación con el mundo y con los otros, así el aspecto subjetivo-relacional no justifica el concepto de persona dado que la subjetividad necesita del individuo para unificar y vivificar las expresiones de los actos, siendo, el ser intelectual de conciencia y libertad, un ser espiritual, si se justificara, se caería en un reduccionismo de la persona al prescindir de la unidad del cuerpo como Yo encarnado y posibilidad de trascendencia con el yo espiritual.

Para Martin Bubber la estructura que identifica a la persona surge en el personalismo dialógico a partir de sus relaciones entre el Yo y la alteridad reconocida como un Tú en el encuentro.

Según Edith Stein al momento en que el hombre lleva a cabo una serie de acciones, éstas reobran sobre el ser que los realiza, y a su vez, éste se modifica, de ahí que la persona y la valoración de su conducta o comportamiento a través de sus actos estén estrechamente vinculados, sin embargo, la persona no se reduce a lo que ésta hace, pues es más que lo hecho por ella, así el paso del yo singular, provisto de un sí mismo, le permite a la persona encontrarse en su propia esencia e individualidad.

El hombre ejerce su acción de manera ininterrumpida a lo largo de toda su vida, ya sea para bien o para mal, este hecho no se demerita en ninguna etapa de su vida, sin embargo, es una realidad que su actuar se verá reducido en correspondencia con la edad o cuando emocionalmente esté afectado.

El autoconocimiento de la persona le permite guiarse y dirigirse libre y responsablemente hacia un fin determinado que es la propia persona. Si no se reconoce a sí mismo, si no sabe quién es, le será difícil -sino imposible- entender el curso de su vida y los cambios que en ella deba de realizar para aceptar y optar por el proyecto que le dé sentido, pues sin un proyecto el sentido de la persona no tiene sentido.

El orden y configuración que requieren los actos de la persona, van en relación de su autoconocimiento y autodeterminación, mismos que le permiten estructurar y plantear sus objetivos de vida y manera de ser, mediante una constante construcción de su cuerpo y alma, mismos que configuran su persona.

La autoconfiguración es un proceso de la voluntad y determinación de la persona, pues en ella habita un yo libre y consciente de sí mismo que le permite actuar de manera congruente, precisa y puntual. Sin embargo, para llegar a ser, el hombre requiere del encuentro y de su relación con el *otro* pues muchas de las características que lo definen se dan por las relaciones.

La pregunta existencial que a todo ser humano tarde que temprano lo invade, tiene que ver con su origen, naturaleza, espacio y tiempo en el que transcurre su vida, manifiesta siempre en comunidad, pues la persona es posible gracias a la vida en común, siendo a partir de ella que se determina si su vida ha tenido o no sentido, de ahí que no pueda desasociarse de ella, sin embargo cabe precisar que para Stein, toda persona en su singularidad, no se verá afectada por su entorno cultural ni por la comunidad, sino por el contrario, ambas contribuirán a su fortalecimiento, conformándola como quien es.

Paul Ricoeur establece un personalismo que pretende descifrar, comprender, interpretar y explicar el aspecto trascendental de la persona como conciencia, sujeto y yo, atributos que son y posee en su unidad y que capta a través de sus actos.

La persona es consciencia y subjetividad, subsiste en su ser y se accesa a ella mediante la acción consciente, por lo que el sujeto yo, está en un proceso continuo de construcción y fortalecimiento y en el que su experiencia se enriquece. Ricoeur, define a la persona como un ser espiritual constituido como una forma de subsistencia e independencia adherido a una jerarquía de valores adoptados, asimilados y vividos de manera libre y responsable hacia una constante revisión en virtud de su vocación pues para él, la persona es una actitud que se practica en la interacción con los demás en la práctica.

Karol Wojtyla hace referencia a la realidad del ser, ya que lo irreducible² del hombre se encuentra en el hecho de ser persona, de lo que se derivan tres implicaciones: la primera, la subjetividad personal de todo lo irreducible en el hombre, en el que su experiencia de sí, le hace salir de la conciencia como sujeto pensado introduciéndolo en la existencia y realidad del sujeto consciente como la estructura que lo constituye como un *yo concreto* en su relación entre el ser subjetivo y la existencia que le es propia y que le permite comprenderse en el mundo como alguien que se experimenta dentro de la segunda implicación, la norma personalista de la acción como un todo dinámico en la acción, entendida como “acto de la persona”, como el momento particular en el que la persona se capta y percibe a través de su experiencia, misma que lo lleva a existir de manera inevitable e ineludible, y por último, la autodeterminación o libertad de los fines en la acción libre de la persona que la revela como fin en sí misma, que le permite existir haciéndose responsable de su propia existencia revelándose a sí mismo en sus actos y mediante las decisiones interiores de la conciencia de su propio yo, pues existe en el ser humano una estructura personal en la que se encuentra el propio yo interno que lo lleva a auto poseerse y auto dominarse.

Para Wojtyla la libertad es el ejercicio y la expresión del amor. Plantea que la persona está centrada en el objeto y no en el sujeto, de ahí que sus acciones sean incapaces de ser motivadas quedando sin referencia y siendo exclusivamente producto de la normatividad, por lo que propone como norma personalista, que la persona sea considerada un bien en el que solo el amor³ pueda determinar la actitud apropiada respecto a ella.

² Para Wojtyla es todo lo que en el hombre es invisible, interior y testimonio evidente de sí mismo de su humanidad y persona.

³ Visto como concupiscencia, amistad, pudor, emoción, benevolencia, continencia, ternura, confianza, templanza, etc.

La persona no solo es capaz de entregarse al otro a través de sus actos libres, sino que ofrece darse, determinando sus fines al momento de actuar como un individuo aislado que realiza una acción. Todo ser humano compromete a la comunidad en las relaciones interpersonales obrando junto con otros; actuando con los otros.

En su filosofía cristiana, Wojtyla nos habla también de la comunión de la persona con Dios, como el momento en que ésta alcanza su plenitud. Habla de la superioridad del hombre al no ser un elemento aislado de la comunidad a la que retorna cuando tiene conocimiento pleno de sí mismo, de su interioridad en la que establece una relación íntima con Dios, y en la que actúa de manera personal, decidiendo y construyendo su destino de la mano de Dios.

Integra antropológicamente a la persona como una estructura mediada por el cuerpo, por su psique, que favorece su corporeidad y su sentimiento afectivo con el que el sujeto se vive a sí mismo.

La manera en como el hombre se conduce, actualiza y toma decisiones le permiten mostrarse potencialmente como una entidad consciente de su *yo persona*, pues ningún comportamiento le será ajeno, indiferente e irrelevante, de ahí que le importe el cómo desenvolverse en los diversos contextos y momentos de su vida.

Sus estudios éticos en relación al amor humano le permitieron asegurar que, el concepto de persona única en su identidad, surge de la relación del hombre como centro del universo, y nace de la comunicación y participación que éste establece con lo demás.

Karol Wojtyla establece en la naturaleza de la persona, a un ser racional que fundamenta la moralidad de sus actos, siendo la racionalidad, un atributo de la persona asociada a la verdad, pero ésta no es el único de sus atributos, lo es también la libertad.

Wojtyla pretende llagar a la persona mediante su acción fundada en una concepción dinámica intrínseca a la acción que realiza misma que repercutirá en una colectividad indisoluble de sí, estableciéndose así, una relación “yo-tú” entendida como relación interpersonal por excelencia de las estructuras sociales.

De esta manera, el pensamiento personalista, abona a diversas disciplinas para el entendimiento de la persona, así sucede en la ciencia y en aspectos relacionados con las alteraciones del cuerpo vinculadas a la salud o a la enfermedad, al dolor y al sufrimiento.

La sensación de dolor tiene un origen biológico y físico que se expresa a nivel sensorial como reacción ante un estímulo dañino, molesto, desagradable o perjudicial que funge como indicador de que algo anda mal, dando paso a una experiencia dolorosa que se hace presente a través de alteraciones de la normalidad y que puede llevarle a manifestarse de manera condicionada, fuerte y memorable ante eventos similares de dolor.

El dolor, es el resultado de un proceso personal, variable en tiempo, frecuencia e intensidad debido a diversas razones como lo serían el estado de ánimo, su actividad física, asociaciones pasadas, etc.,

sin embargo, hay un grado soportable de dolor físico con un origen que resulta conocido, consciente y aceptable para la persona que lo padece y por ello lo asume como pasajero y lo acepta sin objeción alguna. Tal es el caso de una cortada, un dolor de cabeza provocado por lapsos prolongados de falta de alimento, o sueño, etc., sin embargo, cuando el dolor es agudo o intenso y resulta ser constante, se habla de un dolor crónico que constituye, la forma de dolor con mayores trastornos sobre el individuo por el grave deterioro de su calidad de vida misma que repercute en la sociedad, convirtiéndose en uno de los trastornos de mayor afectación y preocupación de la población y en el síntoma que lleva necesariamente a consultar al médico, siendo uno de los problemas principales de salud pública.

Si bien entonces, el dolor es una sensación de malestar que se aloja en el cuerpo, también es un malestar que se aloja en el espíritu interior y que lleva al sufrimiento y a un estado de tristeza y desánimo que se deposita en el alma.

El dolor es una de las experiencias más certeras y fuertes del ser humano, pues en ella se visualiza la manera en cómo éste llevará a cabo la fortaleza y reflexión de su propia vida.

El sufrimiento, por su parte, es un misterio que tensa al que lo vive y al que lo acompaña en su dolor, recordando que la personalidad humana se forma a partir de las vivencias y experiencias de cada hombre.

Con el dolor se sufre, se nace con él y se muere también con él buscando cómo evitarlo, de ahí que en todos los tiempos se ha investigado en torno a las varias formas de dolor posibles, físico y emocional, directo e indirecto, individual y colectivo, así como sobre el porqué de su existencia, de su aceptación como condición inherente al hombre y el porqué de su permanencia.

El dolor daña, limita y afecta las relaciones interpersonales. Hace llorar, pues el sufrimiento que lo acompaña forma parte de la retracción que lleva al aislamiento, a ese querer comprender sin poner la corporeidad y el alma de por medio, a sentirse incapaz de sortearlo y enfrentarlo para solo compadecerse. La felicidad no importa, pasa a un segundo término, nada podrá hacer feliz al doliente, la tristeza termina invadiéndolo y derrotándolo, no hay nada que le permita sobreponerse a él, se vuelve intolerante al dolor y por ende a su propia naturaleza finita.

El dolor paraliza, desencaja, bloquea, hunde e impone, da miedo, aprisiona y lleva a la desdicha. La afectación emocional del ser humano no le permite entender lo que pasa ni desarrollar sus potencias de manera simultánea, por lo que cae en un estado de desesperación que le impide actualizarse y renovarse para voltear a todos lados buscando una explicación, una razón que le dé una solución, una cura, una esperanza, y es entonces cuando el dolor lo llena de súplicas elevadas al cielo pues duda de la bondad de Dios buscando un milagro, tratando de entender mediante su pequeñez racional su fragilidad y el sentido de su dolor, así, pide perdón por algún pecado cometido creyéndolo la razón de su padecer, prometiendo entonces enmendarse.

El ser humano quiere el alivio del dolor, no importa cómo obtenerlo, pues cree que éste es un sinsentido de la vida; busca sentirse bien pues piensa que la felicidad es eso, no razona respecto al hecho de que sus remedios puedan ser peores o en la posibilidad de que el dolor pueda catapultarlo y

ayudarlo a crecer, a ser más y mejor ser humano, a cultivar su dignidad para darse cuenta de que el dolor, si bien es soportar y tolerar, también es una actitud y la oportunidad de sentir su ausencia para enriquecer sus experiencias y con ello su existencia, pues en el dolor manda el que lo sufre, haciéndolo consciente de su libertad interior aprobándose así mismo en la razón y como la posibilidad de acercarse a Dios y trascender.

El dolor, es la oportunidad de hacer a un lado la vaciedad humana para dejar salir la lucidez de sus sentidos, emociones y razón de ser.

El dolor es silencio y el silencio también duele, al igual que la indiferencia, el abandono, y la soledad. Al dolor se busca silenciarlo, suprimirlo y anularlo pues llaga dejando cicatrices en el campo de la batalla que es la vida, y en esa batalla como en cualquier otra, no hay peor cobarde que el que huye de él. El valiente lucha, siente sus heridas y deja que éstas sean tratadas para que cicatricen y pueda levantarse con gloria, así, el hombre debe de aprender a acogerse a él sin ser un mártir resignado.

Bajo una interpretación dialéctica se considera que el dolor es un mal que debe de evitarse, sin embargo, este mal puede resultar ser un mal necesario para el entendimiento, comprensión y constitución de la persona en salud, por lo que al mismo tiempo el dolor resulta ser un bien, de ahí que la aceptación del dolor que debe de encarar el hombre, sea un momento dramático y crítico de vulnerabilidad y de desmoronamiento pero a su vez, de mucha templanza⁴, consciencia, autenticidad y respeto de la propia persona.

El dolor es la sombra de la muerte y antesala de lo incierto en la que la vida de la persona se proyectará instantáneamente, dando paso a la manera en cómo ésta se quiera ver, pues el hombre busca ver por la vida, sin preocuparse por ver por la muerte. El dolor y la muerte son un hecho exterior inevitable, y la tristeza que los acompaña permite que el individuo se sienta vivo.

El sufrimiento es un estado que se padece cuando el cuerpo como agente del dolor, gobierna y ejerce poder sobre el hombre, convirtiéndolo en su rehén y estableciendo así una relación entre el o lo que lo provoca, el que lo acompaña y el que lo sufre de manera directa como víctima.

El tiempo en el dolor transcurre para el cuerpo rápidamente, pero lentamente para el sí mismo y para el otro. Los tres se alteran y se desgastan en la interacción cuidado de sí y cuidado del otro, pues se sabe que en esencia, la persona solo existe bajo una vida que se desarrolla desde su nacimiento hasta su muerte. Y es ahí en donde el individuo se cuestiona sobre quién es el que permite el dolor si el cuerpo o Dios. Se cuestiona respecto de la dialéctica ontológica de la persona y su propia identidad, sobre la permanencia de la sustancia inmutable a la que el tiempo y el dolor no afectan, sobre la promesa del mantenimiento del sí mismo como el alma que trasciende al cuerpo. Sobre el qué interno y el quién externo, el *quién soy yo*, sobre el *qué soy yo*.

4 Hölderlin poeta lírico alemán del siglo XVIII que expresa que “el que se sobrepone a su dolor sube más alto”, esto quiere decir que, en la aceptación y superación del dolor, el ser humano se supera a sí mismo, pues al aceptarlo se ve en la necesidad de revisar su vida para reorganizarla y reencausarla elevándose por encima de sí mismo.

En la concepción personalista, el dolor se vive como un acto de solidaridad y con ello de amor en el que este acontecimiento que surge en torno a esta dialéctica, no se presentan solo en el sí mismo sino también en la interacción con el otro, es decir, con las familias del enfermo pues la acción del dolor sobre el paciente trasciende el espacio a la acción del dolor sobre los que lo rodean convirtiéndolos también en víctimas y pacientes de ese mismo dolor, lo que los lleva a cuestionarse igualmente sobre el carácter doloroso de su propia identidad frente al sufriente, de ahí que la vida privada se mueva entre la mismidad y el ser humano.

La estima de sí debe entenderse en correspondencia al concepto de identidad que define a la persona en una vida humana. La persona y la alteridad en el tiempo, permiten entrelazarse en una diversidad de historias, hechos y actos en los que la propia vida se desarrolla, pues la historia de una vida es apenas un segmento de la historia de otras vidas humanas. La alteridad permite la propia construcción de la persona, y el dolor del otro se convierte en el dolor de sí mismo; la vida es una unidad de sucesos dispersos que finalmente terminan entrelazándose unos con otros, pues cada vida se abre a otras vidas en las que la persona está envuelta. Se reconoce a sí misma a través de los otros e incluso a través de supuestos o de historias ficticias en las que se convierte en lo que le gustaría que fuese en virtud de la identidad que pretende. Los cambios de identidad que pueda buscar y tener no están solos, sino que la persona como estima de sí misma busca igualmente, para establecer un equilibrio en la interacción con el otro.

La salud se persigue y se encuentra cuando el yo se encuentra a su vez, con la serenidad del dolor en el tú.

El dolor es auténtico y único, y abre la autenticidad del amor hacia el otro que sufre, es necesario para comprender la existencia humana para crecer, madurar, pensar, moldearse y conocerse, convirtiéndose en su propia conciencia o bien, negándola y negándose.

Puede creerse que el dolor y el sufrimiento como inseparables, limitan la libertad humana para afrontar su humanidad imponiéndose, ya que no son una elección ni decisión personal, de ahí que el individuo se comporte de manera rebelde ante él.

El hombre asume que Dios sabe sus formas, formas que resultan invisibles e inexplicables a la razón humana pero que llevan a potenciar, perfeccionar y a reconocer verdaderamente al hombre en comunidad.

El Hombre que no conoce el dolor no conoce ni la ternura de la humanidad ni la dulzura de la conmiseración.
Jean-Jacques Rousseau 1712-1778

¡Sufre, que el sufrimiento te hará fuerte!...
Enrique López Albuja 1872-1966

5. Orígenes metafísicos de la posibilidad de modificación de la preferencia sexual

L. F. Gerardo César Sánchez Rodríguez

El tema de la siguiente reflexión obedece a la inquietud que plantea la realidad de la homosexualidad en los recientes años; me da la impresión de que los debates al respecto se han centrado en la lucha cultural y política para defender terrenos en la vida social, como por ejemplo, la validación legal del matrimonio de cualquier pareja de personas como matrimonios, la posibilidad de adoptar hijos, la normalización y hasta recomendación en la educación básica y en cualquier lado de la preferencia homosexual. La lucha sobre estas cuestiones me parece necesaria pues toca a las personas, a las familias y a la sociedad. Pero me ha dado la impresión de que el intercambio de ideas se ha quedado en el terreno de lo político, lo cultural, lo educativo, vamos lo universalizable y no he escuchado tanto sobre lo que sucede a las personas. Me parece que la personalización es importante a través del diálogo, el esfuerzo mutuo de comprensión y el estudio serio.

Esta reflexión es un esfuerzo en este sentido, me enfoco a tratar de comprender la preferencia homosexual desde el ejercicio filosófico ya que aquí hay algo que *no sabemos* y convoca la búsqueda de sabiduría, el amor por esta. Y lo hago desde el andamiaje conceptual en el que he sido formado, es decir, la filosofía aristotélico tomista tal y como es presentada por autores que seguramente en esta casa que nos acoge son conocidos como Ramón Lucas Lucas, Verneaux y Millán Puelles. Lo que a continuación pongo en escena es una metafísica de la persona, enfatizando más en la dimensión corpórea dado que la pregunta, lo que no sé dónde está, me parece puede buscarse allí; lo que busco, es específico, es aquello que es necesario suponer para que ocurra la preferencia sexual y su modificación, la homosexual. Me parece que desde ya puedo adelantar la conclusión de que apenas encontré algo y que falta mucho por saber de una realidad tan compleja que continuamente tuve la impresión de que escurría entre mis manos y que acaso sea necesario integrar otras perspectivas y otras metafísicas.

Doy comienzo. La persona humana, retomando a Boecio, se define como sustancia individual de naturaleza racional. Que el individuo humano sea definido así implica que hay un acto de ser de naturaleza racional que sostiene, unifica y orienta todos los procesos, capacidades y actividades humanas que ocurren en él; tal acto de ser no es una existencia indeterminada sino que su actividad lleva a suponer que es ya desde su primer acto, racional; es decir, que aquello que caracteriza su dinamismo entre los demás seres no es algo perteneciente a sus actos sino a su ser mismo, vale decir, actúa ra-

cionalmente porque su ser es ya racional. Y no es que toda su actividad sea racional sino que toda se orienta a posibilitarla pues es la que lo plenifica como ser. La actividad racional es aquella en la que un ser toma conciencia de sí mismo y de la realidad y, a partir de ello, ha de dar fin a su actividad para perfeccionarse viviendo en la verdad, el bien y la belleza.

Para que esta actuación racional sea posible en un ser material como el humano, es necesario suponer el ser espiritual que implica el acto de conocerse y controlarse y no sólo la actuación con base en un dinamismo de efecto-causa propio de la materialidad. Este ser espiritual, sobre todo manifestado en la inteligencia y la voluntad, no actúa independiente del cuerpo del hombre sino que ya en la constitución de éste se haya como principio determinante de la materia, la naturaleza racional que constituye así al cuerpo humano; en efecto, la materia, informada por el espíritu constituye la esencia que unida a la existencia conforma una única sustancia constituida por dos coprincipios que, separados, no son ya la persona humana, razón por la que se señala la individualidad de la sustancia personal. Esta indivisibilidad de los complementos de la sustancia personal se ha expresado recientemente por la expresión *espíritu encarnado*, la cual me parece señala bien la pertenencia de la materia a la esencia de la persona.

De este esquema metafísico de la persona detallaré que los dinamismos humanos que brotan de la naturaleza racional como esencia del primer acto son accidentes que como tales existen en éste, se añaden a él. Esto, si bien les otorga una secundariedad ontológica, por ejemplo, como la que se da en la relación entre la parte y el todo, no implica falta de importancia pues hay accidentes que dan a conocer la sustancia, la muestran y perfeccionan concretamente.

Dentro de este esquema metafísico de la persona, en camino hacia un acercamiento al origen de la preferencia sexual, haré un primer acercamiento a la sexualidad. Desde la definición cromosómica de ésta pasando por el despertar en la pubertad, su plenitud en la vida madura y su decaimiento en la vida senecta, la sexualidad ejercida espontáneamente se relaciona con el placer conectado siempre de alguna forma con procesos reproductivos; lo anterior, por el esquema metafísico esbozado, no puede desligar estos elementos del placer y la reproducción, en principio más cercanos a la materialidad, de su relación con el espíritu encarnado y entonces enfocarla a la verdad, al bien personal y al común que plenifican a la persona; entonces es que el amor se ancla a la vivencia de la sexualidad en tanto principio de esta fuerza natural, al buscar la verdad y el bien para los prójimos naturales: la pareja, los hijos, la familia y, ulteriormente, capacidad para amar hasta construir el bien común.

Ahora bien, pero ¿qué es la sexualidad metafísicamente hablando? Es claro que es una actividad asociada más con el cuerpo así como la lectura, la oración o la filosofía la relacionaríamos más con el espíritu; no podemos considerarla como el acto primero, como la sustancia personal sino como un añadido a ésta, es decir, como un accidente que si bien estructura el cuerpo como hombre o mujer y lo permea, existe *en* una totalidad más amplia que es el cuerpo; y esto se muestra en que hay dinamismos humanos que no se relacionan con la sexualidad y son corpóreos como las funciones vegetativas, la alimentación, el ejercicio físico, el aprendizaje, etc.; estos pueden estar permeados por la sexualidad, incluso condicionados, pero no tienen una finalidad sexual; comer, por ejemplo, puede relacionarse con el hecho de que se coma *como* hombre o mujer pero tiene su finalidad específica en la alimentación o el placer gustativo, la cual en sí no se relaciona con las finalidades de la sexualidad.

Roger Verneaux explica que las actividades segundas que son las concretas que hacemos y observamos, como la actividad sexual, ocurren por las capacidades contenidas en el acto primero de ser, que es el alma informando al cuerpo existiendo; este acto es el que *es constantemente* y no puede no ser so pena de que deje de existir; las acciones segundas pueden o no ser a partir del acto primero de la persona; si tales actividades fuesen acto primero, serían constantemente en tanto supuesto; la manera de explicar su ser es que existen como potencias o capacidades del acto primero, en tal sentido, las facultades son “accidentes de la misma sustancia”.¹ Y Verneaux termina esta explicación afirmando que lo que en el fondo reduce la teoría de las facultades es “admitir que hay en el hombre un nivel intermedio entre la sustancia y los actos”.²

Esta breve digresión sobre las facultades sirve para encontrar el lugar de la sexualidad; explica Verneaux que las facultades son potencias del alma, la cual es sujeto de los actos espirituales y principio próximo de los corporales, cuyo sujeto es el cuerpo³; este sería el lugar de la sexualidad, es decir, sería una facultad, y por tanto accidente, cuyo principio último es el espíritu y cuyo sujeto inmediato es el cuerpo; facultad, en síntesis, cuyo fin es la reproducción a la que se asocia el placer.

Una metafísica completa de la sexualidad habrá de resolver hacia dónde enfoca el espíritu estas realidades del placer y la reproducción, las cuales para mí está claro que han de encontrar su plenitud en el amor personal; yo profundizaré la sexualidad en el nivel corpóreo, recorriendo los niveles de la vida sensible, pues me parece que permitirán el acercamiento al lugar metafísico del origen de la preferencia sexual.

Una definición en perspectiva científica de la preferencia sexual, según un manual de psicología, es “la dirección de la atracción erótica y los intereses románticos de una persona”.⁴ La atracción tiende al fin del placer y a su vez éste se relaciona con procesos reproductivos aunque no siempre se logre o no siempre se busque este fin. La aptitud reproductiva, que llega a su madurez en la pubertad, será la causa material de la preferencia y lo que la especifica, es decir, la causa formal, es el objeto siempre sensible que pone en actividad la facultad orgánica reproductiva cuyo fin inmediato es el placer y mediatamente la reproducción. El sexo del objeto que se prefiere determinará lo que llamamos *hetero* u *homosexual*. Es este aspecto de la sexualidad al que intentamos acercarnos.

En el esquema metafísico de la persona he relacionado la acción con las facultades, por ello seguiré el camino de la facultad relacionada con la actividad corpórea ya que es la que intuitivamente más cercana a la preferencia sexual.

Una primera clasificación de las acciones es el apetito natural y el elícito. El natural son todas las actividades que proceden a partir de la estructura material en cuanto a los fines necesarios para su ser y que se dan en la vida vegetativa; de forma negativa, en la persona, puede entenderse como aquellos actos en los que no interviene el conocimiento y la elección.

1 Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre*, ed. Herder, Barcelona, 1970, p. 208.

2 *Ibid.*, p. 209.

3 *Ibid.*, p. 208.

4 Nevid, Jeffrey S., *Psicología. Conceptos y aplicaciones*, ed. Cengage Learning, México, 2011, p. 421.

La apetencia elícita es aquella cuya acción depende del bien conocido sea a nivel sensible o intelectual.⁵

La sexualidad la encontramos en la vida natural vegetativa en varios procesos que se dan en el cuerpo independientes de la conciencia de la persona como por ejemplo la determinación del sexo cromosómico, el desarrollo de los órganos que realizarán las funciones reproductivas hasta su maduración, la producción del espermatozoides y de óvulos, etc.

La sexualidad se hace presente también en la apetencia elícita y en específico en el hecho que analizamos de la preferencia sexual porque se requiere el conocimiento sensible del objeto que se prefiere.

Detallando más cabe encontrar en las tendencias elícitas la clasificación de sensible e intelectual según que el bien asociado a un objeto se perciba por los sentidos o racionalmente; en las sensibles existe a su vez la división de innatas y adquiridas. Profundizaré en ellas.

Las innatas, siguiendo a Ramón Lucas Lucas, se definen como aquellas acciones que se desencadenan ante la percepción sensible de un objeto, el cual produce en el sujeto un impulso que dispone a una acción que, en la mayoría de las veces, sobre todo en los animales, es estable, necesaria y con elevado grado de perfección en cuanto al logro de su fin.⁶ Además se detalla que es específico en cuanto que aparece en todos los individuos de una especie y que su fin general es la conservación de ésta y del individuo. Tal como se ha descrito se da más en los animales ya que el hombre es capaz de modificarlo y reprimirlo por la voluntad y la inteligencia para incorporarlos a otros fines o lograrlos de otras formas. Generalmente el fin es determinado por la corporeidad y difícilmente desaparece; lo que es más susceptible de modificación sería la forma, es en ella donde se da lo que Lucas Lucas llama la desvinculación del instinto.⁷

¿Se encuentra la sexualidad en la tendencia instintiva? Lucas Lucas señala la reproducción como un ejemplo de los casos de instinto en la vida humana⁸; el fin de este acto es dado por la corporeidad aunque en su ejecución pueda haber variaciones en los individuos de la especie. Y en cuanto a la preferencia sexual, el instinto indicaría la heterosexualidad de aquélla, sin embargo, el hecho de la homosexualidad permite suponer una falta de rigidez de este instinto en cuanto a la modificación no sólo de la forma sino del fin, por lo menos en su realización natural.

Este hecho lleva a pensar que quizá el lugar de la preferencia no se encuentra sólo en lo vegetativo, en lo elícito, lo sensible, lo innato, sino que hace falta incorporar, todavía en el ámbito de lo elícito sensible, la tendencia adquirida.

Según Lucas Lucas, ésta puede definirse como la modificación de una tendencia que, por medio del ejercicio o repetición, estabiliza su actividad, es decir la hace que se comporte diversamente a la

5 Cfr. Verneaux, op.cit., pp. 50-51

6 Cfr. Lucas Lucas, Ramón, *El hombre espíritu encarnado* (Compendio de filosofía del hombre), ed. Sígueme: Salamanca, 2003, pp. 153-155.

7 Cfr. *Ibid.*, p. 155.

8 Señala además la nutrición, conservación, reposo y sociabilidad. Cfr. *Ibid.*, p. 150

forma natural; la actividad modificada es natural por lo cual afirma que “es una tendencia adquirida o la modificación de una tendencia innata”.⁹ Para Verneaux la modificación del hábito sólo puede darse en las facultades espirituales, es decir, en la inteligencia y la voluntad, porque la modificación requiere cierta indeterminación respecto del objeto con el cual se da la tendencia, lo que ocurre con estas facultades que permanecen indeterminadas ante el bien y el ser concretos que captan que no ante el bien y el ser concretos en general.¹⁰ Millán Puelles, al explicar el hábito operativo¹¹ afirma que sólo puede haber modificaciones que no están determinadas de una manera absoluta por ello sólo hay hábitos en las facultades cognitivas y apetitivas y, en aquella, sólo en los sentidos internos y en el entendimiento pues “los sentidos externos están por naturaleza determinados de una manera absoluta”.¹² Verneaux coincide relativamente al afirmar que las tendencias sensibles sólo adquieren hábitos en la medida de su unión con las facultades espirituales, en tanto “son movidas, aplicadas, utilizadas por ellas”.¹³

Con base en estos tres autores que orientan esta reflexión queda claro que la determinación de la actividad y su posible modificación está sujeta a la relación con las facultades no determinadas, es decir, con la cognoscitiva y apetitiva en su nivel espiritual.

¿La preferencia sexual es una tendencia adquirida o habitual? Se ha respondido que la sexualidad, limitados al nivel corpóreo, es un instinto relacionado con el placer y/o la reproducción; en cuanto a la preferencia sexual aplicaría el hecho de que la función instintiva no es rígida sino que puede modificarse; lo que cambia en esta puede ser el objeto sensible que suscita la tendencia de placer y reproducción; la teoría del hábito, me parece, podría explicar que esta modificación del instinto es porque la inteligencia y voluntad posibilitan la no rigidez del instinto sexual. ¿Cómo puede ocurrir esto?

No puede ser porque la preferencia sea fruto de lo que se llama una deliberación de la razón y de su correspondiente apetencia de la voluntad, es decir, de una voluntad deliberada. En este sentido, pienso, es que el Documento llamado *Consideraciones acerca del reconocimiento legal de las uniones homosexuales* de la Iglesia católica afirma que aunque se consideran las relaciones homosexuales como depravaciones según algunas afirmaciones de la Sagrada Escritura, no puede concluirse que “todos los que padecen esta anomalía sean personalmente responsables de ella”.¹⁴

Un aspecto de la modificación del hábito puede encontrarse en la información que añaden al objeto sensible los sentidos internos y la inteligencia; la menor rigidez del instinto estaría en cómo el objeto alterado afecta a su vez la disposición instintiva. Los sentidos internos y la inteligencia muestran otros aspectos que si bien no anulan la forma o el fin del instinto, los modifican.

9 *Ibid.*, p. 156.

10 Cfr. Verneaux, op. cit., p. 210.

11 Que junto con el entitativo, explica el Tomista español, son los dos tipos de hábitos, los cuales a su vez son accidentes de cualidad. Cfr. Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía. Metafísica*, ed. Rialp (Madrid, 1995), p. 39.

12 *Ibid.*

13 Verneaux, op. cit., p. 211.

14 No. 4.

Siguiendo estas ideas de los sentidos internos, doy un último paso para encontrar lo que podría ser el añadido en el objeto sexual; los órganos aptos para la reproducción encuentran a éste con los sentidos sensibles externos; su objeto es aquel que dispone al placer y al acto reproductivo, el cual como tal no es sexual hasta que la facultad tiene hacia él.

El objeto sexual no es claro que sea directo en cuanto que algún sentido lo perciba por su propia naturaleza¹⁵, como la luz para la visión, el sonido para la audición; es entonces un objeto indirecto en cuanto que aquello que el sentido no percibe por sí mismo lo añade el espíritu, lo cual en el caso de la preferencia sexual podría ser una figura atrayente de mujer: la figura la capta la visión; la mujer, el espíritu.

Se afirmó que en la tendencia adquirida o habitual lo adquirido no se relaciona con los sentidos externos por su determinación unívoca con su objeto directo por lo que la preferencia sexual tampoco lo tendría porque su objeto se compondría con las sensaciones directas propias y comunes de los sentidos externos, por ejemplo el color, la figura, el movimiento; a partir de estas sensaciones se captarían los aspectos que atraen la facultad sexual. Pero además en esta percepción del objeto sensible han de considerarse las aportaciones del objeto.

Otro de los sentidos internos que puede influir en la modificación del objeto sensible de la preferencia es la estimativa, que Millán Puelles llama también instinto¹⁶ y la define como la potencia por la que “espontánea y naturalmente se conoce el objeto de los otros sentidos según un aspecto inédito en ellos: el de la concreta conveniencia o inconveniencia de esos objetos para la naturaleza –tanto individual como específica– del sujeto cognoscente”.¹⁷ Este conocimiento no es intelectual sino “puramente espontáneo y natural”.¹⁸ En el hombre la estimativa se llama cogitativa por su unión con el entendimiento, el cual, explica Millán Puelles, aporta su entendimiento de lo bueno o malo y la cogitativa “lo capta, de una manera sensible, como actualmente conveniente”.¹⁹ A pesar de las relaciones con el entendimiento se afirma que este sentido interno es innato y natural aunque acepta que en él pueden darse ciertas modificaciones o confundirse algunas “apreciaciones naturales con otras adquiridas de una manera más o menos conscientes y racionales, aunque ello no se recuerde...”.²⁰

Hay que advertir que Millán Puelles determina la función de la cogitativa como natural pero admite que puedan darse modificaciones, las cuales, en el caso humano podrían venir del intelecto e incluso, como ya he reseñado más arriba, afirma que una de las causas de la posibilidad del hábito operativo se encuentran en la no determinación absoluta de los sentidos internos.

La cogitativa puede relacionarse con la preferencia sexual en cuanto que una vez captado el objeto por los sentidos, percibe en él el aspecto conveniente o inconveniente para el sujeto, lo que suscitaría

15 Verneaux divide los sentidos externos en directos e indirectos; aquellos son la información sensible que recaba el sentido por sí mismo; y los datos indirectos son los que pone la inteligencia en la percepción misma del objeto. Cfr. Op. cit., p. 54-55.

16 Cfr. Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía*, ed. Rialp: Madrid, 1981, p. 346.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*, p. 348.

20 *Ibid.*

la tendencia en busca del bien o el rechazo del mal sensible. Es decir, sería esta posibilidad de que pueda percibirse bien o mal el objeto lo que lo haría atrayente o rechazable sexualmente hablando.

Me parece que aquí en el ámbito de lo instintivo pero en el que se reconoce las posibilidades de modificación por influencia de la inteligencia y la voluntad, aunque no en la madurez de la racionalidad sino todavía en el ámbito sensible, puede entenderse la preferencia sexual y su modificación homosexual. El objeto sensible se presenta por los sentidos externos y entonces el intelecto aporta información que lo completa, por ejemplo lo descubre hombre, mujer, persona y la cogitativa asiente la atracción o postula el rechazo, parte por el impulso del mismo instinto parte por la modificación del objeto como bueno o malo y es entonces que se configura el objeto sexual; esto es difícil de discernir en su proceso, no estoy seguro que ocurra tan linealmente como lo he expuesto, es decir, percepción sensible, objeto, objeto con elementos añadidos por el intelecto, cogitativa y en ella, atracción o rechazo sexual, objeto sexual. Pienso que es más complejo pero con estos elementos, es decir, percepción, objeto, acto de la cogitativa, es decir aceptación o rechazo sexual, objeto sexual, segundo acto de la cogitativa rechazando el primer acto de la cogitativa o confirmándolo.

Pero ¿qué podría ser eso que aporta la cogitativa y constituye la tendencia sexual como atracción o rechazo? Veamos casos. La serie de ideas contenidas en la educación sexual de los padres a los hijos que para cuando se da la aptitud sexual de éstos, está ya formada con varias creencias del tipo “a los hombres les gustan las mujeres”; o también el tipo de ideas contenidas en la pregunta de los tíos al pequeño sobrino “¿cuántas novias tienes?” que el niño no atina a responder. Estas ideas a las que el niño quizá no les encuentra sentido, lo encontrarán cuando la aptitud esté lista y formarán parte de la consideración sensible del objeto como bueno o malo sexualmente hablando.

Otro caso: dos púberes varones; uno percibe del otro sus facciones atrayentes, lo que implica un asentimiento de la cogitativa, aunque después en la continuación de la percepción, en otro acto de la cogitativa pueda rechazar la atracción no como un acto intelectual pleno sino a partir de la información del tipo “no pueden gustarte los hombres”; este ejemplo nos hace ver que el objeto sexual puede ser heterosexual u homosexual y que en primeros actos la cogitativa configure la aceptación, lo cual no debe extrañar porque los sentidos externos pueden errar en la captación del objeto que realmente lleve a fin la actividad sexual instintiva, sea el placer o la reproducción. En este caso, puede observarse que la actividad del intelecto provee sólo la información, no es como tal un juicio ni mucho menos una deliberación, por ello Millán Puelles ubica la función cogitativa todavía como instinto que puede admitir modificaciones y entonces consolidarse como hábito.

Puedo decir que las causas de que los sentidos externos y la cogitativa se equivoquen y constituyan el objeto homosexual es una condición de posibilidad de que se consolide como preferencia homosexual. Y lo considero un error en el sentido de que tal objeto no logra el fin último de la facultad sexual de la reproducción al cual objetivamente se enfoca.

Una vez que entra la cogitativa en el instinto sexual, es decir, aceptado el impulso sexual ante el objeto percibido sensiblemente hay una disposición para que ésta se confirme continuamente y se cree una tendencia adquirida a partir del instinto sexual.

Termino:

Según el análisis que hemos hecho la preferencia sexual y su modificación se gestan porque surge como un instinto que forma parte de una facultad corpórea cuya finalidad es la reproducción y el placer asociado a ésta. Pero, dado que esta facultad tiene como principio primero el espíritu que informa la materia y constituye al cuerpo, tal como lo enseña la teoría aristotélico-tomista, el instinto está en constante relación con el espíritu, en concreto con el intelecto que interviene ya en la captación del objeto sensible pero especialmente al añadirle, mediante la función de la cogitativa, su carácter de bueno o malo sensible y que sería lo que actualiza la atracción o el rechazo sexual. Esta apertura que abre el espíritu por medio del intelecto me parece que es una de las posibilidades de que el instinto sexual pueda modificarse hasta consolidarse como un hábito llamado preferencia sexual.

6. El dinamismo de la vida biográfica

Lourdes Cabrera Vargas
Universidad Anáhuac México

I. RESUMEN

Cuando hablamos de vida biográfica no la podemos entender como un mero listado de acontecimientos objetivos que narren secamente lo que le sucedió a un personaje específico, ya que la realidad de una persona va más allá de los movimientos efectuados por él y vistos por alguien más.¹

Para Julián Marías quien será nuestro referente para este trabajo, dirá que lo biográfico solo le corresponde a la persona, o mejor dicho a lo personal de la persona: “Hay que tener presente que la vida humana es biográfica; no en el sentido de que se reduzca a una biografía, sino que es susceptible de ser narrada, porque consiste en una realidad que acontece...”.²

Julián Marías en su obra *el Mapa del mundo personal* (1993), sugerirá tres niveles indispensables e inseparables que dan forma a la vida biográfica y son: el carácter dramático, narrativo y futurizo, que desarrollaremos desde su propuesta antropológica, pero que además propondremos engazarla en la educación a partir de la construcción narrativa biográfica.

II. DE CARÁCTER DRAMÁTICO

Un dinamismo muy importante a la hora de presentar la vida biográfica, es el carácter dramático-argumental, propio de la existencia humana. Pero, es pertinente señalar la distinción entre el drama y la tragedia, drama en la etimología griega proviene del verbo *δράω* (yo hago) y el sufijo *μα* (resultado de la acción o elección)³, por lo que podemos concluir que drama se refiere a las acciones libres, a diferencia de la tragedia en donde la libertad de la persona es anulada por el destino encaminando al hombre a vivir una serie de sucesos con un final fatalista que lo condena a una cosificación. Mientras

1 Del Olmo Ibáñez, M., *Teoría y praxis de la biografía*, Alicante: Tesis Doctorales Universidad de Alicante, 2013.

2 Marías, J., *Razón de la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 152-153.

3 Vox. Drama, <http://etimologias.dechile.net/?drama> (22 de febrero 2017).

que en el drama la persona se constituye en un “quien” que se autodetermina en la acción, en la tragedia solo hay un estático “que”, condenado a caminar sin camino, sin rumbo y sin sentido.

Por lo tanto, el drama plasma el dinamismo de la vida, por eso dice Marías: “*La vida humana tiene argumento*”⁴, es decir, en toda biografía se debe de señalar el carácter dramático del mundo personal y se refiere al quehacer del hombre, a su acción en el mundo, pero con sentido, es decir, siempre preguntándose que lo que hace, lo hace por algo y para algo. Ahora bien, tanto en las preguntas ¿por qué? Y ¿para qué actúo?, juega un papel muy importante el tiempo pasado y el futuro “En el por qué funciona el pasado, en el para qué aparece el futuro; pero la articulación de los dos crea una tensión interna, que es lo que da a la vida un carácter argumental”.⁵ Por esta razón le llamamos dinamismo, porque el tiempo genera un movimiento en donde interactúan el pasado, presente y futuro.

La persona desde que nace se enfrenta a un abanico de posibilidades de elección y de autodeterminación, por eso construyo mi destino, me elijo, y en ese sentido, yo voy construyendo mi ser personal, en pocas palabras, el drama de la vida consiste en dar respuesta a las preguntas que Marías se plantea en Antropología Metafísica: “¿Quién soy? Y ¿Qué va hacer de mí?”⁶, dar respuesta a estas dos preguntas es la tarea que implica ser persona.

Pero ambas preguntas, siempre plantean una necesidad de una novedad en la elección, es decir, no basta con elegir o incluso con elegirme, sino que en el camino de la existencia se debe estar continuamente o renovando la elección o cambiando de elección, y ese es el verdadero drama de la vida, alcanzar la fidelidad a la propia elección y la angustia de no conseguirla, porque todo siempre tiene la posibilidad de cambio, porque probablemente nada sea para siempre. Como lo plasma magistralmente Nezahualcóyotl:

Yo lo pregunto:
¿Acaso de veras se vive con raíz en la tierra?
Nada es para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra,
Aunque sea de oro se rompe,
Aunque sea plumaje de quetzal se desgarras.
No para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.⁷

Este drama es necesario porque provoca en la persona un deseo de permanencia y conversión, que le permite ser proyecto entre la circunstancia pasada y la posibilidad futura, ambas, tanto la circunstancia como la posibilidad están presentes en su elección, autodeterminación y en su acción, siendo éstas características exclusivamente personales.

4 Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Madrid: Alianza editorial, 1994, p. 21.

5 *Ibid.*, p. 21.

6 Marías, J., *Antropología metafísica*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 45.

7 León Portilla, M., *Quince poetas del mundo náhuatl*, México: Diana, 1994, p. 83.

Sin este cuestionamiento argumental, la persona no podría a su acción darle una condición de responsabilidad, porque carecería de argumentos de sentido para su actuar, en este argumentar está también la toma de conciencia del propio actuar.

Lo anteriormente señalado, permite que la vida humana no se agote nunca en su elegir y actuar, sino que permanece siempre en una *dinamis* propiamente personal que lo envuelve en una pluralidad de trayectorias, que van dando forma al contenido del proyecto de vida biográfico.

Otro elemento del carácter dramático radica en el alguien como condición necesaria del acontecer, mejor dicho, en que la persona es un alguien y solo siendo alguien le puede acontecer algo, al “que” nada le acontece esta dado, hecho, estático, el “quien” es construcción o experiencia del acontecer.

La raíz etimológica de acontecer⁸ Marías la refiere a la temporalidad y la contingencia del hombre, indudablemente necesarios para entender lo que le acontece al hombre, pero también propongo otra posibilidad de interpretación del acontecer, formada de la ampliación “a” y del verbo contecer, del latín *contingere* formado del prefijo “con” (junto a) y del verbo *tangere* que significa tocar. Así que, si el “alguien” es la condición necesaria del acontecer, tiene sentido porque el “alguien” es quien vive necesariamente junto con otros un acontecimiento.⁹ Es decir, todo acontecimiento solo tiene sentido si es vivido con otros.

Otra problemática que enfrenta el drama personal, es la vivencia de la unilateralidad, es decir, cuando no hay correlacionalidad entre ambas personas con la misma intensidad, entonces lo plantea Marías: “(...) mientras una persona se proyecta dramática y argumentalmente hacia otra, esta puede no responder, o responder de manera despersonalizada (...) esto puede comprometer la relación y llevar a un cese del carácter propiamente dramático de lo que podemos llamar decepción (...) o desilusión”.¹⁰

Así la desilusión es parte también de la vida dramática, porque plantea Marías que “la ilusión funciona en su horizonte vital como una promesa, muchas veces incumplida, lo cual significa una desilusión”.¹¹ El drama existencial del no cumplimiento de la promesa que espero de alguien, me lleva a la decepción y frustración, porque se rompe la posibilidad de vivir dramáticamente. Aunque la necesidad de novedad de la vida personal lleva a buscar nuevas ilusiones que den argumento al proyecto personal.

8 <http://etimologias.dechile.net/?acontecimiento> (11 de marzo 2017).

9 Julián Marías desarrolla el significado de “acontecer”: “Ese carácter temporal y sucesivo se expresa inmejorablemente diciendo que la vida humana acontece. Para decir lo que “pasa”, la lengua recurre a diversas expresiones, últimamente metafóricas. Las más frecuentes —que subrayan inadvertidamente la dimensión azarosa de la vida, de la que tendremos que ocuparnos— aluden a la “caída”: suceder y suceso, accidente, etc.; el matiz de azar está explícito en el griego (*tynkhánein*), de la misma raíz que *tykhe*, suerte o fortuna. Muy próxima está la idea de “llegar” o “venir”: *symbaínein*, y de ahí *symbebekós* (accidente), ocurrir (*oc-currere*), arriber. En el inglés *happen* encontramos nuevamente la idea de suerte, fortuna o azar; en ‘*acaecer*’, la de caída. La palabra acontecer es más honda e interesante: se deriva de un *contigere*, forma vulgar del latín clásico *contingere* (es decir, *con-tangere*); es lo que toca’, es decir, lo que toca en suerte a alguien; no es la mera “casualidad” (*casus* o *caída*), sino el “lote” o parte (*meros*, *móron*); en suma, es lo que corresponde a la *ixoipa* (*moira*), y por esta vía el acontecer se emparenta semánticamente con el ‘destino’. (Algo análogo encontramos en el alemán *Ereignis* y en el verbo reflexivo *sich ereignen*, en que transparece la raíz de *eigen*, ‘propio’: en el acontecer “se apropia” algo, pasa lo que a uno le pertenece o le toca.) Y por esta vía etimológica aparecen inesperadamente unidas la temporalidad y la contingencia del hombre”. Cfr., Marías, J., *Antropología metafísica*, O. c., p. 247.

10 Marías, J., *Mapa del mundo personal*, O. c., pp. 22-23.

11 Marías, J., *Tratado de la ilusión*, Alianza editorial, Madrid, 1984, p. 24.

Esta capacidad plenamente personal de siempre buscar continuidad de la ilusión, que incluso supera al tiempo presente, es decir, que cuando se alcanza o se conquista lo que me ilusionaba, “la ilusión subsiste y puede aumentar o elevar su intensidad”. Marías ejemplifica esta inacabable ilusión con “(...) la contemplación de una cara. Cuando he llegado a ver algo, pueden suceder dos cosas: que “termine” de verlo, como cuando contemplo un paisaje, una gema, una flor, un cuadro; o que siga viéndolo indefinidamente, como ocurre con un rostro amado”.¹² Más aún, las cosas que me remiten al amado y al acontecimiento que viví con él, nunca termino de dejar de verlas, siempre me presentan la novedad de la ilusión y las puedo mirar durante toda la vida como si fuera él. Una forma de despersonalización sería el olvido de la ilusión en la vida, porque quien no está ilusionado, tampoco ha amado.

Con lo anterior podemos decir que el proyecto de vida personal es un entretrejo de trayectorias dramáticas, siempre abierto a que puedan entrar otras personas con sus proyectos, a formar parte de mi proyecto, dando formas a modos de convivencia. Siempre con la convicción de que estas formas de convivencia son novedosas, flexibles y no permanentes, por lo tanto sujetas a revisión constante del peligro de despersonalización “en cada momento una persona puede hacerse cuestión de cuál es su circunstancia humana, qué porción de ella posee en rigor la condición personal y en qué fase se encuentra cada una de las relaciones integrantes”.¹³

Pero hay que tener presente que este análisis no es de forma subjetiva unilateral, sino colaborativa, es decir, tenemos que “(...) reconstruir imaginativamente la situación de las personas que son término de cada una de esas relaciones”,¹⁴ es decir, ponernos en los zapatos de las personas que forman parte de mi mundo de relaciones, con las que se viven los acontecimientos y se tiene la posibilidad de conversión personal, con la reconciliación, la donación y el amor que revive nuevamente la ilusión y espontaneidad que da una vida dramática. “Porque hace falta imaginarlos, convivir cercanamente, intentar ver la realidad desde su punto de vista; incluso tratar de adivinar cómo nos ven”.¹⁵ Actualmente parece que al hombre le preocupa más el cómo me veo, que el cómo me ves.

Por lo tanto, quitar el drama de la existencia personal es encaminarse a la deshumanización, que no es otra cosa que la vida segura, porque el dramatismo matiza a la vida de cierta inseguridad que se plasma en creatividad, pasión, dinamismo y sobre todo novedad, porque “soy el mismo, pero nunca lo mismo”.¹⁶

III. DE CARÁCTER NARRATIVO

Si como hemos mencionado antes, la vida de la persona es de carácter dramático, hay una intencionalidad de ser contada, y al ser narrada se hace inteligible a mi conciencia.

¹² *Ibíd.*, p. 31.

¹³ Marías, J., *Mapa del mundo personal*, O. c., p. 23.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ Marías, J., *Educación sentimental*, Madrid: Alianza editorial, 1992, p. 20.

¹⁶ Marías, J., *Antropología metafísica*, O. c., p. 43.

Además, es preciso caer en la cuenta de que el mapa personal al ser narrativo y *“la razón es su condición biográfica”*.¹⁷ Presupone una vida en menor rango natural y más imaginada e inventada, dramática y con argumento de ser contada. Ante este señalamiento podemos advertir que estamos hablando de una razón narrativa que posibilita que una vida se pueda contar o narrar como acontecimiento personal. Así esta razón narrativa es la que da cuenta de que soy alguien, que estoy haciendo algo, en una temporalidad.

Porque la única forma de que la persona se constituya como persona es por medio de la narración de cada una de las realidades que componen la vida humana.

La vida tiene una estructura narrativa hasta en sus últimos intrínquilis; no hay más modo de hablar de ella, si se le toma como lo que es, biográficamente, sino se la suplanta con sus estructuras fisiológicas o psíquicas. Incluso la anticipación, la dimensión proyectiva de la vida, es narrativa: no puedo proyectar el futuro más que “diciéndome” en forma dramática, imaginándome ciertos sucesos o circunstancias y, sobre todo, anticipándome a mí mismo como un alguien todavía no existente e inseguro.¹⁸

Sin duda, el carácter narrativo de la vida biográfica tiene su dinámica en el contar, la experiencia de la vida dice Marías: *“Más que trazarla hay que contarla”*.¹⁹ Incluso el drama de la existencia impulsa a narrar la vida de la persona, porque solo lo personal se puede narrar cuando se pregunta ¿Quién soy? Ahora bien, esta narración es dinámica porque parte de la incorporación del pasado y el futuro, la persona es capaz de contarse lo que fue y lo que quiere ser, en el presente que es.

Solo en la interacción de narraciones puedo descubrir lo personal de la persona, el fundamento del vínculo personal que provoca el surgimiento del conocimiento y del amor. Es decir, cuando se dice “te amo” se está diciendo, estoy amando tu narración, el “quien” que se me está revelando.

Así entonces, la narración de la vida biográfica implicará un “(...) conocimiento narrativo que permite experimentar como una forma de comprensión habitual la vivencia personal de la inclusión de sentido que, para el lector o autor, no queda en el texto sino en su propia vida ya transformada. El conocimiento narrativo bien podría decirse que es la Experiencia de las experiencias”.²⁰ Pudiéndose situar como un eje transversal de todo proceso formativo que se entiende como un acontecimiento narrable.

Muy importante aquí es considerar el aporte de las formas de experiencias narrativas, como herramientas pedagógicas así lo expresa Marías en la educación sentimental:

Es evidente el enorme alcance que en ello tiene la ficción: poesía, teatro, narración, cine; y no menos la conversación. Junto a las vivencias y experiencias reales, las virtuales que se reciben del otro – del

17 *Ibíd.*, p. 205.

18 Marías, J., *Una vida presente, Memorias*. Vol. III, Madrid: Alianza editorial, 1998, p. 367.

19 Marías, J., *Mapa del mundo personal*, O. c., p. 24.

20 *Ibíd.*, p. 123.

prójimo presente con quien se conversa o del creador, tal vez muerto desde hace siglos- son el gran instrumento de dilatación e intensificación de la vida.²¹

Entiéndase por intensificación de la vida, la vitalidad de la formación personal “cuya medición tiene que hacerse con un criterio biográfico y no meramente biológico”.²² Cobrando sentido entender a la educación “como cultivo e incremento de la espontaneidad (...) que se nutre de experiencias, imaginaciones, ensayos, exploraciones de lo desconocido”.²³

IV. FUTURIZO

La temática del tiempo es uno de los grandes cuestionamientos para Julián Marías, pero es necesario afinar que la perspectiva desde la cual abordará dicho tema es la biográfica, “el tiempo consume y acaba nuestra vida, ¿no es más verdad aún que nuestra vida es temporal, que vivir más es vivir más tiempo, que la vida se hace, no ya en el tiempo, sino de tiempo, que éste es la sustancia con la cual se teje su trama?”.²⁴

Por ello, lo futurizo será un dinamismo de la vida biográfica, es decir que “está orientada o proyectada hacia el futuro, es anticipación de sí misma, por tanto, imaginación más o menos rica y detallada de algo que no existe pero que se ve como porvenir”.²⁵

Pero ¿qué es el futuro? “El futuro, por su parte, es una realidad que no es todavía, que por eso mismo no se tiene, pero con la cual hay que hacer la vida: por eso se vive a crédito, contando con el futuro que se posee anticipándolo en forma de creencia”.²⁶ Y se convierte en futurizo cuando el sujeto de su actuar es el “yo ejecutivo” que es “pura presencialidad y actualidad, pero su realidad consiste en proyectarse vectorialmente hacia el futuro; yo no soy futuro, sino presente y actual o actuante, por tanto, futurizo”.²⁷ En realidad lo que existe realmente es el presente, las proyecciones a futuro que acompañan mi actualidad, parten de un pasado plasmado y un futuro deseado, esto es el presente futurizo.

Este porvenir o vida futuriza es propio de las personas, sean conocidas o no, es decir, que se puede prever que se conocerá a alguien, cuando decimos “quiero conocer al amor de mi vida”, es un alguien que aún no conozco, pero que en un futuro deseo conocer, o también puede proyectarse en alguien conocido, pero en condiciones o circunstancias distintas, como cuando pensamos ¿cómo serán mis hijos cuando sean mayores? Ahora bien, estas orientaciones hacia el futuro también tienen algunas variaciones según la edad de la persona²⁸, por ejemplo los niños o adolescentes, suelen ser más fu-

21 Marías, J., *Educación sentimental*, O. c., p. 19.

22 *Ibíd.*, p. 15.

23 *Ibíd.*, p. 19.

24 Marías, J., *Introducción a la filosofía*, Alianza editorial, Madrid, p. 109.

25 Marías, J., *Mapa del mundo personal*, O. c., p. 17.

26 *Ibíd.*, p. 181.

27 *Ibíd.*

28 En Antropología metafísica, desarrolla ampliamente el carácter principal del tiempo en cuanto a la edad como forma de la estructura empírica. Marías, J., *Antropología metafísica*, O.c., pp. 251-252.

turizos en su manifestación constante de “querer ser grandes” o “querer ser independientes”, en los adultos parece que ya no se es tan futurizo, más que en proyectos a largo plazo, y en los ancianos vuelve a ser constante lo futurizo a corto plazo porque cada momento de su vida puede ser el último, es decir, que ven el futuro una muerte cercana.

Por lo anteriormente planteado podemos entender que la condición futuriza “afecta a la propia persona: al proyectarme, me imagino no solamente con la inseguridad de si seguiré viviendo en el plazo de mi imaginación”²⁹, y esto es lo que de algún modo le da cierta incertidumbre a la existencia personal, pero a su vez la motiva a la realización y valoración de cada uno de los acontecimientos que se van dando junto con otras personas. Aquí conecta lo futurizo con lo dramático de la existencia, es decir con la certeza de que la vida de la persona tiene un fin, porque tanto en la pregunta ¿quién soy yo? y ¿qué será de mi vida? Encuentro el drama de mi acontecer en presente, pero futurizo.

Podemos concluir que “mi realidad está constituida por esa condición futuriza como integrante intrínseco”³⁰ y por lo tanto, la posibilidad de constituirme como alguien está dentro de mi realidad plasmada en los acontecimientos que voy interpretando y que a su vez son “(...) condición inexorable de su posibilidad; no se puede vivir sin imaginación, anticipación del quién que se pretende ser”.³¹

Así la construcción del proyecto biográfico es quien mantiene actual la alerta a la pregunta por la identidad ¿quién soy? y la proyecta al futuro: ¿quién quiero ser o cómo quiero seguir siendo?, expresándolo de modo gráfico diríamos que el pintor *con* la pintura damos forma a un espacio, con la narrativa biográfica damos forma, en el transcurrir del tiempo, a nuestra identidad.³²

Ejemplo de ello es el descubrimiento de la vocación como un trabajo del carácter futurizo personal, porque la persona es quien se autodetermina en lo que quiere ser y esta autodeterminación no se podría constituir sin el carácter futurizo.

Lo mismo pasa cuando amamos, también lo hacemos futurizamente porque en el presente se recoge el pasado y en el mismo presente se prolonga a la eternidad la experiencia del amor, porque amas para siempre, a pesar de que mañana esté la posibilidad de dejar de amar.

V. CONCLUSIÓN

En la vida biografía de cada hombre o mujer se dan hechos singulares que manifiestan los elementos propios de la estructura de la persona, de ahí que resulte de capital importancia dentro de la llamada “dimensión biográfica de la educación”, encontrarnos que: “(...) las narraciones biográficas constituyen un marco básico para comprender nuestro mundo, nuestra experiencia y, finalmente, a nosotros

29 Marías, J., *Mapa del mundo personal*, O. c., p. 18.

30 *Ibíd.*

31 Marías, J., *Educación sentimental*, O. c., p. 18.

32 Cfr., Gil, Cantero F., “Educación y narrativa: la práctica de la autobiografía en la educación”, en *Teoría de la educación*, No. 9, Universidad de Salamanca, 1997, p. 123.

mismos proporcionando así un principio para comprender el significado de nuestra vida diaria. Esos significados nos sirven para imaginarnos a nosotros mismos en las personas que llegamos a ser”.³³

Si retomamos el sentido clásico de la educación como sacar lo mejor de la persona, es decir sacar lo personal de la persona, entonces se recuperará lo más personal y humano de la educación.

Si no se enseña una antropología a partir de la experiencia del mundo personal construido a través de la vida biográfica, se corre el riesgo de que el hombre tienda a cosificarse, adoptando una actitud pasiva alienante “que suele ser la renuncia a lo propiamente personal”, es decir, se vive una vida sin la dignidad del “quien”, y se rebaja a una existencia del “que”, esto es lo que ocasiona la despersonalización.

Por lo tanto, la educación que evita ser despersonalizada, deberá adentrarse al mundo de la narración literaria y cinematográfica, la persona es narración de acontecimientos personales que responden a la pregunta ¿Quién soy yo?, que encuentra eco en narraciones ficticias, en historias contadas, que son espejo de mi propia narración, porque construyen mi proyecto de vida biográfica, además avivan los impulsos, los deseos, la imaginación, cultivan el gusto, abren el campo de las experiencias, las imaginaciones, la exploración de lo desconocido.

Al respecto Adela Cortina homenajeando a Julián Marías por el centenario de su nacimiento y su proyecto de Educación sentimental dice: “El mundo humano es el de la interpretación y el de la proyección creativa de la propia vida; somos historia, pero también contadores de historias, de nuestra propia historia, convivida con los demás en el mundo del sentido”.³⁴ Justamente así es como conocemos y nos conocemos, pero también como nos damos a conocer con los demás e interactuamos con el mundo. Por eso: “los seres humanos sabemos acerca de nosotros mismos más a través de cuentos que de cuentas, más a través de metáforas que de conceptos, más a través de leyendas que de informes”.³⁵

La ausencia de una educación que nos niegue el conocimiento personal e integral o sus posibles deficiencias puede producir un empobrecimiento radical de nuestra vida y podría causar la pérdida de la ilusión que nos permite encontrarnos con lo mejor de nosotros mismos, con lo que nos constituye como personas.

³³ *Ibíd.*, p. 5.

³⁴ Cortina, A., “Naturaleza y cultura: el valor educativo de la narración”, en *Cuenta y razón*, FUNDES, Madrid, No. 30, primavera, 2017, p. 62.

³⁵ *Ibíd.*

7. La bondad de la mujer en el pensamiento de Emmanuel Levinas

María Elizabeth Aquino Rápalo
UPAEP

I. RESUMEN

Desde el punto de vista de la fenomenología, Emmanuel Levinas es uno de los grandes referentes cuando se habla del problema de la alteridad. Sin embargo, dentro de la riqueza del pensamiento de Levinas, no sólo está la fenomenología husserliana, sino que subyace la lengua hebrea, el estudio de la Torá y el Talmúd como herramientas filosóficas que nuestro autor utiliza para reflexionar e ir más allá de “Dicho” en tradición occidental. Es así que bajo esta perspectiva el presente escrito busca mostrar el enfoque confesional de la Epifanía y responsabilidad por el Otro dentro de los siguientes puntos: el análisis de la creación, la bondad que ésta alberga y la bondad de la creación de la mujer

Palabras clave: Creación, bondad, mujer, Talmúd, hebreo.

ABSTRACT

From the point of view of phenomenology, Emmanuel Levinas is one of the great referents when discussing the problem of alterity. However, within the wealth of Levinas's thought, not only is Husserlian phenomenology, but the Hebrew language, the study of the Torah and the Talmud as philosophical tools that our author uses to reflect and go beyond “said” in Western tradition. It is thus that under this perspective the present paper seeks to show the confessional approach of the Epiphany and responsibility for the Other within the following points: the analysis of creation, the goodness that it shelters and the goodness of the creation of the woman

Keywords: Creation, kindness, woman, Talmud, Hebrew.

II. INTRODUCCIÓN

Emmanuel Levinas es conocido dentro del ámbito filosófico por sus reflexiones fenomenológicas entorno al problema de la alteridad. No obstante, el pensamiento del lituano-francés tiene vertientes

más allá de la fenomenología, una de ellas está en el judaísmo, el cual no sólo es influencia dentro de su pensamiento sino, también, una propuesta de reflexión que muestra al pensamiento un horizonte de sentido distinto al ya conocido por la tradición Occidental.

A lo largo del presente trabajo se pretende mostrar –*grosso modo*– una simbiosis del pensamiento hebreo y el pensamiento fenomenológico en Levinas. Puesto que tanto en escritos confesionales como filosóficos Levinas reflexiona en torno al Otro. No obstante y aunque dichas reflexiones se diferencian en su carácter confesional y secular no se pierde de vista que el problema central es de carácter racional y que en base a ello es menester mostrar al pensamiento, sea del creyente o el no creyente, la ocupación y preocupación por el Otro. Así pues, en las reflexiones que se presentan, veremos a Levinas como un pensador judío, es decir, a un pensador que reflexiona en lengua hebrea y en base al libro sagrado. Con ello no sólo se muestra otra perspectiva del filósofo de Kaunas, sino la influencia del judaísmo en su pensamiento filosófico y viceversa.

La bondad de la creación de la mujer, como se verá, alberga la responsabilidad originaria del hombre, no sólo la distinción sexual; además se muestra que en el primer encuentro cara a cara está lo que filosóficamente será la epifanía del rostro del Otro y su responsabilidad anterior a toda responsabilidad.

Es así que el escrito intenta ir por partes, desde cómo entiende un judío la creación, hasta cómo la presencia de la mujer hace de la creación y del hombre un lugar más humano, pues la presencia femenina revela que no se trata sólo de existir en el mundo, sino de habitarlo; y con respecto al hombre, no se trata sólo de cohabitar sino de fraternizar y ser responsable de una responsabilidad anterior ya prevista por Dios.

III. LA CREACIÓN: UNA APROXIMACIÓN DESDE EL PENSAMIENTO HEBREO

De acuerdo con Catherine Chalier¹, para un judío pensar en la creación es meditar en el primer versículo del primer relato de la creación: “Al principio creo Dios los cielos y la tierra” (Gen 1, 1). Pero pensar en la cuestión del *principio* no es, precisamente, explicar o responder el porqué de una creación *Ex nihilo*. Hablar del principio es afrontar un secreto que da sentido a toda la vida, a saber: la relación ética basada en la responsabilidad.

Esta responsabilidad infinita es analizada por Emmanuel Levinas partiendo de la separación entre criatura y Creador. De acuerdo con el autor: “Constituye una inmensa gloria para el Creador haber puesto en pie un ser que lo afirma después de haberlo puesto en duda y negado en lo prestigios del mito y del entusiasmo; es una inmensa gloria para Dios haber creado un ser capaz de buscarlo o de oírlo desde lejos, a partir de la separación, a partir del ateísmo”². Esto quiere decir que: “El verbo “crear”, *bará*, significa dar el ser a una existencia fuera de sí, poner una realidad nueva y distinta. Una realidad que no se sostiene en absoluto en una relación de necesidad ni de dependencia respecto a

1 Cfr. Chalier, C., *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004. p. 30

2 Cf. Levinas, E., *Difícil Libertad*, Madrid, Caparrós editores, 2004. p. 34

su Creador [...]”.³ La creación –incluido el hombre– es una realidad tal que no mantiene ningún tipo de dependencia con su Creador ni por necesidad o carencia⁴, una vez creado el universo ha sido otorgado al hombre para su resguardo y distribución.

Ahora bien, la creación, tal y como la quiere plantear Levinas, no puede entenderse como emanación, procedencia o participación, pues una teoría de esta naturaleza implicaría un Dios limitado que necesita crear un ser incompleto que sólo llega a plenitud cuando vuelve a Él. Por lo que cabe preguntarse, entonces: ¿cómo se da la relación entre Creador y criatura? El vínculo entre ellos será a través de una palabra que no impone ningún tipo de necesidad. Continuando con el relato de la creación nos topamos con *la palabra creadora* “y Dios dijo” (*va yomer Elohim*). Esta palabra creadora es, en sí misma, bastante reveladora, pues no nos dice nada de la esencia de Dios, pero sí hace que se manifieste únicamente como palabra que ordena la creación. Así, el Dios bíblico, no entra en contacto con la creación, pero su acción sí está presente, a través del mandato.

Más adelante en un tercer momento del relato de la creación encontramos otra manifestación de Dios, mas ahora, como espectador complacido⁵ (*va yeré*) “Y vio Dios que era bueno”. La complacencia de Dios ante la creación expresa que en ésta no hace falta nada para la criatura, ni siquiera Dios mismo. No obstante, esto no significa que la creación esté sostenida de manera misteriosa por Dios, pero tampoco significa que el universo está dejado al azar, sino que en él actúa una intención cuyo secreto no pretende penetrar jamás.

Por tanto, ambos aspectos –la palabra creadora y la contemplación de Dios– son importantes no sólo porque la palabra es la que da el ser a la existencia sino porque en conjunto con la contemplación aparece la aprobación de la bondad (*tov*) en la creación. Vemos, pues, que la creación es una realidad que se mantiene en el Ser renovada día a día, como lo dice la liturgia judía: “Dios renueva día a día la obra del principio”.

Por tanto, Dios, según Levinas es: “Un infinito que no se cierra circularmente sobre sí mismo sino que se retira de la extensión ontológica para dejar sitio a un ser separado, existe divinamente. Inaugura, por encima de la totalidad, una sociedad”.⁶ Esto es la esencia de lo que Levinas señala como separación y su sentido positivo; lo cual, permite la relación de uno con el Otro sin que la multiplicidad sea la degradación de lo Uno y con dicha relación rescata la creación.⁷

3 *Ibidem*

4 La falta de necesidad y carencia es importante dentro del pensamiento filosófico-talmúdico de Levinas, porque tiene que ver con todo aquello que se pueda *gozar de*. Es decir, del mundo en el que está inmerso el hombre. La creación es tan perfecta que está ya “diseñada” para cubrir y deleitar las necesidades humanas, tales como: hambre, sed, frío, calor, etc. Por tanto, si existe un hombre que tiene hambre, no es correcto cuestionar a Dios o su presencia, sino más bien hay que preguntar: ¿Dónde está el hombre cuando su prójimo tiene hambre?, pues, éste –el hombre– es custodio y responsable de sostener y distribuir la vida en la creación. La mala distribución de los bienes dados por Dios en el acto creador es y será siempre responsabilidad del hombre.

5 El verbo contemplar es un verbo transitivo, es decir, que requiere de uno o más complementos directos. En este caso el acto de contemplar lo ejecuta Dios y el complemento directo es “a la creación”. Esto es interesante porque todo verbo transitivo exige que el agente o sujeto de la acción esté “fuera” –por así decirlo– para poder llevar a cabo la acción en el complemento directo.

6 Cf. Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 2012. P. 111

7 Cfr. *Ibidem*

No obstante, cabe preguntarse: ¿Qué es el rescate? Aquí aparece el vínculo que hace Levinas entre el tiempo y la creación. En este vínculo Levinas pone el acento en la novedad, la impresión y la sorpresa, que le son inherentes al tiempo. El devenir, según Levinas, no es una degradación de la eternidad mediante la cual llegamos a contemplar el Uno inalcanzable, sino que, el tiempo, al formar parte de la creación: es una criatura. Es decir, se trata de una realidad considerada buena por su Creador; esto significa, por una parte, que tiene un fin inevitable y siempre prematuro y, por otra, que es una realidad fecunda y sorpresiva en el acontecimiento.⁸

Más aún, el acontecimiento histórico del tiempo, como criatura, da paso a la experiencia de la alteridad; donde el tiempo es pensado como un constante “Decir”⁹ que sorprende al hombre porque le permite librarse de un tiempo cronológico y uniforme, para responder a la llamada de la alteridad, con la que se da la renovación. Es decir, la renovación constante de la creación se da en el pasado inmemorial, pues el paso al tiempo del Otro irrumpe en la continuidad de la vida, interrumpiendo su goce del mundo en solitario y haciéndolo consiente de su responsabilidad. Esto quiere decir que el Adán –el hombre bíblico– no estará solo.

IV. LA CREACIÓN DE LA MUJER

En la lección titulada *Y Dios creo a la mujer* Levinas comenta el texto talmúdico *Bejarot* (61ª). Allí comienza explicando lo humano y, a partir de ello, expone cómo lo humano conduce inevitablemente a hablar de lo masculino y lo femenino.

Partamos de lo siguiente: dentro del relato de la creación, uno de los actos creadores *Ex nihilo* es el del humano.¹⁰ De acuerdo con Levinas: “Dos actos distintos de creación eran necesarios para Adán –uno para el hombre *en* Adán, el segundo *para* la mujer, afirma un texto rabínico– ”¹¹ es decir, crear un humano se trata de crear dos criaturas en una. Lo humano, pues, antecede a la diferencia sexual. Este primer humano está obligado a obedecer, pues ha sido tomado entre su Creador. Es decir, se encuentra en una disyuntiva entre el cumplimiento de la Ley dada por su Creador y los deseos de una criatura que *goza de...* y que se siente incapaz de someterse a dicha Ley. Lo que significa que su existencia es dramática, en otras palabras, lo verdaderamente humano no se ser libre, sino obedecer.

En este punto cabe preguntarse: ¿Cómo es que el humano se da cuenta de esta condición? Levinas señala que los doctores del Talmud utilizan el salmo 139, particularmente los versículos cinco¹² y

8 Por ejemplo, tomando como base la propuesta filosófica del tiempo que tiene Levinas, en la hipóstasis del presente, que es el instante, la creación –la existencia– se renueva y vuelve a comenzar: “El presente parte de sí mismo o, mejor dicho, es la salida de sí mismo. Implica un desgarramiento en la trama infinita –sin comienzo ni fin– del existir. El presente desgarrar y renueva: comienza [...]”. (Cf. Levinas, E., *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993. P. 89)

9 Cfr. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 2003. P. 86-87

10 Utilizaré el término neutro *humano* para referirme al primer hombre, del cual, no ha salido la mujer. Será a partir de que señale esta distinción que empezaré a usar los términos masculino y femenino, que desde mi perspectiva, expresan mejor las diferencias específicas entre uno y otro.

11 Cf. Levinas, E., *Difficile Libertad*, Madrid, Caparrós Editores, 2004. p. 58. [Las cursivas son mías]

12 “Me aprietas por detrás y por delante y tienes puesta sobre mí tu mano... ¿a dónde iré yo lejos de tu espíritu... a dónde de tu rostro podré huir?... si hasta los cielos subo, allí estás Tú, si hago mi morada en la morada de los muertos, allí te encuentras. Si tomo alas de la aurora, si voy a parar al confín del mar, también allí tu mano me conduce” Salmo 139, 5.

once¹³, para explicar, por una parte, el asedio de Dios y por otra, los dos rostros en el primer humano. El salmo resalta que el humano es consiente y agradecido de que Dios lo ha creado y que, por lo tanto, le conoce profunda y exhaustivamente, o sea, no hay capacidad de *recogimiento* en él. El hecho de que todo permanezca abierto ante Dios, aún no aclara, el por qué la creación de la mujer. Sin embargo, es precisamente este carácter de apertura lo que esclarece los dos actos creadores de Dios: El humano, el que fue creado *Ex nihilo*, tiene, como ya se dijo, dos rostros. Si es consciente de la mirada y el asedio divino es porque: “Con sólo un rostro yo tengo un occipucio donde se acumulan mis segundas intenciones y mis reservas mentales. Refugio donde se puede guarecer todo mi pensamiento. Y he aquí, ¡en lugar de un occipucio un segundo rostro!”¹⁴ Esto quiere decir que el humano que brotó del primer acto creador era un andrógino; no obstante, este segundo rostro todavía no se trata de la mujer, del rostro *femenino*.¹⁵

El otro rostro, es más bien una prolongación del primero, que hace que el humano esté en un estado de vigilia constante que le obliga a portar y soportar la responsabilidad puesto que *hay* otro rostro: “Es preciso esta cabeza de dos rostros. Cabeza humana, singular en su unidad sin síntesis y sin sincronía, donde se inscribe mi responsabilidad”.¹⁶ Sin embargo, la cuestión sigue, en qué momento el humano deviene en dos. Anteriormente se habló de la complacencia de Dios ante su creación con la frase “Y vio Dios que era bueno”; el vocablo “bien” (*tov*) pasa en el segundo relato de la creación a calificar la soledad del humano. De acuerdo con Chaliel¹⁷ los doctores del Talmud señalan que Dios utilizó diez verbos para crear el universo, entre ellos está la palabra “bien” (*tov*) con la que Dios expresa su satisfacción ante la multiplicidad creada. Sin embargo, en el relato de la creación del hombre y la mujer, el término “bien” (*tov*) adquiere un carácter de adjetivo calificativo –“bondad”– y sugiere toda la carga ética que al filósofo lituano francés, le interesa. En este punto lo que atrae no es sólo el uso de una palabra sino la creación de un nuevo género humano, a saber: el separado en femenino y masculino. La separación no es necesaria para el humano, pero su soledad tampoco es buena. Así lo humano se subdividen en dos géneros, mas no es el femenino a partir del masculino sino son dos a partir del humano. En este sentido la mujer no es accesoria al hombre sino su igual con la cual puede fraternizar.

No obstante, existe siempre una discusión en torno a saber de dónde salió la mujer. En las biblias que son traducción directa del griego¹⁸ se dice que salió de una costilla. Pero, la riqueza del hebreo ha ge-

13 “Si yo digo: que al menos la tiniebla me envuelva, que luz del día se cambie en noche para mí, las mismas tinieblas no son oscuras para ti, la noche luminosa como el día, la oscuridad es claridad para ti. Pues eres tú quien has formado mis riñones, quien me ha colocado en el seno de mi madre, te doy gracias por haberme distinguido tan maravillosamente”. Salmo 139, 11

14 Cf. Levinas, E., *De lo sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras ediciones, 1997. P. 132

15 La feminidad según lo que señala Levinas en *Diffícil Libertad* es un atributo. Ya que la mujer, según el judaísmo, no tiene otro destino más que ser humano. (Cfr. Levinas, E.: *Diffícil Libertad*, Madrid, Caparrós Editores, 2004. P. 57). Estudios como el de Marta Palacio sostienen que Levinas, tiene tres tiempos para hablar de la mujer. Las primeras aproximaciones las podemos encontrar en *De la existencia al Existente* y en *El tiempo y el Otro*. No obstante, estos tres tiempos, parten del hablar del Otro, la mujer y finalmente lo femenino, hasta nuevamente volver al Otro (Cfr. Palacio, M.: *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba) Personalmente, considero que dicha distinción tiene sentido una vez que se contraponen los textos confesionales con los textos filosóficos, puesto que hablar de la relación ética sólo en términos de masculino y femenino hubiera limitado la propuesta ética del filósofo.

16 Cf. Levinas, E., *De lo sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras ediciones, 1997, p. 133

17 Cfr. Chaliel, C., *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004, p. 43

18 Para Levinas, la que la traducción de la Torá a la griega encierra el mensaje divino en una lengua que desmistifica y desmitifica (Cfr. Levinas, E., *A l'heure des nations*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, p. 64-65)

nerado también ciertos desacuerdos y Levinas lo señala en su lección, pues bien se puede decir que Eva salió de una costilla, de la cola o del apéndice. Sin embargo, Levinas es claro para hablar de esto y salvaguardar la dignidad original de la mujer. *Él sostiene que salió de un costado*. Con ello la discusión del por qué se utilizan dos *Yod* en la creación de la mujer queda mejor esclarecida.

Como ya se dijo anteriormente, para nuestro autor, el humano original era un andrógino. Mas no un andrógino como el que está presente en el *Banquete*¹⁹ de Platón, aunque Levinas afirma la influencia de Platón en los doctores²⁰, no coincide en que la separación del hombre y la mujer se haya dado por castigo o porque la naturaleza de lo humano sea demasiado perfecta y sea necesario degradarla. Se trata de: “Las dos caras del Adán primitivo *miran desde el comienzo* para el lado hacia el que permanecerán vueltos para siempre. Son desde el inicio, dos rostros”.²¹

Lo interesante de la separación de los rostros en masculino y femenino, radica en la nueva existencia separada, la cual no es degradación de la unidad, sino que a partir de que durante un tiempo hubiera igualdad en la creatura surge una diferencia que no compromete su equidad. La mujer sale del costado del hombre y aparece después en la creación, lo que nos indica, sí, una preeminencia temporal del hombre. No obstante, ello no es una preeminencia negativa, nos remite a la responsabilidad anterior que estaba en lo humano cuando reconocía que *hay (ll y a)* otro rostro del cual es responsable: “La mujer ha sido detraída del hombre, pero llegó después de él: *La misma feminidad de la mujer está es este inicial después, en este más tarde*”.²²

Así pues, el tiempo, del cual decíamos que nos permite atender al llamado de la alteridad, está presente en la separación y primer encuentro entre lo femenino y lo masculino. El humano se encontraba en un estado de existencia neutra, pero consiente de que *hay (ll y a)* otro rostro. Una vez que Dios, en un segundo acto creador, saca la mujer que está en Adán, surgen dos existentes personales, absolutamente separados uno de otro, que se destacan, individualmente, de una realidad unificada. Así pues, la mujer y su aparición posterior en la creación, generan en el hombre tres ideas: la noción de pasado inmemorial, la trascendencia del rostro del otro y finalmente la responsabilidad anterior a toda responsabilidad.

El pasado, en el cual se encuentra la mujer, no está prefigurado en ningún tiempo o en ningún recuerdo; la novedad del pasado, una vez que aparece la mujer, se encuentra en que ella portará un contenido del que el hombre no podrá ser su polo constitutivo. Por tanto, el primer encuentro en el que Adán reconoce a Eva como “Carne de su carne y hueso de sus huesos” significa una identificación de la naturaleza y el destino de lo masculino y lo femenino y una subordinación de la vida sexual a la relación ética.

En la significación que porta el rostro femenino no hay una sumisión de la mujer al hombre hay más bien dicotomía, participación de lo masculino en lo femenino.

19 Cfr. Platón, *El banquete*, Madrid, Gredos, 189d- 191d

20 Cfr. Levinas, E., *Difícil Libertad*, Madrid, Caparrós Editores, 2004, p. 59

21 *Ibidem* [Las cursivas son mías]

22 Cf. Levinas, E., *De lo sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras ediciones, 1997, p. 141

Una vez comprendido que la mujer salió del costado de Adán, podemos entender por qué la biblia enseña que el Otro es una imagen del Eterno y nos invita a mirarlo, no en la apertura del Ser, sino como lo que es, como *Imago Dei*. La alteridad, en este caso concreto, lo femenino, a partir de este primer encuentro, no es un elemento más de mi horizonte de sentido, sino que es la huella de Dios que el hombre descubre en ella. De este modo lo lanza o remite a la *Eliedad*. El primer “cara a cara” entre hombre y mujer prefiguran ya a ese Dios que viene a la idea.²³

V. LA BONDAD DE LA MUJER

El calificativo bueno para la aparición de lo femenino parte de dos aspectos, que desde un punto de vista personal, son correlativos: el primero es el recogimiento y el segundo es la dulzura de lo íntimo. Ambos mostrarán la diferencia entre lo femenino y lo masculino y el por qué los dos rostros del andrógino miraban cada uno al lado en el que permanecerá siempre. Levinas, tanto en textos confesionales como: *Y Dios creo a la mujer* y *El judaísmo y lo femenino*, en incluso en texto filosóficos, resalta el recogimiento y la dulzura de lo femenino.

El recogimiento femenino no consiste en una actitud de aislamiento frente a lo masculino. El humano, surgió del desierto y vivió y gozó de los alimentos terrestres durante un tiempo; no obstante, la tierra le impone resistencia y su dominio no es de los alcances que él desearía y “Para que el desenraizamiento inevitable del pensamiento que domina el mundo se avenga a reposarse – *a retornar a sí*, a su casa– es necesario que en la geometría de los espacios infinitos y fríos penetre la extraña debilidad de *la dulzura*. Su nombre es mujer”.²⁴ El retorno a sí o el recogimiento tienen que ver con la aparición del *lugar o morada*, como la llama Levinas, en el espacio. Por tanto, lo masculino es dispersión, pues es aquel que tiene trigo para comer y lino para vestirse, pero lo femenino es retrotracción de lo que está simplemente dado: el trigo y el lino, ella lo convierte en pan y en vestido. La mujer hace del mundo un lugar para habitar, pues lo llena de humanidad con dulzura.

Una característica que hoy en día está echada a menos, como es el pudor femenino, para Levinas, es garantía de la inviolabilidad que ella encierra como misterio, como trascendencia, pues el pudor es la expresión del recogimiento femenino su función ontológica es “que no conquista” el mundo, lo cual, no quiere decir que es sirvienta del hombre sino que, en su participación dicotómica, él conquista y ella habita. Esto es importante porque nos remite al hecho de la aparición posterior de la mujer, según Levinas, esto sucedió así porque hombre y mujer no puede ser iguales, pues generarían una guerra.²⁵ Así, el primer encuentro con el rostro del Otro es el encuentro con el rostro femenino, o sea, es el primer encuentro con la trascendencia, que porta, no sólo el mandato divino “No matarás”, sino que, gracias al recogimiento y la dulzura de lo íntimo, que alberga el rostro femenino, el hombre adquiere una orientación vivificadora en su existencia, pues: “sin la mujer, el hombre no conocería el bien”.²⁶ Pero este conocimiento del bien, no sólo se limita a que por la aparición de la mujer, el hom-

23 Levinas, E., *De Dios que viene a la Idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2001, p.106

24 Cf. Levinas, E., *Difícil Libertad*, Madrid, Caparrós Editores, 2004, p. 56 [las comillas son mías]

25 Cfr. Levinas, E., *De lo sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras ediciones, 1997, p. 141

26 Cf. Levinas, E., *Difícil Libertad*, Madrid, Caparrós Editores, 2004, p. 57

bre inmediatamente intuye qué es el bien. Como se dijo anteriormente, lo femenino otorga una orientación vivificadora y dicha orientación tiene la función de consejera y, en esta misma función, está un recordatorio de Dios, a saber: que la mujer no es propiedad del hombre, ella es también “persona humana”. Levinas cita el siguiente fragmento del Talmúd: “Rabí Yojanán ha dicho: Detrás de un león y no detrás de una mujer; detrás de una mujer y no detrás de un ídolatra; detrás de un ídolatra y no en la parte de atrás de una Sinagoga mientras la comunidad ora”.

Lo que nos interesa de este fragmento es ese “Detrás de un león y no detrás de una mujer” ¿Qué acaso es más seguro caminar detrás de una bestia que detrás de una mujer? Levinas no lo explica así, sino más bien en la jerarquía de los peligros: “Caminar detrás del león: vivir la vida, lucha y ambición [...] Caminar de tras de la mujer, escoger la dulzura de lo íntimo”.²⁷ Aunque aparentemente caminar detrás de la mujer, dentro de la cultura hebrea, es un acto que no va con el hombre. No obstante, hay casos tales como el del profeta Eliseo en el que *seguía* a la sunamita; este seguir, según nuestro autor tiene que ver con un aspecto de superioridad femenina en la que ella es capaz de dar consejo y dirección.²⁸ Una historia que demuestra esta teoría y que corrobora ontológicamente a la mujer, es la historia de Abraham y Sara: “A Saray [mi princesa], tu mujer no la llamarás más con el nombre de Saray, sino que su nombre será Sara [princesa]” (Gn 17, 15) y más adelante en el pasaje del Génesis 21, 12 Dios le manda a Abraham hacer todo lo que le dice Sara, en otras palabras, el seguimiento no es textualmente caminar detrás de ella, sino seguir su consejo, pues ella en su “no conquista” le muestra al hombre el otro lado del rostro, le humaniza.

VI. CONCLUSIÓN

La creación de la mujer es buena no porque saque al hombre de su aislamiento, sino porque le revela su humanidad. Toda la filosofía que nace del amor, para Emmanuel Levinas, tiene su raíz en la fuente hebrea. En la riqueza de un lenguaje que le permitió hacer fenomenología a partir del estudio de la Torá.

Finalmente, vemos que entre las muchas particularidades del pensamiento del lituano francés podemos señalar su afán por evitar encerrar en sí Mismo al Otro, incluso en su pensamiento talmúdico, ya que, como vimos, se trata de una vivencia y una interpretación distinta de la palabra divina.

Como judío talmúdico, Levinas apuesta por una Torá Oral (*Midrásh*) y por una hermenéutica dialógica que desentrañe el sentido divino que no está en la inmediatez de la intuición, o sea, que se mantenga en el “Decir” con la finalidad de hacer efectivo en el presente el mensaje divino, pues la lengua hebrea en la que está escrita la Torá alberga una constante interrogación.

Así pues, en el contexto de lo que acabamos de decir, la bondad de la mujer, a partir del pensamiento hebreo, está en el modo de intencionar lo femenino en este primer encuentro cara a cara. Ya no es de gozo, sino de responsabilidad; ya no se trata de Estar-en-el- mundo, sino es estar en cuestión.

27 Cf. Levinas, E., *De lo sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras ediciones, 1997, p. 144

28 *Ibid.* p. 141

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Levinas, E., *A l'heure des nations*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.
- ---, *De lo sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras ediciones, 1997.
- ---, *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.
- ---, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca. Sígueme. 2012
- ---, *De Dios que viene a la idea*. Madrid. Caparrós. 2001
- ---, *Difícil Libertad*, Madrid, Caparrós editores, 2004.
- ---, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca. Sígueme. 2003
- Chaliel, C., *La huella del infinito Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona. Herder. 2004
- Platón, *El banquete*, Madrid, Gredos.

VIII. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Levinas, E., *El humanismo de otro hombre*. México. Siglo XXI editores. 2009
- Chaliel, C., *Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Levinas*, *La Nuit surveillée*, coll. "Questions", 1982.
- Medina, J., *Decir en Griego. La novedad del Hebreo. Introducción a las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas*, Zaragoza, Riopiedras editores.
- Palacio, M., *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas: Un debate de género en trono a la alteridad femenina*. Córdoba. Editorial de la universidad católica de Córdoba. 2008
- Chanter, T., *Feminist interpretation of Emmanuel Levinas*. Pensilvania. The Pensilvania State University press. 2001.

8. El valor del sufrimiento desde la fenomenología moral de Max Scheler

Marisol Ramírez Patiño
Universidad Veracruzana

I. LA CONCEPCIÓN DECIMONÓNICA DEL DOLOR Y EL SUFRIMIENTO

Hacia la segunda mitad del siglo XIX la fe en el progreso humano estaba en su cenit. El portentoso avance científico y tecnológico asociado a un clima de estabilidad económica y prosperidad en casi todos los ámbitos, llevaron al hombre occidental a la prometeica certeza de que el dominio de la naturaleza por medio de la ciencia y la técnica lo encaminarían, en un porvenir no muy lejano, a la posesión absoluta de la felicidad: “¡Gloria al hombre en las alturas! porque el hombre es el señor de todas las cosas”¹, fue el grito eufórico de una sociedad embebida por el espíritu positivista que intentó desafiar a Dios al convertir la quimera del “cielo en la tierra” en un proyecto realizable.

Así, la instauración del reino del hombre exigió la puesta en marcha de uno de los sueños más acariciados desde tiempos ignotos, a saber, la consecución de un mundo en donde el sufrimiento material y moral hubiesen sido erradicados. Y un primer paso en ese sentido pareció darse en 1847, luego de la primera demostración pública exitosa de la anestesia realizada por William T.G. Morton al administrar éter inhalado a Gilbert Abbot en el *Massachussets General Hospital* de Boston. “¡Hemos vencido al dolor! Esta es una victoria gloriosa de ser anunciada [...]. Es la victoria del conocimiento sobre la ignorancia, del bien sobre el mal”.² Así lo anunció el periódico londinense *The People's Journal* ante el triunfo de la ciencia médica sobre el dolor humano. Aunque inicialmente una minoría conservadora se opuso a la eliminación artificial del dolor, pronto, este hallazgo fue acogido con singular júbilo: “En aquel momento de algarabía parecía que no sólo el dolor experimentado durante las intervenciones quirúrgicas, sino que todo tipo de dolor iba a rendirse ante el ingenio del hombre”.³

En efecto, como señala Thernstrom, una vez lograda la conquista del dolor físico se dio paso al sometimiento del dolor moral de la mano de la teoría de la evolución propuesta por Darwin (1809-1882),

1 Citado en Comellas, J. L., *El último cambio de siglo*, Ariel: Barcelona, 2000, pp. 84-85.

2 *London People's Journal*, 9 January, 1847. Citado en e Nuevo Arte Thor: Barcelona, , Rice, Nathan P., *Trials of a Public Benefactor*, Applewood Books: Massachusetts, 2010, p. 107.

3 Thernstrom, M., *Las crónicas del dolor* (Traducción de Cecilia Ceriani), Anagrama, Barcelona, 2012, p. 101.

la cual afianzó la idea del hombre como un ser natural y, dentro de la naturaleza, un animal sujeto a las mismas leyes que explican la aparición de gusanos, insectos, reptiles, aves o mamíferos. En este contexto, la existencia del dolor se convirtió en un fenómeno biológicamente explicable: “Se trata de una simple sensación mecánica, como una serie de señales predecibles originadas en las terminaciones nerviosas que eran enviadas al cerebro, el cual, a su vez, daba una respuesta dolorosa, pasiva y proporcionada”.⁴ De ahí que, intentar justificarlo más allá de las leyes de la vida orgánica, (p. ej. en nombre de nuestro perfeccionamiento moral) exhibiría, de acuerdo con Darwin, un egoísmo obsceno: “Nadie discute que existe mucho sufrimiento en el mundo. Algunos han intentado explicarlo con relación al hombre mediante la suposición de que esto mejoraría su moral. Pero el número de personas en todo el mundo no es nada comparado con todos los demás seres sensitivos, y estos muchas veces sufren considerablemente sin ninguna mejoría moral”.⁵

La aplicación de los principios darwinistas al análisis de la vida social, especialmente sus conceptos de lucha por la vida y selección natural terminaron por instaurar un nuevo marco interpretativo de la realidad del dolor, despojando de él todos sus antiguos significados, sobre todo, de su sempiterna unión con la religión. Empleando las palabras de Moscoso: “El dolor ya no se reivindica como signo de elección divina, sino que se interpreta como parte de la ley inexorable que rige el progreso histórico”.⁶ Baste como muestra lo dicho por Spencer —principal teórico del darwinismo social—, para quien todo sufrimiento y miseria humana no son otra cosa que el cumplimiento de la ley natural del más apto en aras del progreso hacia la mayor perfección y la más completa felicidad:

Todos esos males que nos afligen y que parecen a los ignorantes consecuencia clara de tal o cual causa removible, son el inevitable cortejo de la obra de adaptación que se está cumpliendo. La humanidad ha de someterse a las necesidades indispensables de su nueva posición, amoldarse a ellas y resistir lo mejor posible las desgracias que son su corolario. Hay que seguir el proceso y aceptar el sufrimiento [...]. El cambio lleva consigo una cantidad normal de sufrimiento que no puede ser reducida sin atentar a las leyes de la vida.⁷

Este modo de entender el dolor se mantendrá por inercia durante la llamada *Belle Époque* de principios del siglo XX. Una civilización medicalizada y tecnificada recibe la nueva centuria con la alegre convicción de haber conquistado el dolor, al convertirlo en un problema científico y una solución técnica, v. gr. lo que al respecto señaló el famoso cirujano francés René Leriche, para quien el dolor no era más que: “Un síntoma contingente, molesto, ruidoso, penoso, a menudo difícil de suprimir, pero que habitualmente no tiene gran valor, ni para el diagnóstico, ni para el pronóstico”.⁸ Así pues, en esta ecuación el hombre quedó reducido a una hipótesis secundaria y hasta desdeñable del fenómeno doloroso, a fin de que éste respondiera a técnicas concretas a su control o eliminación, privando con ello al sufrimiento de su significado personal intrínseco, situación que hoy como sociedad en su

4 *Ibíd.*, p. 21.

5 Darwin, Ch., *Recuerdos del desarrollo de mis ideas y carácter* (Traducción de Karim Stadlander), Ediciones de Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1983, p. 80.

6 Moscoso, J., *Historia cultural del dolor*, Taurus, México, 2011, p. 120.

7 Spencer, H., *El individuo contra el Estado* (Traducción de A. Gómez Pinilla), F. Sempere y Ca., Valencia, 1884, p. 140.

8 Leriche R., *Chirurgie de la douleur*, Masson: Paris, 1949, p. 27, citado en, Le Breton, D., *Antropología del dolor* (Traducción de Daniel Alcoba), Seix Barral, Barcelona, 1999, p. 16.

conjunto todavía padecemos. No obstante, esta euforia general contagiosa y la frivolidad de esa vida, superficial y vacía era irreal y se asentaba sobre unos pilares falsos. Como lo hace notar Precker: “En lo profundo graves problemas se iban gestando, minando los cimientos de una Europa que al final caería desplomada, como un castillo de naipes, en 1914”.⁹

II. MAX SCHELER Y EL PROBLEMA DEL SUFRIMIENTO

Este es, pues, el contexto que le toca vivir a Scheler y en el que se inserta y toma partido. La hecatombe desatada por la Gran Guerra puso de relieve la ineficacia de las ciencias positivas para dar solución a los problemas políticos y sociales derivados de la soterrada crisis espiritual y la degradación moral que ya se cernían sobre el viejo continente y cuyo resultado había sido la catástrofe que ahora era dable contemplar a todos:

Tras la euforia positivista, la crisis. La ciencia descubre sus propias limitaciones, la seguridad que antes parecía inamovible, la relatividad de los conocimientos con los que hasta ahora funcionaba. El mito del progreso imparable se derrumba. Los aparatos técnicos no aseguran la felicidad ni la paz. Estalla la Primera Guerra Mundial y junto con los quince millones de muertos también murió una manera de pensar. ¿Dónde queda la soberbia de un progreso indefinido del ser humano con sus propias fuerzas?¹⁰

No es de sorprender entonces que, ante tal adverso panorama, Max Scheler reflexionara acerca del sufrimiento humano. Aunada a su extraordinaria disposición y fuerza para la intuición de la realidad, característica que le permitió erigirse como el descubridor de “esencias materiales”, el de las “intuiciones puras de la afectividad”, el de la “jerarquía de valores inamovible”, y que resultó sumamente atractiva para otros tantos pensadores tales como Heidegger, Stein o Hartmann¹¹, se le suma otro factor que concierne a su estilo de pensamiento, a saber, su enorme compromiso e interés por los problemas inmediatos de su tiempo. Sobre esto Schmidinger sostiene que:

Sus escritos no sólo recogen temas que conciernen a toda persona que de algún modo de interese por su existencia, sino que además tocan una y otra vez las heridas sangrantes de la época. La Guerra Mundial, la desorientación general, la pérdida de lo religioso, la ‘subversión de los valores’ y el ‘sentido del sufrimiento’, son sólo algunos de estos problemas con los que tratan los seres humanos hoy como ayer.¹²

9 Preckler, A. M., *Historia del arte universal de los siglos XIX y XX*, Vol. 1, Editorial Complutense, Madrid, 2003, p. 378.

10 Fidalgo, J.M., *Educar a fondo: una mirada cristiana a la posmodernidad*, EUNSA, Navarra, 20015, p. 52.

11 Heidegger le dedicó unas palabras a Scheler, al enterarse de su repentina muerte, que muestra la peculiaridad de su filosofía: “Lo decisivo y lo característico de su pensamiento —nos dice— fue la totalidad del preguntar. Situado en medio de la totalidad del ente, tuvo un inusual olfato para todas las nuevas posibilidades y fuerzas que irrumpían. Poseía el impulso indomable de pensar e interpretar siempre de modo global”. Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica* (Traducción de Juan José García Norro), Síntesis: Madrid, 2007, p. 62. E. Stein, por su parte, comentó que el estilo de Scheler “tenía algo de deslumbrador y seductor”. Cfr. Stein E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie: und weitere autobiographische Beiträge* (ESGA, Bd. 1), Freiburg im Breigau: Herder, p. 159. Por último, N. Hartmann —en palabras de A. Schutz— explica que la filosofía de Scheler surgió de la plenitud de la vida, misma a la que nunca pretendió visualizar desde una perspectiva artificialmente unificada tal y como la construcción de un sistema filosófico parecía ofrecer: “En lugar de ello, tomo cada problema que se le presentaba en su dinámica particular, analizando con su propia lógica, revelando sus implicaciones específicas y siguiendo todas estas particularidades a su origen”. Schutz, A., *Collected Papers, Vol. III. Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p. 134 (La traducción es nuestra).

12 AA. VV., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vol. III* (Traducción del alemán coordinada por I. Murillo),

Así las cosas, Scheler, consciente de que el futuro no depende de los proyectos utópicos promovidos por las ciencias positivas, sino en el redescubrimiento de las fuentes interiores que dan un sentido al sufrir humano y que ninguna técnica ni organización podrán suprimir, escribe en 1916 un breve, aunque sustancial escrito sobre el sufrimiento y el dolor titulado *El sentido del sufrimiento (Vom Sinn des Leides)*, el cual fue publicado por primera vez en 1916 —aunque los primeros borradores datan de 1912— como parte de su obra *Guerra y construcción (Krieg und Aufbau)*. Más tarde, Scheler lo amplió y reeditó en *Moralia*, el primero de cuatro volúmenes que el filósofo planeaba reunir bajo una obra general titulada *Escritos sobre sociología y teoría de la concepción del mundo (Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre)*, siendo éste precisamente (su opúsculo sobre el sentido del sufrimiento), a decir del propio autor, la parte más importante de toda la referida obra. Para 1927, Scheler tenía la intención de ampliar más aún y en diversas direcciones el contenido de la obra; sin embargo, su repentina muerte le impidió llevar a cabo tal proyecto. Con todo lo anterior, podemos pensar que, si bien a primera vista, la cuestión acerca del sufrimiento presenta el aspecto, al menos sólo en la superficie, de haber sido tratado brevemente por Scheler, lo cierto es que lo tuvo presente durante prácticamente toda su vida. Así también lo considera Sánchez-Migallón, para quien: “Estos detalles bibliográficos dan idea que el contenido de estos trabajos lo tuvo Scheler por esencialmente válido durante toda su vida, y de que lo juzgó de gran importancia y fecundo punto de partida para ulteriores desarrollos”.¹³

III. EL LUGAR DEL DOLOR Y EL SUFRIMIENTO DENTRO DE LA ESTRATIFICACIÓN EMOCIONAL

Uno de los planteamientos medulares en el sistema ético-filosófico de Max Scheler sostiene la existencia de “*auténticas y verdaderas* cualidades de valor, que representan un dominio propio de *objetos*, los cuales tienen sus *particulares* relaciones y conexiones, y que pueden ser, ya como *cualidades* de valor más altas y más bajas, etc”.¹⁴ Este dominio de los valores es revelado en la conciencia del ser humano únicamente a través de actos de sentimiento. Con ello, el filósofo muniqués continua por el camino emprendido por Pascal con su *ordre du cœur*, y por Lotze al mismo tiempo que se opone a los grandes maestros del racionalismo europeo del siglo XVII, los cuales, a pesar de haber admitido el carácter intencional de ciertos fenómenos de la vida emocional, la consideraban como una etapa confusa de la vida intelectual; y significa, pues, un conocimiento oscuro que se aclara en la inteligencia. También se opone a Kant, quien, de acuerdo con el sensualismo ilustrado, interpretó unilateralmente a la esfera afectiva como un conjunto de “meros estados” desprovistos de sentido autónomo y de una orientación intencional propia a los que se podía alcanzar por una mera explicación de la psicología descriptiva.¹⁵

Encuentro: Madrid, 1997, p. 86.

13 Sánchez-Migallón, S., “Nota bibliográfica”, en Scheler, M., *Amor y conocimiento y otros escritos* (Traducción de Sergio Sánchez-Migallón) Palabra, Madrid, 2010, p. 311.

14 Scheler, M. *Ética* (título abreviado de *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*, 1913-1916), introducción y edición de Juan Miguel Palacios (Traducción de Hilario Rodríguez Sanz), Caparrós, Madrid, 2001, p. 60.

15 No obstante, Scheler admite algunos aciertos en ambas interpretaciones. El racionalismo acierta al reconocer que, del mismo modo que los pensamientos, los sentimientos también están intencionalmente ligados a sus objetos. Sin embargo, falla al reducir el sentir a la razón, y a la hipótesis de que no hay que una diferencia de grado entre uno y otra. Por otro lado, la segunda es correcta al reconocer la irreducibilidad de los sentimientos a los pensamientos, pero es errónea la negación, implicada en esa aceptación, de los sentimientos intencionales. Cfr. *Ibíd.*, p. 368.

Pues bien, frente a esta imagen sumamente reduccionista de la vida afectiva, Scheler estima necesario poner orden sobre el aparente caos del fluir sentimental, distinguiendo, primeramente, entre los “estados de sentimiento” (*Gefühle*), que por naturaleza es no intencional, es decir, se tratan de meros estados afectivos del propio sujeto, y el “percibir-afectivo” (*Fühlen*) que, por esencia, implica una intencionalidad objetiva, cuyo correlato no es otro que el valor.¹⁶ En su estudio sobre el sufrimiento, Scheler evoca esta tesis de la siguiente manera: “Existe al menos una cierta clase de sentimientos que da en el vivir mismo algo así como un *sentido*, un ‘significado’, por medio del cual el sentimiento refleja ciertas diferencias de valor [objetivas] de un ser, de un obrar o de un destino que nos acontece, o incluso las anticipa y proyecta ya antes de que se presenten”.¹⁷

Pero hay más; a esta primera distinción *horizontal* del sentir intencional y los estados afectivos (diversificación basada en la diversidad de las cualidades vividas) de las Scheler añade una diferenciación *vertical*, fundada en la mayor o la menor profundidad de la vivencia sentimental, lo que explicaría la coexistencia o existencia simultánea, de sentimientos cualitativamente distintos en un mismo sujeto. Así, Scheler identifica cuatro grados muy característicos del sentimiento que corresponden a su vez a las cuatro grandes clases de valores y disvalores: Sentimientos sensoriales (*Sinnliche Gefühle*), que están extendidas y localizadas en el organismo (el placer y el dolor); sentimientos vitales (*Lebensgefühle*), que afectan al organismo entero y que son vividos como si se difundieran en el conjunto de la unidad somática, sin mayor relación con el yo psicológico que la que existe entre el cuerpo y el yo (la alegría y la pena) sentimientos anímicos (*Seeliche Gefühle*), que se refieren inmediatamente al yo y, a la vez, funcionalmente a objetos percibidos, representados o imaginados, a las personas que rodean al sujeto, a las cosas del mundo externo o del propio ser y que se transmiten al sujeto sólo por su actividad representativa (la felicidad y la infelicidad). Por último, los sentimientos puramente espirituales metafísicos religiosos (*Geistige Gefühle*), también llamados “sentimientos de salvación”, se encuentran referidos al núcleo de la persona espiritual considerada como totalidad indivisible (bienaventuranza y la desesperación).¹⁸

Es preciso señalar aquí la objeción hecha por Buytendijk, en su estudio sobre el dolor, hacia la estratificación de la vida emocional propuesta por Scheler, particularmente, a los sentimientos sensibles. En la opinión del filósofo neerlandés, esta manera de entenderlos traería como consecuencia la desvinculación del sentimiento del sentimiento del dolor del núcleo de la persona espiritual, lo que implicaría, a su vez, una desvaloración del efecto profundo del dolor, una limitación de su alcance de acción al yo propio-corporal y el bloqueo de este sentimiento respecto de las capas profundas de la personalidad: “Pero lo que hay de poco satisfactorio en la definición del dolor como sensación de un sentimiento, no es sólo porque expresa muy deficientemente la relación con el centro de la persona, sino también porque en ella no se tiene cuenta del factor dinámico existente en el dolor”.¹⁹ Sin embargo, tal y como lo ha mostrado Mandrioni, Scheler no niega toda incidencia del dolor sobre la persona: “niega la presencia de una relación esencial, en el sentido de que existiera siempre una

16 Cfr., *ibíd.* pp. 356 y ss.

17 Scheler, M., “El sentido del sufrimiento”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, óp. cit., p. 50.

18 Cfr. Scheler, M., *Ética*, op. cit., pp. 448-463.

19 Buytendijk, F. J. J., *El dolor*, Troquel: Buenos Aires, 1965, p. 118.

actitud determinada y unívoca en la forma de una respuesta espiritual fija”.²⁰ Así pues, el modo de afectar puede ser profundo, pero siempre en la medida en que este afectar es asumido por los actos que brotan de otro nivel. Esto es lo que afirma justamente Scheler cuando distingue entre “dolor” y “sufrimiento”. Mientras que el primero, en tanto que sentimiento sensible, permanece invariable, diversos y variables modos de comportamiento emocional se pueden construir sobre él. El dolor es algo que acontece; algo que pasa; el sufrimiento es algo que yo hago: “Podemos ‘entregarnos’ a un sufrimiento o rebelarnos contra él, lo podemos ‘soportar’, ‘tolerar’, sencillamente ‘padecerlo’, incluso podemos ‘gozarlo’ (algofilia, amor al sufrimiento). Estas palabras significan siempre modos variables del sentir y de un querer fundado en él, los cuales no están aun determinados unívocamente por el estado sentimental”.²¹

Así, tanto el dolor como el sufrimiento poseen para el muniqué un doble atributo: ser, a la vez, un hecho irreductible y el destino ineludible de todo ser vivo, pero también, más allá de esta fatalidad ciega, fenómenos espirituales en los cuales se descubre una esfera de libertad y “un sentido, al menos un sentido objetivo”.²²

IV. EL SUFRIMIENTO COMO VIVENCIA SACRIFICIAL

¿Cuál es, entonces, el sentido del sufrimiento? A juicio de Scheler, todo sufrimiento (desde la sensación dolorosa hasta la desesperación metafísico-religiosa) puede subsumirse al concepto de *sacrificio* (*Opfer*). En su sentido más formal, metafísico, todo sufrimiento es la experiencia del sacrificio de la parte por el todo, de aquello que tiene un valor inferior por lo que tiene un valor superior. Sólo así el dolor viene a adquirir una significación dentro del mismo. De este modo, el muniqué rechaza la concepción recibida de la tradición clásica: “La concepción biológica del dolor como señal de aviso muestra también un finalismo, que consiste en el enlace del perjuicio y dolor según su clase y su magnitud; mas de esa idea teleológica no puede pretender deducir nunca la necesidad de que exista el dolor en general, ni demostrar por qué la evolución de la vida no se sirve de ningún otro signo de aviso”.²³ Destaca el hecho de que, para Scheler, la comprensión última del sufrimiento tiene su origen en una experiencia religiosa, y más concretamente, en el cristianismo:

Sólo poniendo el hecho del dolor y del sufrimiento bajo la luz de la idea de *sacrificio* —como ha hecho por primera vez el cristianismo en el pensamiento del sufrimiento sacrificial de Dios mismo, nacido del amor y supliéndolo libremente, realizado en Cristo del modo históricamente más fuerte—, es quizá posible aproximarse a una teodicea del sufrimiento más profunda.²⁴

En efecto, desde el punto de vista del filósofo muniqué, ningún *ethos* acogió más profundamente el sentido del sufrimiento que el *ethos* cristiano. Frente a la antigua moral mediterránea que conocía

20 Delfor Mandrioni, H., *Max Scheler: un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*, Itinerarium: Buenos Aires, 1965, p. 257.

21 Scheler, M., *El sentido del sufrimiento*, op. cit., p.52

22 *Ibíd*, p. 53.

23 Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 468.

24 Scheler, M., *El sentido del sufrimiento*, op. cit., p. 60.

“únicamente el método del embotamiento o el de la transformación deliberada de la pena en el juicio de la razón”²⁵, y la doctrina budista que conoció tan sólo “el método de la objetivación del dolor, merced al conocimiento de su causa (hipotética) en la esencia de las cosas mismas, y la resignación a él”²⁶, la doctrina cristiana, al rechazar todos estos métodos, llamó de nuevo sencilla y verazmente “mal” al dolor, y, a todo placer, un “bien”. No obstante, la doctrina cristiana ha transformado al dolor, de un estado negativo, en la experiencia de contenido espiritual positivo. De este modo, Scheler nos dice que:

El momento esencial de lo que llamó la ‘salud del alma’ no fue la mera eliminación del dolor merced a la extirpación del apetecer y de la *realidad* (hipotética) del universo constituida en aquel dolor [...], sino la *beatitud positiva* que radica en el centro del ser de la persona”. De ahí que, para el cristianismo, la liberación del dolor y del mal no consiste en una ausencia del dolor y la pena, sino “en el arte de sufrirlos de la ‘manera justa’, es decir, de un modo dichoso (‘tomar su cruz dichosamente sobre sí’).”²⁷

V. EL SACRIFICIO A LA LUZ DE LOS ACTOS DE AMOR Y ODIO

Sin embargo, abrazarnos a este significado no parece ser una cuestión sencilla. Scheler advierte que la noción de *sacrificio* es oscura y sumamente ambigua. Por una parte, se puede hablar de sacrificio desde un *sentido objetivo* en donde la realización de un bien de rango superior destruya o disminuya, necesariamente, a un bien comparativamente de rango inferior. Mas, en tal caso —nos dice Scheler— solo puede hablarse de *costos*, pero no de *sacrificios*: “Quien prefiere solo un placer mayor a uno menor, uno más duradero en el futuro a uno breve presente [de la misma clase], un mal y un sufrimiento menor a uno mayor, un placer mayor al mal menor ligado a su causa, no ofrece por ello ningún ‘sacrificio’: únicamente calcula correctamente los ‘costos’”.²⁸ No, la idea del sufrimiento contiene algo más que simple cálculo de bienes y males, placeres y tribulaciones; supone, en realidad, una supresión definitiva, una pérdida de bienes y placeres sin retribución y una aceptación definitiva de aquellos males y dolores. Este es, por otra parte, su *sentido subjetivo*.

Ahondemos un poco más al respecto. De acuerdo con el esquema propuesto por nuestro autor sobre la ordenación de la vida emocional, un estímulo doloroso producirá, sin lugar a duda, un sentimiento sensible de displacer, y con ello un sentimiento vital de repulsa (en el caso que se encuentre enlazado con un objeto a través de actos de referirse posteriores a la vivencia del sentimiento). Sin embargo, el dolor también puede dar lugar a lo que Scheler llama “*un sentimiento anímico de resistencia*” (*Widerstand*). El autor define este término de en su *Ética* como: “Un fenómeno dado inmediatamente en una tendencia; y esto acaece tan sólo *en un querer*. [...] El fenómeno de la ‘resistencia’ consiste en una tendencia dirigida contra’ el querer y cuyo punto de partida vivido es el objeto de valor que fundamenta el objeto practico”.²⁹ Así pues, como ya se ha establecido líneas arriba, mientras que el dolor entendido como un hecho, es decir, como un acontecer casual en cuanto que nunca es buscado intencionalmen-

25 Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 467.

26 *Ibíd.*, p. 468

27 *Ibíd.*, p. 467.

28 Scheler, M., *El sentido del sufrimiento*, op. cit., p. 60.

29 Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 211.

te por el sujeto (salvo en los casos de la patología algofílica), sino que lo siempre se presenta como algo que lo sobrepasa, esto es, como algo que contraría la acción intencional, el sufrimiento, por su parte, consiste en esta acción de resistencia que reclama la facticidad del dolor. Empleando las palabras de Altarejos al respecto: “Resistir se diferencia de persistir —acción eminentemente positiva—, pero también de desistir; sólo esta última es formal y referencialmente negativa. La resistencia es la forma de persistencia posible cuando la fuerza del impedimento es mayor que la capacidad de acción intencional”.³⁰

Entonces, al considerar al sufrimiento bajo este parámetro, Scheler advierte dentro de la noción de sacrificio una bifurcación: por un lado, nos encontramos con el dolor de la impotencia, de la pobreza, la imposibilidad de oponerse a un todo superior. Por otro lado, tenemos al dolor que se origina en el fenómeno opuesto, esto es, una actividad supranormal de la parte frente al todo, se trata del “dolor de crecimiento”, de la evolución.³¹ Como lo hace notar el filósofo bávaro, ambas formas son “sacrificio”, sin embargo, al primero lo considera como el dolor más vulgar y signo de extinción, mientras que el segundo lo estima como más noble pues presagia un acrecentamiento de la vida. Permítase-nos una ampliación más: Por su naturaleza, la primera forma es más susceptible de ser guiado por el movimiento del odio y con ello a su destrucción personal, mientras que la segunda forma ilustra el movimiento del amor que llevaría a dicha experiencia hacia su sentido más pleno. Veamos cómo se presentan cada una de ellas.

Como acaba de señalarse, cuando se vivencia un dolor, surge también la tendencia de la conciencia a resolver el inquietante conflicto entre el querer y el no poder (resistencia). Ahora bien, cuando no puede solucionarse dicho conflicto pueden presentarse una serie de sentimientos negativos tales como el impulso de venganza, la ojeriza, la envidia, etc., y con ello, una acusada conciencia de “no poder”, enlazada con un fuerte y penoso sentimiento de depresión.³² Es el dolor de la impotencia, definido por Scheler como: “La oposición de un todo frente a una parte es sentida por ésta tanto más cuanto menos fuerza tiene esa parte que ejerce resistencia en la pugna por contraponerse y afirmarse a sí misma”.³³ Se trata de un esfuerzo impotente de suyo, de insuficiente potencia ante el mal que lo causa, cuya resonancia se proyectan hasta la esfera de los sentimientos espirituales, más concretamente, al umbral del sentimiento de la desesperación. El conflicto interno que estos afectos generan en la persona conduce al punto crítico donde estos toman la forma del resentimiento, sentimiento interpretado por Scheler como una autointoxicación psíquica; pero también como la fuente de error que derriba el orden eterno de la consciencia humana, así como su efectiva aprehensión y su realización en la vida.³⁴

El resentimiento es entendido, entonces, por el filósofo muniqués como un *trastorno del ordo amoris*³⁵, esto es, el modo efectivo que posee un sujeto para conocer, preferir y subordinar su propio mundo

30 Altarejos Masota, F., “El sufrimiento: un escollo en la axiología educativa” en, Alvira, R. (Coord.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millan-Puelles*, RIALP, Madrid, 1990, p. 126.

31 Cfr. Scheler, M., *El sentido del sufrimiento*, op. cit., p. 66.

32 Cfr. Scheler, M., *El resentimiento en la moral* (Traducción de José Gaos), Revista de Occidente: Madrid, 1927, p. 61.

33 Scheler, M., *El sentido del sufrimiento*, op. cit., p. 66.

34 Cfr. Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, op. cit., p. 69.

35 Si un hombre, ya sea en su amar efectivo o en el orden constructivo de sus actos de amor, a saber, el preferir y el postergar cree

de valores de la estructura jerárquica de los valores objetivos. Dirigido principalmente por un movimiento de amor en el que “cada objeto individual concreto, en cuanto portador de valores, llega hasta los valores más altos posibles para ese objeto conforme a su destino ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar”.³⁶ El odio, por su parte, es entendido por Scheler como el movimiento contrario del amor: “Reposa siempre sobre la desilusión de la realización o no realización de un valor que intencionalmente (aunque no por esto en forma de un acto de expectación) se llevaba ya en el espíritu”.³⁷ En el resentimiento, los valores existen siempre y son concebidos como positivos y elevados, de ahí que la persona resentida sienta una suerte de “mágica” atracción hacia aquellas manifestaciones de una vida positiva; sin embargo, la anulación del deseo inicial del bien que resulta inalcanzable para aliviar la insatisfacción y el dolor unido a ella, provoca que los valores se hallen como “recubiertos” por los valores ilusivos, a través de los cuales lucen débilmente “se transparentan” por decirlo así. Este deliberado “desvió de los ojos” como le llama Scheler no siempre es posible y además es ineficaz a la larga pues los valores auténticos finalmente se imponen desatando en el resentido quien los descubre con disgusto tras su imagen falseada del mundo, un impulso de odio irresistible hacia su portador, siendo para nuestro autor: “el más hondo e irreconciliable que existe”³⁸, porque se dirige contra la existencia y el ser mismo del prójimo, no contra cualidades y acciones transitorias.

No obstante, y así como Scheler igualmente afirma: “también el hombre resentido amó primariamente las cosas que ahora halla en estado de odiar, las cuales irradian secundariamente ahora tan sólo el odio de su no posesión o de su impotencia para lograrlas”.³⁹ Amor y odio, aunque se muestran como comportamientos emocionalmente opuestos, no poseen para el muniqué una raíz independiente: “todo acto de odio se halla fundado en un acto de amor sin el cual carecería aquél de sentido”.⁴⁰ Ahora, si pensamos en la concepción que Scheler nos da sobre el hombre como un *ens amans*⁴¹, podremos entender al odio como un pronunciamiento, es decir, como “la rebelión de nuestro corazón y de nuestro espíritu contra la vulneración del *ordo amoris*, lo mismo tratándose de una débil excitación al odio en nuestro corazón individual que tratándose de violentas revoluciones de odio como fenómeno de masa, extendido sobre la tierra y dirigido contra las capas directoras”.⁴²

Más, también puede ocurrir la descarga de aquellos sentimientos negativos en actividades encaminadas a esforzarse por conseguir lo aparentemente inaccesible. Sobre ello, Sánchez-Migallón nos dice que:

haber adquirido: “en un bien finito la plenitud y satisfacción absolutamente últimas de su ansia amorosa, tratase de un delirio, de un estancamiento de su desarrollo espiritual y moral, de un encadenamiento a causa de un impulso, o mejor, de una transmutación de la función incitadora del amor y limitativa de su objeto propio de su impulso en una función encadenadora y refrenadora. Vamos a llamar a esta forma, la más general de la destrucción y trastorno del *ordo amoris*”. Scheler, M., *Ordo Amoris* (Traducción de Xavier Zubiri), Caparrós, Madrid, 1996, p. 51.

36 Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía* (Traducción de José Gaos), Losada, Buenos Aires, 1957, p. 210

37 Scheler, M., *Ordo amoris*, op. cit., p. 68.

38 Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, op. cit., p. 71.

39 Scheler, M., *Ordo amoris*, op. cit., p. 69.

40 *Ibíd.*, p. 66.

41 “Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*”. *Ibíd.*, p. 45.

42 *Ibíd.*, p. 70.

En estos casos decimos que la persona se crece a sí misma, aplica su pasión a fortalecer y mantener el deseo de lo bueno hasta alcanzarlo. Y, si finalmente no es posible para ella la deseada adquisición, transforma y descarga también ese anhelo en la emulación, en la medida de lo imitable, de ella, celebrando la existencia de bienes tan elevados como algo positivo también para ella (pues participa de su contemplación y compañía) aunque no llegue a encarnarlos personalmente.⁴³

Este es, pues, el tipo opuesto del dolor, aquel que se genera por: “una actividad supranormal de la parte frente al todo, el cual —en virtud del anquilosamiento de su organización— oprime violentamente esa parte que ‘crece’ en fuerza y extensión”.⁴⁴ Para demostrar esto, el muniqué señala los vínculos existentes entre el *dolor* y la *muerte* (*Tod*), así como también entre el *dolor* y el *amor* (*Liebe*), los cuales son observables ya en la esfera del ser puramente vital, erigiendo un grupo necesario e inseparablemente solidario de procesos y estados. Por una parte, el dolor (al igual que la enfermedad) se antojan como reproducciones “en pequeño” de la muerte, la cual a su vez entraña el sacrificio natural del individuo en aras de la propagación y la conservación de la especie. Del mismo modo, dolor y muerte se asemejan por el hecho de que su realidad se intensifica a medida que se hace más compleja la organización del ser vivo. Sólo la cohesión de las partes orgánicas crea las condiciones del dolor, y únicamente entre los seres vivos pluricelulares claramente organizados comienza también la aparición más clara de la muerte y la primera sensación dolorosa. Por otra parte, el amor vital (entendido como fuerza originaria de la unión en el espacio y de la reproducción en el tiempo, crea una especie de precondition ontológica del sacrificio. De manera que todo amor es un *amor-sacrificio*; eco en la conciencia, del sacrificio de una parte por un todo que se transforma:

Todo sufrimiento es *suplente* y cortés para que el todo sufra menos. *Toda* muerte del individuo es suplente de la muerte de la especie que de otro modo tendría lugar; y precisamente con ello se sirve la vida, que se sacude su organización, demasiado endurecida, y quiere ir más allá de esa organización dada. Todo amor es amor sacrificial; eco [subjetivo], en la conciencia, del sacrificio de una parte por un todo en transformación.⁴⁵

Así, a medida que nos sumergimos en los estratos más profundos de la persona, la tesis de Scheler se consolida: “¡El sacrificio es como una cabeza de Jano, cuyas caras a la vez sonríen y lloran! Mira a la vez el valle de lágrimas y el valle de las alegrías”.⁴⁶ El sacrificio supone la alegría del amor, y el dolor de ceder una parte de la vida por aquello que se ama, lo cual es sobre todo manifiesto en su forma suprema, en el sacrificio amoroso, libre (consciente) y espiritual, en el cual, el hombre experimenta en el mismo acto la serenidad del amor y el dolor de la pérdida del bien entregado en el amor.

43 Sanchez-Migallón, S., “Resentimiento, arrepentimiento y progreso espiritual en Max Scheler” en *Facies Domini. Revista alicantina de estudios teológicos*, núm. 4, 2012, p. 196.

44 Scheler, M., *El sentido del sufrimiento*, op. cit., p. 66.

45 Scheler, M., *El sentido del sufrimiento*, op. cit., p. 68.

46 *Ibíd.*, 68.

VI. CONCLUSIÓN

Scheler escribió *El sentido del sufrimiento* en el marco de la Gran Guerra. Sin embargo, ha calado su profundidad: penetrando en el misterio del dolor como hecho humano y universal; pero también como problema histórico de la época moderna; lo dicho por Scheler en su opúsculo, lejos de perder actualidad, nos parece que se acerca cada vez más a nuestra situación actual, pues, tal y como hace poco más de cien años, el mundo proclama su triunfo sobre el dolor. Sin lugar a duda vivimos en una sociedad medicalizada y tecnificada que busca afanosamente el bienestar y por ende evita el dolor a toda costa. Sin embargo, esta actitud incapacita paradójicamente al hombre para padecerlo porque desaprende a aceptar el sufrimiento como parte inevitable de su enfrentamiento consciente con la realidad, convirtiéndose en fuente de frustración existencial y a la postre de odio y rencor. Resulta imperativo, entonces, redescubrir el sentido del sufrimiento, su valor y sobre todo su aceptación. Es cierto que la aceptación no supone la supresión del dolor; persiste el irresistible deseo de eliminarlo, sin embargo, es a través de esta senda que resplandece el triunfo de la inteligencia sobre la sensibilidad. Así pues, el sufrimiento queda mitigado, porque su efectiva asunción en el amor ha logrado transformarlo.

9. La muerte desde la perspectiva personalista

Ricardo Morales Arroyo y Francisco Solís Solano
Universidad Anáhuac México

El hombre, a diferencia de los animales, sabe que ha de morir..
Julián Marías

I. INTRODUCCIÓN

Uno de los relatos escritos más antiguos de la humanidad que ha llegado hasta nuestros días es el del Gilgamesh¹, dicha narración incluye lo siguiente:

Gilgamesh, ¿hacia dónde corres?
La vida te persigue y no la encontrarás.
Cuando los dioses crearon la humanidad,
le impusieron la muerte;
la vida la retuvieron en sus manos.

En este fragmento de un poema de hace más de cuatro mil años, se aprecia cómo la preocupación por la muerte y la respuesta a la interrogante: qué sobre la vida y su fin están estrechamente vinculados, y presente desde esas lejanas épocas y más aún en un fragmento posterior, dada la mentalidad determinista, da recomendaciones sobre el sentido de la existencia cuando dice:

¡Tu Gilgamesh, llena tu vientre;
día y noche vive alegre;
haz de cada día una fiesta;
(...) Tal es el destino de la humanidad.

Este fragmento guarda semejanza con lo que el profeta Isaías reprochara al pueblo, su falta de confianza y el olvido de la observancia de las leyes de quienes hacen vida la expresión: “Comamos y bebamos que mañana moriremos” (Is, 22, 13); misma expresión empleara San Pablo (1 Cor, 15, 32) cuando dice: “si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos”.

1 Silva, J. *Gilgamesh o la angustia por la muerte: poema babilonio*, Editorial Colegio de México, México, 2008.

Más cercano a nuestros días y en el mismo orden de ideas, el Papa San Juan Pablo II afirma que la pregunta: ¿qué hay después de esta vida? “Tiene su origen común en la necesidad de sentido. De la respuesta a esta interrogante depende la orientación que se dé a la existencia”.²

Esto nos lleva a afirmar que la pregunta por la muerte y lo que acontece con la persona después, influye significativamente en la existencia misma. Es por ello que las interrogantes sobre la vida y la muerte nos han acompañado a lo largo de la historia de la humanidad.

Particularmente, en la Filosofía las respuestas han sido variadas y antagónicas. Mientras que para algunos la muerte es un acontecimiento que simplemente expresa el cese de toda sensibilidad y con ello la vida misma, como es el caso de Epicuro.³ Para otros, es un tránsito o paso a otra realidad. Asimismo, hay pensadores que interpretan la muerte como una calamidad que contradice el deseo innato de la persona de conservar el ser, mientras que otros, por el contrario, la conciben como una liberación de las cargas de esta vida; para unos es un castigo y para otros un acontecimiento natural.⁴

A diferencia de la nuestra, en las generaciones anteriores a la modernidad, como se analizará más adelante, la vida tenía una especie de misión que había que cumplir. Dicha misión era delimitada por las costumbres sociales, de modo que quien cumplía con lo socialmente establecido tenía cierta certeza que al haber cumplido con lo esperado, su vida tenía sentido. Contrariamente en nuestra época se percibe una tendencia a una carencia de sentido que genera un vacío existencial⁵ en el que la muerte se interpreta como un suceso que irrumpe la existencia de la persona y le desconecta de toda relación consigo misma, con el mundo y con el otro, aniquilando con ello su vocación de sentido y negando la posibilidad de esperanza en una realidad que trascendiendo la vida presente, le dé sentido.

Es por ello la importancia que la Filosofía y particularmente desde la perspectiva personalista, se analice el tema de la muerte.

Se acentúa que sea desde una perspectiva personalista ya que muy menudo en las escuelas de Filosofía se cae en la tentación de hacer filosofía desde la Filosofía misma, o peor aun, intentar filosofar aclarando lo que los filósofos han dicho. En este aspecto, el personalismo ha renovado la vocación de la Filosofía y de las humanidades en lo general al poner en el centro de la reflexión la realidad, específicamente aquella que involucra directamente a la persona.

¿Qué es la muerte y qué acontece con la persona después de fallecer? Son preguntas cuyas respuestas, tácita o explícitamente damos, influyen significativamente en la orientación de nuestra existencia; esto es, hay una diferencia radical entre la forma de vivir de quien está convencido que la muerte pone fin a todo proyecto, a quien piensa que hay vida después de esta vida.

2 Juan Pablo II, *Fides et ratio*, Roma, 1998

3 Epicuro, *Obras completas*, Traductor José Vara. Editorial Cátedra, Madrid, España, 2005.

4 Pieper, J, *Muerte e inmortalidad*, Editorial Herder, Madrid, España, 1977.

5 CELAM. Aparecida. *Documento conclusivo*. Centro de Publicaciones del CELAM, Bogotá, Colombia, 2007.

Para el personalismo el análisis de las dimensiones de la persona no se hace desde fuera considerándola como un objeto, pero tampoco desde dentro, es decir, no se reduce a procesos de introspección.⁶ Al respecto Mounier escribía: “la persona no es una arquitectura inmóvil, dura. Su estructura es, a decir verdad, más parecida a un desarrollo musical que a una arquitectura, pues no puede darse fuera del tiempo”.⁷

El análisis personalista se hace desde la experiencia de la persona en relación. Bajo esta perspectiva, la muerte no es un hecho que se da de forma inmediata, sino que tanto en los casos en los que la salud de la persona empieza a mermar gradualmente dando señales que se avecina un desenlace, como en aquellos en que el fallecimiento del otro se presenta de forma súbita, la muerte es un proceso.

II. QUÉ ES LA MUERTE

En sentido estricto, los animales no mueren sino que fallecen. Toda muerte supone un fallecimiento, pero no todo fallecimiento implica una muerte, esto porque el hecho de fallecer es el fenómeno por el cual un viviente, sea persona o no (aun cuando en la actualidad hay sistemas jurídicos que, con la finalidad de prevenir el maltrato a los animales, pretenden otorgarles la categoría de “personas no humanas”, lo cual es un absurdo) se ve privado de sus funciones vitales. El fallecer es un principio de la vida que todo viviente padecemos, somos pasivos frente al hecho de fallecer. Por el contrario, la muerte es un proceso, ésta se presenta en etapas y las más de las veces es gradual. La muerte supone la toma de conciencia que la vida, tal y como la entendemos, en algún momento ya no será.

De acuerdo con esto, y tomando la metáfora de Mounier, si la vida de la persona es más próxima a un desarrollo, la muerte entendida como un proceso y no como el acontecimiento de fallecer (el cual sucede en un instante), es parte de la vida de la persona. En este sentido, el crítico de arte culinario de la novela “Rapsodia Gourmet” tiene razón cuando dice: “Moriré dentro de cuarenta y ocho horas –a menos que lleve sesenta y ocho años muriéndome y sólo hoy me haya dignado darme cuenta”.

La muerte inicia en el momento en el que la persona toma conciencia de que la relación consigo misma y/o con los demás, así como la ha experimentado y vivido, ya no será; negando toda posibilidad de restablecer dicha realcen en el futuro. Por ello, la muerte es una propiedad de las personas, somos sólo las personas quienes nos enfrentamos a esta realidad.

La muerte del otro e incluso nuestra propia muerte, tienen su origen en ser conscientes del cese de las operaciones vitales y con ello, la conclusión o interrupción de esta vida. La muerte del otro me revela que la relación presente y futura con esa persona ahora es irreversiblemente inexistente; si bien el recuerdo está presente e influye, junto con toda mi historicidad, en mi modo de ser, la relación ahora ya no es. La muerte del otro no es el cese de una sola relación, sino de una serie de relaciones que

6 Burgos, J.M., *Antropología una guía para la existencia*, Editorial Palabra, Madrid, España, 2013

7 Díaz, Carlos y Maceiras Manuel, *Introducción al Personalismo actual*, Editorial Gredos, 1975.

se entablaban de manera tácita y que eventualmente se irán revelando como nulas. En consecuencia, la muerte del otro me revela una intuición de lo que es mi propia muerte.

Una de las propiedades de la persona es que es única, por ello cuando una persona que conocemos y con la cual convivimos o más aun cuando una persona que queremos muere, tomamos conciencia que la relación que manteníamos con esa persona no sólo ya no será, sino que justo por ser única, otro tipo de interacciones, incluso con otras personas, no logran suplirla, esto nos permite evidenciar que la persona es irrepetible. A diferencia de la pérdida de un objeto, la cual se llega a suplir con otro similar que realice las mismas funciones o con su equivalente en dinero, la separación de una persona es insustituible.

En relación a ello, en el desarrollo físico de la persona como en todo proceso biológico, después de cierta edad se presentan manifestaciones que nos indican que nuestro cuerpo se está deteriorando, muchos de estos deterioros no los percibimos a simple vista, no obstante, cuando son muy evidentes da inicio a un proceso de separación o despedida de la persona consigo misma. Hay muchas actividades que ahora ya no realizamos y dentro de ellas eventualmente algunas que ya no realizaremos jamás, o sea, lo que fuimos ya no lo somos y ya no lo seremos; hay un cierto proceso de duelo de la persona respecto a sí misma muy similar al luto que se experimenta cuando perdemos relación con otra persona.

III. ¿PUEDO EXPERIMENTAR MI MUERTE?

Si bien la experiencia más próxima de mi muerte es la muerte del otro, más aun la muerte de una persona más joven que nosotros nos recuerda que mi muerte es una posibilidad siempre latente y nunca ajena. El desarrollo normal de nuestra historicidad nos revela relaciones pasadas con nosotros mismos que ya nunca más serán. Todos tenemos la experiencia de la separación o el cese de las relaciones, por ejemplo, la concepción que de niños tuvimos de la realidad traía consigo una forma peculiar de relación con el cosmos y de este conmigo mismo que quedó atrás, es un puente que hemos cruzado y que no tiene retorno. Asimismo, a cierta edad, la eventual atrofia generada por un natural desgaste del cuerpo conlleva a la pérdida de un tipo de relación con nosotros mismos.

IV. PROCESOS ENTORNO A LA MUERTE

Podemos distinguir tres distintos paradigmas del proceso de separación, cada uno de ellos contiene interpretaciones diferentes de lo que es la vida y como afrontar el hecho de la muerte.

V. LA MUERTE COMO FIN Y TÉRMINO

En este paradigma la muerte es como desactivar el interruptor de la existencia, esto equivale a sostener que la muerte no es un proceso de separación sino más bien un momento en el que la persona deja de ser un viviente y se convierte en un cadáver. En ese instante se aniquila de manera irrever-

sible la consciencia y con ello toda sensación, elección, recuerdo, pensamiento, deseo, idea, etc., de manera que morir es dejar de ser y nada más. Con base en este modelo, al no haber sensaciones ni consciencia después de morir, no merece la pena preocuparse por ello.

Epicuro presenta esta idea de la muerte como un acontecimiento que se hace presente cuando el hombre ya no es y que le es totalmente ajena durante la existencia del hombre como tal. Esta concepción deriva del materialismo de este pensador; la muerte no puede ser otra cosa que el cese de la vida y ésta no se dará mientras la persona exista.

Bajo esta perspectiva la forma correcta de afrontar la vida es como lo recomienda la muy antigua máxima: “Comamos y bebamos que mañana moriremos” o como dice Dice Albert Camus: “dado que la vida carece de sentido, morir voluntariamente”.⁸

La concepción de la muerte como fin tiene en la actualidad un buen número de adeptos, no son pocos los que viven asumiendo que simplemente se desactiva toda función vital y se aniquila la personalidad, individualidad, recuerdos, identidad, sensaciones, etc., y lo que queda es sólo los restos materiales de lo que alguna vez fue una persona.

Dar respuesta a la pregunta por la muerte desde una perspectiva más amplia que permita interpretar la vida de las personas es de otra dimensión, es una tarea urgente del personalismo.

VI. LA MUERTE COMO TÉRMINO, PERO NO FIN, DE LA VIDA

Una segunda perspectiva en torno a la muerte considera que si bien la muerte es el término de esta vida, no es el fin de la vida, es decir, admiten la existencia de un alma espiritual que subsiste al fallecimiento. Este punto de vista, lo encontramos ejemplificado en la visión de hombre de Platón.

Tomando a Sócrates como un ejemplo de lo que nos acontece a cada persona podemos distinguir las siguientes dimensiones que enmarcan lo que es la vida y la muerte:

La primera dimensión es la vocación y misión de la persona. La vocación es el llamado que experimenta la persona y la misión es la manera en que se responde en la vida a ese llamado. Como es sabido, en el caso de Sócrates el descubrimiento de su vocación inició con una consulta al Oráculo de Delfos.

Si las personas tenemos una vocación en esta vida, este llamado exige una respuesta que es la misión o papel que debemos de desempeñar. Dicho llamado no es una invención personal sino un descubrimiento, a saber, proviene de alguien más, en el caso de Sócrates del Dios Apolo.

La segunda dimensión es el ejercicio de su vocación, es decir “una misión” (Sócrates enseña o forma a los jóvenes no sólo porque en ello encuentre satisfacción profesional y su realización personal sino además porque al hacerlo cumple con la misión que le ha sido encomendada). En este paradigma la

8 Camus, Albert, *El mito de Sísifo*. Editorial Alianza, Buenos Aires, Argentina, 1985.

misión existencial de la persona es relacional, no se limita al hedonismo o pragmatismo, involucra al otro. Lejos de la postura nihilista en la que el infierno son los otros, en este esquema, el otro es condición necesaria para la realización individual.

La tercera de las etapas en la vida de Sócrates consiste en la aceptación de la muerte. Esta dimensión está directamente vinculada con el fin de la vida y a la vez relacionada con las otras dos.⁹

Las últimas horas de la vida de Sócrates son narradas por Platón, quien lo describe como alguien sereno ante el acontecimiento que se avecina. No le teme a la muerte porque tanto las acciones que le llevaron a su condena, como la decisión de no optar por el destierro, lo hicieron para cumplir la voluntad de la divinidad, esto es, realizó su misión.¹⁰

Esta postura antropológica ante la muerte en la cual las personas son conscientes que tienen una vocación genuina y personal, como lo es el matrimonio, tener hijos, formar una familia (el cristianismo añadirá que este llamado tiene su origen en Dios) y una misión profesional y es menester hacer énfasis, no era sólo obtener un grado académico y ejercer una carrera, sino cumplir con una misión, sigue estando presente en la actualidad, aunque si bien es cierto, era mucho más común en las generaciones anteriores.

En este contexto, una persona que ha cumplido con su misión personal y social espera la muerte con cierta serenidad, consciente que ha cumplido con lo que tenía que hacer en esta vida. Sobran ejemplos de personas de edad avanzada cuyos comportamientos, diálogos, actitudes y demás rasgos de su acontecer cotidiano revelan estos supuestos teóricos.

El paradigma Platónico respecto al proceso de separación añade un elemento que es sumamente importante y difiere del paradigma hedonista-materialista que es la inmortalidad del alma. En ese sentido existe un paralelismo con el cristianismo y con el personalismo.

VII. LA MUERTE COMO EL PASO A LA VIDA ETERNA. LA MUERTE DESDE LA PERSPECTIVA TEOLÓGICA.

En los textos bíblicos existen diversas alusiones a la muerte. Particularmente en el libro del Génesis, la muerte es presentada como una consecuencia del pecado, en otras palabras, al perder el estado de gracia el hombre morirá. En otros pasajes se ve la muerte como una desgracia tanto para el que muere como para los deudos, así por ejemplo, en el capítulo cuatro del segundo Libro de los Reyes

9 La acusación hacia Sócrates que nos ha llegado por Jenofonte es la siguiente:

Esta acusación está presentada bajo juramento por Meleto, hijo de Meleto del demo de Pito, contra Sócrates hijo de Sofronisco de Alópece. Sócrates es reo del delito de no reconocer a los dioses que el Estado reconoce y de introducir otras nuevas divinidades. Es también reo del delito de corromper a la juventud. El castigo que se pide es la muerte.

10 Platón en su Apología de Sócrates, pone en boca de este lo siguiente: "Yo experimento, a veces, junto a mí algo ciertamente divino (...) Comenzó a estar conmigo desde mi niñez y me ha acompañado siempre desde entonces; toma forma de voz, que, siempre que la oigo me disuade de algo que iba a hacer, pero nunca me obliga a actuar (...) Ahora me ha sucedido el peor de todos los males (la condena a muerte) pero ni al salir de mi casa ni al ocupar mi sitio en el tribunal, ni en ningún momento de mi discurso se me ha opuesto". De aquí Sócrates concluye que la muerte, derivado del juicio, no es un mal.

leemos que el profeta Eliseo en compensación por las atenciones recibidas le dijo a una pareja de ancianos que no tenían hijos: “Al año próximo, por este mismo tiempo, abrazarás un hijo”. La profecía se cumplió y el niño fue causa de mucha alegría, pero el dolor de la muerte del mismo hijo es presentada como una desgracia aún mayor que su nacimiento, así lo deja ver la narración en la que la madre dice: “¿Acaso pedí un hijo a mi señor?”. En este mismo capítulo cuatro hay un gozo cuando este hijo vuelve a la vida, lo cual se presenta como una bendición o don especial. Hay incluso textos un tanto oscuros, como el del segundo libro de los Reyes capítulo 13, versículo 20 y 21, en los que las personas reviven por la acción de las “reliquias” de un hombre “santo”.

En el Nuevo Testamento Jesús hace volver a la vida a Lázaro (Jn, 11) y a la hija de Jairo, el jefe de la Sinagoga (Lc. 8, 41-56), e incluso anuncia que él ha vencido a la muerte y revela una resurrección de todos.

A diferencia de los milagros descritos en el Antiguo Testamento, en el que por medio de los profetas personas que han muerto vuelven a la vida o en los casos de los evangelios en los que el mismo Jesús hace el milagro, la resurrección instaurada por Cristo implica una redención por la cual se substituye el símbolo de Adán por el símbolo de Cristo.

Si bien no es totalmente claro qué implica la resurrección, lo que se revela en los textos neotestamentarios es que se trata de una persona con identidad (cuerpo y alma) pero cuyo cuerpo tiene propiedades distintas. La resurrección no es revivir ni mucho menos reencarnar, es volver a la vida pero en un cuerpo glorioso que no muere y por tanto es una vida eterna.¹¹

Para el cristianismo la muerte es a la vez un hecho natural como una consecuencia del pecado¹², pero el evangelio trae consigo una novedosa perspectiva de la muerte y la vida con el dato revelado de la Resurrección.

No resulta extraño que el paradigma cristiano de la muerte guarde mucha relación con la perspectiva platónica.¹³ Ambos coinciden que la persona tiene una misión, el cristianismo añade que esta es personal. Para el cristianismo cumplir esta misión es condición para la salvación. La salvación es un don, un regalo de Dios al hombre, pero exige un acto voluntario y libre por aceptar a Dios. San Agustín lo expresa con esta fórmula: “El que te creo a ti sin ti, no te salvará a ti sin ti”.

11 A este respecto el catecismo de la Iglesia Católica dice en el número 646: “La Resurrección de Cristo no fue un retorno a la vida terrena como en el caso de las resurrecciones que él había realizado antes de Pascua: la hija de Jairo, el joven de Naim, Lázaro. Estos hechos eran acontecimientos milagrosos, pero las personas afectadas por el milagro volvían a tener, por el poder de Jesús, una vida terrena “ordinaria”. En cierto momento, volverán a morir. La resurrección de Cristo es esencialmente diferente. En su cuerpo resucitado, pasa del estado de muerte a otra vida más allá del tiempo y del espacio. En la Resurrección, el cuerpo de Jesús se llena del poder del Espíritu Santo; participa de la vida divina en el estado de su gloria, tanto que San Pablo puede decir de Cristo que es “el hombre celestial”” (Cf. 1 Co 15, 35-50).

12 El número 1006 del catecismo dice: “Frente a la muerte, el enigma de la condición humana alcanza su cumbre” (GS 18). En un sentido, la muerte corporal es natural, pero por la fe sabemos que realmente es “salario del pecado” (Rm 6, 23; cf. Gn 2, 17). Y para los que mueren en la gracia de Cristo, es una participación en la muerte del Señor para poder participar también en su Resurrección (cf. Rm 6, 3-9; Flp 3, 10-11).

13 Jaeger en su obra “Cristianismo Primitivo y Paideia griega” analiza las similitudes entre el cristianismo y los principios filosóficos del helenismo clásico.

En los primeros años del Cristianismo esta vertiente está fuertemente presente, así lo revela el martirio de San Ignacio, Obispo de Antioquia, quien fuera condenado a muerte y trasladado a Roma para su ejecución. Durante el trayecto escribió una carta en la que dice:

Por fin, a fuerza de oraciones a Dios (...) he alcanzado que se me conceda más de lo que pedía. En efecto, encadenado por Jesucristo, tengo esperanza de ir a saludarlos, si es voluntad del Señor darme la gracia de llegar hasta el fin. (...) Y es que temo justamente vuestra caridad, no sea ella la que me perjudique. Porque para ustedes es fácil hacer lo que pretenden.

El hecho es que yo no tendré jamás ocasión semejante de alcanzar a Dios (...) No me procuren otra cosa fuera de permitirme inmolar por Dios, mientras hay todavía un altar preparado. ¡Bello es que el sol de mi vida, saliendo del mundo, trasponga en Dios, a fin de que en El yo amanezca!

Lo único que deben pedir para mi es fuerza, tanto interior como exterior, a fin de que no sólo (...) me llame cristiano, sino que me muestre como tal. Porque si me muestro cristiano entonces seré de verdad fiel a Cristo.

Por lo que a mi toca, escribo a todas las Iglesias, y a todas les digo que, si ustedes no me lo impiden, que pronto voy a morir y que será de buena gana por Dios. Se lo suplico, permitan ser pasto de las fieras. Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo.

Porque ahora os escribo vivo con ansias de morir, hay un agua viva que murmura dentro de mí y desde lo íntimo me esté diciendo: "Ven al Padre".

En el anterior fragmento deja clara su voluntad de dar la vida. Finalmente, en efecto San Ignacio murió mártir por la causa del evangelio. En los íconos que se conservan de él se le representa siendo devorado por leones, pues ése fue el martirio que recibió.

La perspectiva personalista de la muerte recupera buena parte de la tradición filosófica, principalmente, y les da un sentido nuevo que le permite dar respuesta al hombre de hoy. Dichos rasgos son entre otros, los siguientes:

La muerte relacionada con la conciencia del fallecer. La muerte en la persona es una conciencia de la negación, de las relaciones tal y como se han experimentado y vivido hasta ahora, y de las cuales se conserva un recuerdo y una alentadora esperanza.

La muerte como experiencia de sufrimiento. El dolor del que se es consciente no necesariamente se vincula con un dolor físico, pero lo asume. El sufrimiento de la muerte de un ser querido se expresa en la persona, tanto en su dimensión corporal como en la espiritual.

La muerte como un hecho único que involucra a la persona en todas sus dimensiones. El cuerpo o la dimensión corporal de la persona es sumamente relevante en la concepción de la vida y la muerte de la persona en toda la tradición filosófica. No obstante, la tesis originaria y más presente en el pensa-

miento filosófico es la distinción y separación entre el cuerpo y el alma. Distinción que en no pocas ocasiones se presenta como una contraposición excluyente y antagónica que lleva a suponer que el cuerpo es el principio de la muerte (Cfr. Platón, Aristóteles, Descartes), como una especie de ataúd o sarcófago (que etimológicamente significa “el que se come a la carne”) de la persona.

Una de las grandes aportaciones del personalismo es el análisis y revaloración del cuerpo que permite afirmar la individualidad de la persona. La muerte es el fallecimiento de la persona.

VIII. MUERTE E HISTORICIDAD

La vida es historicidad en el sentido que hay identidad de la persona que está existiendo. La historicidad no se identifica con la conciencia en cuanto que hay acontecimientos que influyen en nuestra identidad o forma de ser de la que no tenemos recuerdos, por lo menos no conscientes. La reflexión nos permite identificarlos en el trayecto que hemos vivido y en nuestros particulares modos de ser.

Teológicamente, después de la muerte no hay después, simplemente porque no hay tiempo.

Si el cuerpo de la persona es un cuerpo animado, la persona sólo es tal mientras el cuerpo y el alma son uno.

En la teología cristiana la promesa no es revivir, no obstante en el caso de Lázaro es lo que sucede, sino resucitar, pasar de la vida a un modo distinto y superior de vida. Describir aquí como Cristo está vivo como persona (Cuerpo y alma) glorioso.

IX. LA MUERTE COMO CASTIGO (LA PENA DE MUERTE)

En una perspectiva impersonal, la pena de muerte trata de eliminar o quitar de en medio a alguien.
–Julián Marías

La denominada pena de muerte consiste en privar de la vida a una persona, con la peculiaridad que ésta ha sido considerada como un malhechor o un injusto agresor, esto último especialmente en las situaciones de guerra. La diferencia con el homicidio es que éste consiste en privar de la vida a un inocente.

Hay una diferencia entre la pena de muerte y provocar la muerte a una persona en legítima defensa. Santo Tomás dice al respecto que: “La acción de defenderse puede entrañar un doble efecto: el uno es la conservación de la propia vida; el otro, la muerte del agresor... solamente es querido el uno (esto es el conservar la vida); el otro no (es decir privar de la vida al injusto agresor)”.¹⁴

¹⁴ Santo Tomás de Aquino, S. Th. 2-2, 64, 7

De manera que quien priva de la vida a un agresor por defenderse al no tener la intención de matar sino de conservar su integridad, no comete homicidio.

Sin embargo, la pena de muerte es diferente a la legítima defensa, pues en esta las acciones que se llevan a cabo buscan, consciente y deliberadamente, privar de la vida a una persona. Desde tiempos antiquísimos se ha aplicado esta sanción, y en la actualidad existe un amplio debate respecto a si debe seguir vigente este tipo de sanción. Quienes están a favor argumentan que si bien no es una medida correctiva para el individuo al que se le aplica, dado que evidentemente al morir no cambia su existencia, tampoco es un medio de resarcir el daño. Aplicar la muerte a un malhechor es una especie de “medicina social”, esto es, así como unos medicamentos sirven para curar o corregir, otros sirven para prevenir, en este último caso cae este tipo de penalidades. ¿Qué previene? Por un lado, se asegura que el malhechor o agresor jamás volverá a cometer delito alguno, por el otro, actúa como una especie de escarmiento para los demás, desmotivando a realizar acciones por las cuales el prisionero ha sido ejecutado.

Por el contrario, quienes están en contra de esta práctica argumentan que nadie tiene derecho de privar de la vida a otra persona, que si bien un injusto agresor o un criminal que ha cometido delitos muy graves es culpable, en muchos de los casos pasan varios años en prisión antes que se lleve a cabo la ejecución y que este tiempo puede haber generado un arrepentimiento y conversión de la persona, justamente un rasgo esencial de nuestra naturaleza es la capacidad de renovar el sentido de nuestra existencia.

Queda la duda respecto a quién decide quién es un injusto agresor que merece tal pena y quién no. En lo general, se considera que la legítima autoridad pública tiene el derecho y el deber de aplicar, en casos de extrema gravedad, el recurso a la pena de muerte.

X. CONCLUSIÓN

Para Camus la única pregunta de la Filosofía es saber si esta vida merece ser vivida; y desde el personalismo se responde a esta interrogante, reafirmando una larga tradición filosófica, que sí, que la vida merece ser vivida. Las personas tenemos una misión, decimos los creyentes, o una tarea, dicen quienes no creen, pero ambas posturas, misión y tarea, convergen en que es inadmisibles pensar que somos seres para la nada o que cada cual inventa el sentido de su existencia.

La muerte es un acontecimiento natural que se enmarca en un sentido trascendente de la persona y que se complementa con una forma de ser distinta pero complementaria a la actual en la que permanece la identidad de cada uno.

Uno de los puntos en el que el personalismo converse con el cristianismo y con la perspectiva platónica de la muerte es en que la vida tiene un sentido y que este no se aniquila al fallecer. Los hombres tenemos una misión (así lo pensamos quienes somos creyentes) o una tarea

La visión inmanente de la muerte (el primer paradigma) daña a la persona y a la comunidad y lamentablemente sigue muy presente en nuestra comunidad. Es necesario difundir y prepararnos para morir y así vivir plenamente.

10. Desarrollo histórico-ideológico de los movimientos feministas y la importancia de una antropología personalista en la posmodernidad

María Eugenia Guzmán Gómez
Universidad Anáhuac

I. INTRODUCCIÓN

La importancia de tener un conocimiento de la génesis de los movimientos feministas y su desarrollo histórico nos llevan no sólo a destacar la participación de la mujer en su lucha por la igualdad y por encontrar el reconocimiento social y jurídico a su dignidad de persona, sino también a entender la evolución de estos movimientos en la llamada ideología de género. Esta orientación del feminismo radical en un mundo posmoderno, vacío de sentido y de valores, debe encontrar una perspectiva que la reoriente a sus inicios, a un feminismo de equidad, de complementariedad, de acción y no de confrontación. Es el Personalismo o la ideología personalista la que propone reencontrar los fundamentos antropológicos de la persona humana, gran aportación del cristianismo, pero que a lo largo de la historia, con el advenimiento de la modernidad fue desviando su concepto y sus valores originales. La posmodernidad, ámbito ideológico y cultural de desencanto, relativismo y sinsentido se resiste a colaborar a este reencuentro. Las condiciones históricas que la formaron como los totalitarismos expresados en el comunismo, el nazismo o el fascismo, desvalorizaron al individuo, pero también, su reacción contraria, el individualismo que exaltó a un hombre poco solidario y egoísta. En este contexto nace el feminismo radical, una ideología de género exacerbada y egoísta que no encuentra fundamentos sólidos que la sostengan, sólo implora a la conquista y a la realización de una libertad sin responsabilidad. La necesidad de una perspectiva personalista, cuya corriente se apoya en la fenomenología, como criterio de acercamiento a la realidad y nociones antropológicas clásicas armonizadas e integradas al personalismo, se hacen necesarias para revalorizar a la mujer en su lucha por la igualdad jurídica, social y laboral que dignifique su persona y su papel en la sociedad.

II. DESARROLLO HISTÓRICO – IDEOLÓGICO

El recorrido histórico de los movimientos feministas como movimientos sociales y teóricos pueden dividirse históricamente, según Ana de Miguel, en tres grandes bloques: el feminismo premoderno, que antecede a las demandas liberales de la Revolución francesa, siglo XVII, el feminismo moderno, propio de la Ilustración del siglo XVIII y cuyo pensamiento se adaptó a los grandes movimientos sociales que se llevaron a cabo en el siglo XIX, y finalmente el feminismo contemporáneo o posmoderno, propio de los años sesentas y setentas donde el concepto de género, instrumentado por el pensamiento marxista, se modificará o para utilizar el término posmoderno, se seguirá construyendo y reinterpretándose como una ideología de género, término que posee una ambigüedad notable en su uso y en su conceptualización.¹

En el mundo grecorromano, la Edad Media y el Renacimiento sólo veremos aparecer referencias u obras reivindicativas de la posición de desigualdad de la mujer con respecto al hombre, pero no aparece todavía un movimiento propiamente feminista. Será en el siglo XVII francés donde se empiecen a desarrollar condiciones históricas propicias para la reivindicación de la mujer en la sociedad especialmente en el espacio público y su lucha por la igualdad civil y jurídica.

Quiero destacar este histórico momento coyuntural, que es el punto de partida de todos los movimientos feministas subsecuentes y que derivarán en la llamada ideología de género.

Marie Gouze, una escritora francesa, viuda con un hijo marcha de Montauban, su lugar de nacimiento, a París, frecuenta los salones parisinos e inicia su carrera de escritora, cambiándose el nombre por Olympe de Gouges, tal vez para manifestar el cambio que se estaba generando en ella y que podía manifestarlo en el centro intelectual, social y político de Francia. Sus temas de reflexión son la sociedad francesa, la participación de la mujer más allá de la vida privada, siempre crítica de la realidad y de la desigual participación de la mujer más allá del espacio privado. Estamos en los años previos a 1789.

Es importante mencionar el espacio público que representaban los salonières del siglo XVII, como punto de lanza, para generar nuevas normas y valores sociales, en esta nueva etapa moderna. Aquí las mujeres tenían una notable presencia protagonizando, ya desde el siglo XVII, un movimiento literario y social conocido como “preciosismo”. Las “preciosas” como se les llamaba, eran representantes de la nobleza francesa, decían preferir la aristocracia del espíritu al de la sangre, imponiendo sus propias normas en un espacio en el que las mujeres rara vez habían incursionado. El salón ilustrado, romántico o literario fue un espacio de sociabilización para la mujer donde surgieron mujeres ejemplares: Olympe de Gouges, entre otras más. Estudiaron, tuvieron sus propias convicciones políticas, y crearon con sus escritos y sus salones literarios o de debate una nueva sociedad con más cohesión entre las élites. ¿Qué significaba esto? Convivían hombres y mujeres en este espacio por igual, intercambiando ideas políticas y recreando escenarios literarios o artísticos.²

1 Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), Teoría feminista. De la Ilustración a la Globalización, Madrid, Ediciones minerva, 2005.

2 Grandes personajes de la época se dieron cita en los salones parisinos. Por ejemplo Mme. Geoffrin recibió a Benjamin Franklin, al rey Gustavo III de Suecia o el rey Estanislao II de Polonia. Recibió también a Rousseau, D'Alembert, Voltaire y Hume.

¿Qué influencias intelectuales tuvieron estas mujeres? Leyeron a Spinoza, fundamental filósofo en el desarrollo del pensamiento crítico de la Modernidad y, sobre todo atendieron sus reflexiones sobre tolerancia y libertad religiosa como aspectos viables en un nuevo escenario político y social que se deseaba construir, tuvieron la influencia también de Leibnitz y su principio de razón suficiente sustentada con una fuerte argumentación lógica y el físico Newton por su método de investigación. Todos ellos priorizaron la razón, una razón común a todos los hombres, donde todos podrían llegar a acuerdos, al respeto mutuo y a participar en el cambio social y político que necesitaba la Francia absolutista, capitalizada en su máxima expresión por Luis XIV pero que entraba en decadencia con Luis XVI. Razón por igual para hombres y mujeres, sin distinción. Estamos en los albores de la Revolución francesa, cuyo impulso ideológico fue la Ilustración. Representantes, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, por mencionar a los más conocidos; su ideario, libertad, igualdad, fraternidad.

En el bicentenario de la Revolución francesa en 1989, se traduce al castellano, por el Instituto Valenciano de la Mujer, las fuentes primarias de estas mujeres revolucionarias bajo el título *La voz de las mujeres en la Revolución Francesa* para exponer franca y llanamente el tema de la exclusión de las mujeres de un sufragio universal, propuesta del movimiento revolucionario, que no fue universal porque las mujeres estuvieron excluidas. Como ejemplo, durante los primeros debates que se llevaron a cabo en la Asamblea Constituyente durante los inicios del movimiento revolucionario, la cuestión del derecho al voto de las mujeres no fue ni siquiera planteada, fueron excluidas espontáneamente, es decir, no merecía ni ser discutido.³

En este contexto, la batalla por los derechos políticos de las mujeres, planteadas por mujeres fue una lucha perdida. Las mujeres francesas no votarían en las urnas hasta un siglo y medio después, 1945. Los derechos políticos de las mujeres ilustradas aparecen claramente como el antecedente de los movimientos sufragistas posteriores. La Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano, eran efectivamente para los hombres. Es así que Olympe de Gouges lanza el primer documento que se refiere a la igualdad jurídica y legal de las mujeres en relación a los hombres La Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana (1791). A través de un documento no oficial las mujeres “entraban” a la historia de los derechos humanos. Luchaban por reivindicar el derecho al voto y el reconocimiento de los derechos y libertades fundamentales, legitimando el derecho de las mujeres a acceder a la educación y a la propiedad libre de la tutela jurídica del varón.⁴

Esta Declaración marca un momento histórico sin precedentes: es la primera vez que una mujer reclama derechos de igualdad con los hombres. Presentada ante la Asamblea Nacional Francesa, no logró el menor impacto.

Desafortunadamente para estas protagonistas y su lucha, la Revolución francesa representó una gran derrota. Los clubes de mujeres fueron cerrados por los jacobinos en 1793 y un año después se prohibió la presencia de mujeres en cualquier tipo de actividad política. La prensa revolucionaria escribía “han transgredido las leyes de la naturaleza abjurando su destino de madres y esposas, que-

3 Medel, J.C., “La mujer revolucionaria, Rousseau y Robespierre; feminidad y masculinidad durante la Revolución francesa”, artículo en la revista Tiempo y Espacio, 2009.

4 Samara de las Heras Aguilera, Una aproximación a las teorías feministas. <http://universitas.idhbc.es/n09/09-05.pdf>

riendo ser “hombres de Estado”. El código civil napoleónico, de gran influencia en los códigos modernos plasmó, por más de un siglo, legalmente este pensamiento.

Este activismo de las mujeres ilustradas, y por ello se ha subrayado, se haya estrechamente vinculado a la Teoría de los Derechos Humanos. En el contexto intelectual y filosófico ilustrado, como lo menciona Samara de las Heras, aparecen los derechos del hombre, concepto fundamental en el pensamiento feminista pues durante doscientos años las vindicaciones feministas han tenido como meta propiciar el igual reconocimiento de derechos a todos los seres humanos por igual, independientemente de su sexo, por lo tanto, la noción de igualdad, será fundamental y se concreta en la petición del reconocimiento de derechos civiles concretos, como el derecho al voto, a la educación y el trabajo, matrimonio y custodia de los hijos.

El feminismo del siglo XIX, heredando los ideales ilustrados, va estrechamente relacionado con los movimientos sociales emancipatorios de los distintos socialismos que se llevaron a cabo en Europa y que tenían un carácter internacional y que daban respuesta a los fuertes agravios producidos por la industrialización, especialmente para las mujeres proletarias, incorporadas masivamente al trabajo industrial. Así nace el movimiento sufragista que luchaba por el derecho al voto y al parlamento, para desde ahí, inducir en las leyes y las instituciones. En Europa el movimiento sufragista inglés fue el más radical. En Estados Unidos el movimiento se unió a los movimientos abolicionistas que luchaban contra la esclavitud. Los socialistas tanto utópicos como marxistas fueron los primeros en abordar el tema de la mujer. Criticaron a la institución familiar como represora y manifestaron, en el plano teórico, la igualdad sexual.⁵

Después de un siglo de lucha y una vez aprobado el voto en Inglaterra hasta 1928, parecía que había triunfado la igualdad civil entre hombres y mujeres. Sin embargo, el movimiento feminista resurgiría. Simone de Beauvoir y su obra “El segundo sexo” (1949), pone de manifestó la dificultad de expresar la opresión femenina en una era de “igualdad legal” donde todo estaba otorgado y la norteamericana Betty Friedan, con la “Mística de la feminidad” (1963) manifiesta la reacción patriarcal contra el sufragismo y la incorporación de las mujeres a la esfera pública durante la Segunda Guerra Mundial, que identifica mujer con madre y esposa neutralizando toda posibilidad de realización personal. Los años sesentas marcan un hito en los movimientos culturales tanto en Europa como en América ante el rechazo de un sistema que se dice “universal”, pero que es racista, clasista y sexista. Así nace el feminismo liberal, un movimiento político que quiere reivindicar principalmente la exclusión política de las mujeres y el feminismo radical norteamericano que ubicamos entre 1967 y 1975 cuyo fundamento teórico se encuentra en el marxismo, el psicoanálisis y el anticolonialismo que derivaron en el análisis feminista de nuevos conceptos como el de patriarcado (sistema de dominación sexual que construye socialmente la desigualdad femenina), género (construcción social de la feminidad) y casta sexual (común experiencia de opresión de las mujeres). En este movimiento se evoluciona el concepto de teoría política analizando las relaciones de poder que estructuran a la familia y la sexualidad y desarrollando un gran activismo.

5 Alda Facio, Feminismo, Género y Patriarcado.

<http://centreantigona.uab.es/docs/articulos/Feminismo,%20g%C3%A9nero%20y%20patriarcado.%20Alda%20Facio.pdf>

Este activismo radical, propio de los socialismos y de la postura liberal evoluciona hacia un nuevo tipo de feminismo, donde se quiere superar la concepción constructivista del género a una concepción esencialista (nota); de la lucha por la superación de los géneros a una postura que afianza la diferencia sexual. Estamos frente al llamado feminismo cultural que exalta los valores femeninos pero denigra a los masculinos. La opresión de la mujer es resultado de no reconocer la esencia femenina, moralmente superior a la de los hombres. “La determinación ontológica está en que para la mujer no hay libertad ni pensamiento sin el pensamiento de la diferencia sexual”. Los activismos que se derivaron de esta postura respondieron a las particularidades propias de los diferentes contextos culturales en los que se dieron, Francia, Italia, Estados Unidos, por mencionar los más representativos.⁶

Después de los años ochentas y después de profundas transformaciones, la concientización y el activismo feminista toma una nueva fuerza en el feminismo institucional. Decididas a no estar fuera del sistema, iniciaron el largo proceso de ocupar puestos históricamente vedados para la mujer como partidos políticos o instituciones del Estado, puestos administrativos, o incluso en la policía o el ejército.

El activismo de género es un movimiento que guarda muchos elementos en común que logran tener una idea reguladora y totalizadora, pero que también está sujeto a interpretaciones variables y a condiciones muy particulares como país, raza, etnicidad, preferencia sexual, cultura. Pueden reconocerse las similitudes de las demandas de género, pero es indispensable no generalizar las condiciones propias de cada mujer, de cada sociedad, de cada cultura.

III. POSMODERNIDAD

¿Cómo afecta el pensamiento posmoderno en la visión antropológica que sustentan las distintas corrientes feministas?

En 1979, el filósofo francés Jean Francois Lyotard publicó su obra *La condición posmoderna*, acuñando popularmente el término. El libro ha sido muy criticado, incluso por su mismo autor, pero ha resultado de gran influencia en diversos ámbitos. La propuesta de nuevas formas de subjetividad implica una actitud, un desenvolvimiento ante el mundo. La condición posmoderna consiste en una actitud de crítica y desencanto de aquellos individuos que se pronuncian en contra de las ideas, modos y enunciados producidos por la modernidad; se trata de una incredulidad ante las reglas de juego de la ciencia, el arte y la literatura, establecidas desde el siglo XIX. El discurso filosófico, que de esta postura emana, consiste en la reafirmación de la diferencia, la negación de la unidad y una noción de cultura e identidad fragmentadas. Para sostener dichas ideas, uno de sus principales campos de acción resulta en el recelo y ataque hacia los meta o grandes relatos, aquellos enunciados mediante los cuales la modernidad se ha legitimado a sí misma. Estos discursos, entre los cuales podemos mencionar a la democracia, las utopías o a la sociedad igualitaria..., poseen una función de validez del presente a partir de una mira hacia el futuro. El saber resulta como una herramienta metafísica y discursiva de

6 Sánchez, A. Marxismo y Feminismo: Mujer-trabajo, https://www.researchgate.net/profile/Angeles_Sanchez_Bringas/publication/26611385_Marxismo_y_feminismo_mujer-trabajo/links/564a50c408ae44e7a28daa1c.pdf

legitimación de las instituciones. Una postura crítica que pretende cimbrar los juicios totalizadores y erradicar la función de legitimación de la narrativa.⁷

Es en esta nueva forma de identidades donde pudiéramos hablar también de los nuevos paradigmas de la posmodernidad, donde surge un relativismo y no hay más absolutos. Al respecto, Kuhn propone un elemento determinante para entender así los cambios actuales, ya que según su parecer, son los modelos que tenemos en el mundo los que determinan lo que vemos y no al revés. Por lo tanto, el paradigma no es un reflejo de la realidad, más bien éste nos permite crear nuestra propia realidad. Esto quiere decir que en este proceso de evolución o por denominarlo de algún modo “cambio paradigmático”, todo se definirá con base en la incertidumbre.

A su vez, la rapidez con la cual ocurren adelantos en áreas tecnológicas y científicas ha obligado al ser humano a vivir y adaptarse a un ambiente que se caracteriza principalmente por el dinamismo y la incertidumbre. Esto tiene como consecuencia que el hombre ahora sea forzado a reestructurar la manera en la cual toma sus decisiones, ya que lo que era cierto en el pasado ya no lo será en el futuro. En este proceso tanto la modernidad como la posmodernidad se encargaron de producir nuevos conceptos que dibujan uno o varios futuros para guiar las acciones del presente.⁸ Es sin duda esta incertidumbre y el paso de una identidad unívoca hacia las nuevas identidades las que promoverán y reforzarán el tiempo de los derechos humanos tanto en la teoría como en la práctica. Ahora los derechos del hombre contribuirán en las grandes transformaciones sociales, económicas y políticas y a su vez participarán en los avances y progresos sociales.

IV. ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA

Ante este panorama que nos ha dejado la posmodernidad es la ideología de género la que ha influenciado las políticas públicas de los gobiernos llamados liberales. Cuando se habla de estudios de género, cito al Dr. Rodrigo Guerra, “se pueden distinguir dos campos...uno como una forma de abordar analíticamente la diferencia sexual y otro, en el plano social, como una categoría ordenadora de las estructuras sociales y explicativa de un tipo de desigualdad específica”. De reivindicar derechos de la mujer, como son el voto, y las oportunidades de igualdad en el ámbito laboral, donde pudieran más ampliamente ejercer sus potencialidades, el feminismo radical pasó a una postura antimasculina, por considerarla ser la causa primera de la desigualdad, la opresión y la explotación de las que son víctimas. Esta postura tiene la peligrosa consecuencia de que este ataque es directamente proporcional a la propia mujer. Nos orienta el Dr. Burgos “el ataque directo a la masculinidad conduce inevitablemente a un auto ataque de la feminidad”. La relación hombre-mujer es interdependiente, por lo que si se ataca o valora a uno, lo hace en relación al otro, teniendo a la sexualidad en los límites de la destrucción. La elección de la sexualidad, en ese caso, se apoya en un concepto de naturaleza humana superficial e instrumental. El pensamiento moderno y con él su feminismo, ha separado la relación necesaria entre natura y cultura, entre lo dado que es un modo de ser que no cambia y que

⁷ Lyotard, J.F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Argentina, Ed. Catedra.

⁸ Andrea Cárdenas Bonilla, “La concepción del futuro, entre modernidad y posmodernidad”, en Zidane Zeraoui, “*Los paradigmas de la posmodernidad*”, op.cit., p.81.

constituye su naturaleza y lo determinado por la inteligencia y la libertad de la persona. Un dualismo que no sólo separa sino que confronta.¹

¿Cómo afrontamos la deconstrucción del sexo que propone el feminismo radical devenido en el concepto de género? La filosofía personalista de Karol Wojtyla puede ofrecernos una vía antropológica alternativa en tiempos posmodernos. Un concepto de naturaleza humana que no rompa con esta dicotomía de lo biológico y lo determinado por el hombre, puede abrirnos un espacio de comprensión de la importancia que tiene lo natural, lo biológico, al servicio de las potencialidades que el ser humano tiene para hacer cultura. Cito al Dr. Burgos “el mundo de lo dado y de lo libre entremezclados de manera unitaria a través de la forma sustancial”. Reconocerá la espiritualidad humana y su dinamismo inteligente y libre, es decir, la gran capacidad humana de crear cultura. La aportación del personalismo de Karol Wojtyla, ante la visión rígida que el modernismo le ha conferido al hilemorfismo clásico, prefiere utilizar el concepto de *transición a la persona*, donde habla de persona y no tanto de naturaleza ya que la noción de persona es capaz de incorporar todas las dimensiones que tiene el ser humano como cuerpo, psique y espiritualidad, donde la integridad de estas dimensiones, rompa el binomio de lo determinado contra lo libre, de lo dado por lo modificable, de la corporalidad contra la afectividad y la inteligencia y lo que la persona puede hacer de ello. El personalismo, entonces integra, no separa; armoniza, no confronta. Ante las argumentaciones que la ideología de género sostiene ya sea como posición ideológico-política, como conjunto de teorías o como una realidad cultural, la antropología personalista muestra a la persona como un ser sexuado, indicando que esas dimensiones son diferentes tanto en el hombre como en la mujer. En cuanto personas comparten características esenciales, pero en cuanto varón y mujer, difieren en las características concretas que adoptan. Como sostiene el Dr. Guerra al referirse al personalismo de Wojtyla, la noción de persona no puede ser interpretada como un ente estático sino dinámico desde su constitución, es decir, siempre es una persona en acción. El binomio naturaleza/cultura y el de sexo/género no es ni puramente estática ni totalmente dinámica: “por naturaleza la sexualidad humana posee el género como una dimensión constitutiva. Esta relación sexo/género se encuentra en una relación inseparable. La diferenciación sexual y la diferenciación de género pueden ser reconocidos en el sujeto de manera simultáneas. Todas las dimensiones del yo, a saber, cuerpo, psique, lenguaje, historia están influenciadas por una determinada diferenciación sexual originaria. Esa dimensión dinámica que se va historizando, apunta el Dr. Guerra, es una dimensión moral. El género es una perfección exclusiva del ser humano en cuanto sujeto espiritual gracias a su libertad. Hay que descubrir las exigencias morales de la sexualidad, siendo preciso que la identidad de género esté realizada de un modo adecuado en el sujeto personal.

V. REFLEXIÓN FINAL

Es la perspectiva personalista la que puede ofrecer una orientación antropológica que defina la ideología y los movimientos, hoy llamados de género, para que las mujeres puedan seguir luchando por la igualdad de sus derechos civiles, políticos y económicos y por abrir para la mujer ese espacio público que el mundo de hoy necesita y por el que tanto ha luchado.

¹ Guerra, López, R., *Persona, sexo y género. Los significados de la categoría género y el sistema género según Karol Wojtyla*, México, Cisav, 2015.

Abramos el diálogo entre el feminismo radical del mundo posmoderno, desorientador y relativista y que sigue construyendo perspectivas de género, y el personalismo que busca encontrar una perspectiva de un feminismo de equidad, de complementariedad, de acción y no de confrontación.

11. Tras las huellas de Romano Guardini: La persona y su encuentro con Dios, con uno mismo y con el otro

María del Rocío Franco Jiménez
Universidad Anáhuac México

I. INTRODUCCIÓN

Las personas deseamos conciliar un espacio de armonía, en donde la amabilidad, el servicio y la colaboración se manifiesten en la convivencia. Queremos que nos traten bien, consideren nuestras circunstancias, personalidad, capacidades y disponibilidad de tiempo, pero ¿cuánto estamos dispuestos a esforzarnos, a preocuparnos por los demás? La naturaleza humana es la misma ayer, hoy y siempre. En la actualidad, en este siglo XXI, el paso del tiempo ha beneficiado al hombre cuando se ha visto comprometido en la construcción del mundo en el que vive.

Por otro lado, filósofos postmodernos como Gianni Vattimo y Fernando Savater estereotipan la concepción del mundo mediante una vida cómoda, convirtiéndose en el banderín de la mercadotecnia. Vemos que en los diversos ámbitos como el económico, social, familiar y político, se involucra el aspecto individualista, caracterizado por un vacío de valores, falta de referencia y sentido; se ha borrado el concepto y la imagen de Dios, se le ha ignorado como persona. Llegamos a la secularización de la vida humana que oprime al espíritu del hombre, deshumanizándolo, al tratar de satisfacer con prontitud las necesidades únicamente corpóreas. El hombre lleva décadas procurando conjugar su deseo de riqueza, comodidad y bienestar con un dios inmanente que “me deje ser”, que “no me imponga” pero que satisfaga mi religiosidad, en donde no existan ni la exigencia ni las normas.

Sin embargo, nos damos cuenta que con estas prácticas no somos felices. El hombre está cansado, y dentro del correr de cada día, está empezando a “despertar” del mundo efímero por el que se dejó llevar y ahora no quiere para los suyos las consecuencias de vivir tras lo superfluo; haciendo conciencia en que el deseo inagotable de conseguir algo cada vez más por el hecho de tener, es un esfuerzo infructuoso que le lleva a intentar llenar un recipiente sin fondo.

Si comparamos la situación actual con los tiempos que corrían en Europa hacia los años de mitad del siglo XX, donde Alemania se veía especialmente sumergida en las guerras mundiales, ahí donde se fraguaban los ideales de una nación privilegiada, única y dominadora de la humanidad, podremos

internarnos en el pensamiento de Romano Guardini, quien se propone como tarea personal disponer un nuevo Humanismo que diera respuesta al que quedaba atrás en la Edad Moderna; comprendía cómo el hombre en la modernidad permanece por encima de Dios o simplemente actúa omitiéndole para vivir ensimismado.

II. ROMANO GUARDINI

¿Quién es Romano Guardini? ¿Cómo referirse a él? Algunas de las categorías que pudiéramos adjudicarle, al estar involucrado en diversos campos del saber, son el de pedagogo, filósofo, teólogo, sociólogo, catedrático y escritor. Con enfoque personalista, configura su pensamiento dotado de características apuntaladas por diferentes corrientes filosóficas.

La filosofía de Guardini tiene aspectos importantes que la hacen singular, influyen en él personalidades de su época como Scheler y Buber, así el carácter relacional y dialógico lo integra a su pensamiento, donde la presencia del *yo* es importante para sí, y frente a la realidad cristiana, el Creador llama al hombre a la existencia dándole el valor de ser *tu* para el *Yo*, participándole una dignidad a diferencia de la objetivación de las demás realidades existentes. López Quintás asume que “Guardini estimaba que el hombre adquiere conciencia de su *yo* al ser apelado por un *tú*, sobre todo y primariamente por el Tú divino”.²

La obra de Romano Guardini dibuja de manera optimista a la vez que realista, la forma en la que el hombre construye su futuro a partir de encontrar el sentido de vida, descubriéndonos que el fundamento ha de ser Cristo, para lo cual es menester vivir en concordancia con sus enseñanzas mediante el sostenimiento imperioso de un constante encuentro con Dios, a fin de consolidar el encuentro con uno mismo y con los demás. Cabe notar, que en su obra se trasluce un sentido oral, si bien está dirigido a los jóvenes de su época, nos damos cuenta que salta de las aulas, auditorios, parroquias, para dirigirse con su cátedra o predicación pastoral a cada uno de nosotros. Sus textos tienen aire de actualidad con un sello particular que obedece a su intención para formar a los jóvenes, con el objetivo de que sean capaces espiritualmente de afrontar su situación actual marcada por la violación a las convicciones que caracterizan a la persona y la dignifican.

“Silencio” y “palabra”, dos términos contradictorios, útiles y necesarios para integrarlos en el comportamiento humano, son de especial importancia en el pensamiento de Romano Guardini, así “arriba” y “adentro”, se convierten en los ejes de su exposición y consideraciones. Estos pares de palabras consolidan el encuentro en la vida de la persona.

Una vez abordado la persona humana y su relación yo-tú, nos detenemos un momento para incorporar a nuestra exposición el encuentro con Dios, con uno mismo y con los demás. La persona es capaz de tener encuentros, a pesar de la exigencia que comporte, ya que debe cultivar y practicar valores que la dispongan con una apertura de espíritu a ello, como son el servicio, la sinceridad, la cordialidad, la responsabilidad, el cumplimiento de la palabra.

² Guardini, R., *Experiencia religiosa y fe*, España, Madrid, BAC, 2016, p. IX

III. ENCUENTRO CON DIOS

En el ámbito cristiano para tener un encuentro con Dios en la vida ordinaria: “Ahí donde estás”, inicia valorando la importancia del conocimiento y la voluntad, de los que son objetos la Verdad y el Amor respectivamente. Dios nos facilita el camino hacia Él y con Él, pues está presente en la vida del hombre. Romano Guardini convencido de la disposición de Dios y del llamado particular a cada hombre, sabe que nada le es oculto a Quien como Creador cuida con su providencia a su creatura, no dejándola en el olvido de la existencia misma: “Dios ve lo manifiesto, los gestos y las acciones, pero también lo oculto, los planes, las intenciones, las convicciones (...) Todo intento de ocultarse de Dios es intento inútil, porque Dios está en todas partes y penetra con su mirada todo”.³

A través de la vida de oración, mediante un diálogo íntimo con Dios, las oraciones vocales y la liturgia es como la persona encuentra a Dios. Guardini denota la importancia del silencio, el recogimiento y la soledad externa; en suma, la práctica y contemplación de la palabra escrita y el ejercicio de las virtudes, predisponen a la persona para tener un encuentro consigo misma y con los demás, invitándole con su vida terrenal hacia la eternidad.

La Revelación, fundamento de la conciencia cristiana, y la Providencia Divina proporcionan esperanza al hombre para dar a su vida una dirección con sentido, más allá de lo natural. Fijémonos en los más allegados a Jesús: sus discípulos y los que le acompañaban en sus predicaciones; ellos tienen físicamente presente a Dios en la Persona Encarnada, le oyen pero no disciernen, es necesaria la intervención del Espíritu Santo para pasar de oír a escucharle, es decir, a una comprensión de la Palabra que es Vida, implica poner atención con el alma a un nuevo conocimiento que revolucionará todo concepto humano de vida, dando valor sobrenatural a lo cotidiano como camino de salvación, Romano Guardini nos dice que: “la comprensión sólo se hará posible por el Espíritu Santo que viene del mismo Dios (...) Ellos no entienden, porque el Espíritu Santo no viene a ellos; éste no viene porque ellos no están dispuestos; pero el mismo hecho de estar dispuestos es ya un don del Espíritu”.⁴

La relación Dios-hombre radica en la semejanza con Él al momento de la creación siendo personas diferentes, el hombre mira a Dios que le ama y Dios le mira a él. Nos aclara Guardini que “Dios, empero, no es el “otro”, porque es Dios. Como Dios que es, se encuentra frente a la criatura en una relación a la que no puede aplicarse ni la categoría del “ser-otro” (...) la energía creadora de su acto me hace a mí, mí mismo (...) Mi singularidad se encuentra en Dios, no en mí mismo”.⁵ Si bien, tuviéramos que eliminar del lenguaje el concepto de “otro” para Dios en relación con el hombre para evitar la identidad, lo necesitamos porque nos permite comprender que Dios y el hombre no están en el mismo plano de existencia, Dios existe de forma infinita y el hombre de manera finita, hemos de continuar utilizándola para comprender el encuentro entre la persona divina que es Dios y la persona humana que es el hombre.

3 Guardini, R., *Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, España, Madrid, Encuentro, 2000, p. 31.

4 Guardini, R., *La realidad humana del Señor*, Argentina, Buenos Aires, LUMEN, 1989, p. 61.

5 Guardini, R., *Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, España, Madrid, Encuentro, 2000, p. 36.

Nos vemos frente a la necesidad del encuentro con Dios de forma continua y ordinaria, porque el diálogo con Dios permite revisar bajo su orientación el barco de nuestra vida; hacer el mantenimiento necesario para retomar la velocidad quitando los defectos que no permiten avanzar; revisar la cartografía para medir distancias, tiempo, posibles circunstancias que afecten, la relación con personas en el trayecto para que ayuden a llegar a buen puerto, considerando que nuestro comportamiento durante el recorrido sea de servicio y no de obstáculo para otros.

El encuentro con Dios puede hacerse y darse de formas tan variadas como sean las circunstancias de la vida humana, existiendo medios diferentes que ayuden a mantenerse en encuentro con Él, como es un libro, una película, una conversación, una clase o un testimonio. Guardini en este sentido habla de la importancia del diálogo con Él: “Dios le habla mediante todo lo que le sucede, así como por toda moción de su propia vida. La actitud creyente se puede expresar precisamente en aprender a llevar este diálogo; en que haga entrar en este diálogo todo lo que le llega y lo que hace; que lo comprenda desde Dios y lo realice hacia Dios”.⁶

Entonces, la pregunta es ¿en dónde me encuentro a Dios? a lo que respondemos: “Ahí donde estás”, es decir, no hace falta hacer nada extraordinario para tener un encuentro con Dios. El empleado, el alumno, el ama de casa, el soltero, el hijo, todos somos capaces, si queremos encontrar a Dios en nuestras circunstancias personales, lo cual es expresado por el Concilio Vaticano II

Todos los fieles cristianos, de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre (...) Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado.⁷

Con su testimonio manifiesto en el Nuevo Testamento, Jesucristo, nos lleva a reflexionar e imitar la forma de orar, convenciéndonos de su eficacia y necesidad. Ejemplo: ora día y noche, en los momentos más importantes de su vida: antes de la Redención del hombre (Mc 14, 32-53), antes de los milagros y antes de elegir a los Apóstoles. Entonces, es posible meter a Dios en todas nuestras actividades cotidianas.

Encontramos en la oración el remedio a nuestra enfermedad para retornar a la salud espiritual, de ahí la alegría, el sentido a las contradicciones, la solución a las dudas ¿Cómo queremos encontrarnos con Dios, si no hablamos con Él, le contamos nuestra jornada y le preguntamos qué espera de nosotros? Necesario es ir bajando la voz exterior y subiendo la voz interior, expresada en el silencio externo y contemplación interna.

Para Alfonso López Quintás meditar radica “en estar abiertos a la energía que nos viene de Dios; mantenernos ante Él en actitud de escucha y reverencia, es decir: de piedad. El hombre se complace en reconocer que toda su fuerza proviene de Dios, y se mantiene junto a Él con la serenidad y con-

⁶ Guardini, R., *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*, España, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2013, p. 318.

⁷ Lumen Gentium, 11, 42

fianza del que ama y se siente amado. Meditar no es sólo pensar acerca de Dios, sino hablar con Él".⁸ Si estuviéramos conscientes de nuestra poquedad y de su magnificencia, si fuéramos humildes y nos viéramos cómo somos, y reconociéramos su grandeza, si entendiéramos que nos quiere escuchar, si comprendiéramos que nos está esperando... estaríamos ahí, haríamos oración, buscaríamos el tiempo, estaríamos arrepentidos para ser dignos en su presencia, le pediríamos y daríamos gracias de los beneficios recibidos.

No existen fórmulas precisas para orar. Así la oración mental no es un monólogo, ni un discurso ni un estudio de un tema espiritual, es un diálogo. Dejarle hablar, desahogar el corazón en Dios y con los oídos del alma escucharle, traduciéndolo en obediencia.

IV. ENCUENTRO CONMIGO MISMO

El encuentro con Dios es también una puerta para el encuentro con uno mismo, el cual es tomarse el tiempo para conocerse: reflexionar cómo se reacciona ante circunstancias concretas; reconocer cuáles son las fortalezas para apalancar el propio comportamiento y defectos contra los que luchar ascéticamente toda la vida; estado de salud; experiencias asumidas de sucesos ocurridos; formas de interrelacionarse con los demás. Guardini asienta aspectos concretos de la persona sobre los cuales partir para conocerse:

Ser persona significa de entrada pertenencia propia en lo numérico: soy uno, soy solo uno, no puedo ser duplicado. (...) La persona es además pertenencia propia en conciencia, libertad y obra. De suyo, conocer, decidir y actuar aún no son persona, sino solo cuando me pertenezco en el saber, decidir y actuar. (...) La persona, es, por último, pertenencia propia en interioridad y dignidad. Interioridad significa que yo, siendo persona, soy en mí, cabe en mí, para mí, y ello exclusivamente. Significa que nadie puede "entrar" si yo no le abro esa interioridad. (...) Aquí comienza la soledad interior de la persona, a la que solo Dios tiene acceso.⁹

El encuentro con uno mismo se centra en un examen de vida personal, y el encuentro con el otro, se centra en el servicio al prójimo, de ahí que es una oportunidad ejercer los valores, todos ellos fundamentados en la Verdad y el Bien, los que Guardini identifica con Dios, el Ser Supremo y Creador.

Este encuentro con uno mismo implica ahondar en lo más profundo de nuestro espíritu para enfrentarnos con sinceridad ante la intencionalidad de nuestro comportamiento: ¿Por qué actué de tal o cual forma? ¿Por qué me dirijo a una persona y no a otra? Es conocer qué es lo que nos mueve a actuar, para lo cual es menester cultivar el silencio, sacar fruto, fomentar y ver el valor que tiene la soledad: momentos para pensar, para pensar-se. Decía Sócrates en la fase final de su *Apología* "una vida sin examen no merece ser vivida", enseñando al hombre a encontrarse consigo mismo, haciéndose un examen personal para descubrir si su vida ha tenido y tiene sentido. No es un examen en sentido estricto sino cuidarse a sí mismo, preguntándose si el camino elegido y las prácticas son las

8 López Quintás, A., *Llamados al Encuentro*, España, Madrid, Ciudad Nueva, 2011, p. 15.

9 Guardini, R., *Escritos políticos*, España, Madrid, Palabra, 2011, p. 245.

adecuadas para su consecución, si su finalidad es la que conduce a la trascendencia de vida. También López Quintás comenta que “no se trata de un ejercicio de mera introspección, sino de algo mucho más trascendente: reconocer que soy una persona dotada de individualidad y de iniciativa”.¹⁰

El silencio del que hablamos, inicia por fomentar en medio del mundo un silencio físico, fuera del ruido externo, a la vez de tratar de conservar el silencio interior que implica eliminar las distracciones que en muchas ocasiones surge de las imágenes, recuerdos y la imaginación. Guardini considera que “sin la relación con el silencio, la palabra se reduce a parloteo; sin la relación con la palabra, el silencio se vuelve mudez. Palabra y silencio forman juntas una totalidad (...) el silencio constituye el primer requisito de toda experiencia religiosa”.¹¹

También valoraba la soledad como herramienta de crecimiento personal para dominio de sí, aquella persona inmersa en las superficialidades que ofrece el mundo, decía que “no está en ningún sitio, sino que es dispersado por mil influjos. No se posee a sí mismo, sino que “sale adelante”, no se sabe adónde. No tiene convicciones propias, sino opiniones que se le han metido del periódico o de la radio. No actúa por espontaneidad interior, sino tal como resulta de los impulsos que le tocan desde fuera”.¹² No se posee el que no se mira, el que se rehúye y se envuelve de distracciones.

V. ENCUENTRO CON EL OTRO

El encuentro con otra persona interpela enfrentando con las propias fortalezas y debilidades, creando una comparativa que estimula la conversión personal, puesto que nadie puede permanecer inmóvil ante una experiencia de encuentro; proporciona alegría y energía disponiendo al planteamiento de nuevas metas con alcances inusitados.

López Quintás respecto al encuentro menciona que “en cuanto las realidades son más valiosas, nos plantean más exigencias (...) al exigirnos más, nos enriquecen en medida superior. Y esto sucede porque podemos encontrarnos con ellas, es decir, entrelazar nuestros ámbitos de vida para enriquecernos mutuamente”.¹³ Así el diálogo se da incluso con personas que no se conocen, solo al reconocerlas como mi “tú” es cuando le considero como prójimo, aquí es donde se crea un espacio de perfeccionamiento para ambos. Si se pasa con indiferencia, es cuando entendemos que la persona se convierte en un “ello” pudiendo ser dominado por otro, entrando en un ambiente utilitarista y de esclavitud. El hombre encuentra la grandeza de su yo en relación a la confronta con su tú, ya que por sí solo no es posible comprenderse.

Romano Guardini en diversas obras hace referencia a la exigencia de considerar y tratar al hombre como persona, haciendo énfasis en que “la persona no puede ser incluida en un cálculo, insertada,

10 López Quintás, A., *Llamados al Encuentro*, España, Madrid, Ciudad Nueva, 2011, p. 13.

11 Guardini, R., *Experiencia religiosa y fe*, España, Madrid, BAC, 2016, p. 91.

12 Guardini, R., *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*, España, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2013, p. 313.

13 López Quintás, A., *Descubrir la grandeza de la vida (una vía de ascenso a la madurez personal)*, España, Madrid, Desclée de Brouwer, 2009, p. 43.

calada con la mirada, puesta al servicio de fines, utilizada, asida”.¹⁴ No se justifica pero se entiende el peligro por el que atraviesa el hombre moderno, hoy en día: se manejan masas orientadas a resultados, en un ambiente individualista y utilitarista que convierte a las personas en máquinas con un ciclo de vida determinado y sustituible. Comenta Guardini “con la cosa, digo “eso”; con la persona: “tú”. Aquí es donde se manifiesta el verdadero sentido de lo que es “persona”: el ser situado en su libertad, así como de la relación “yo-tú” surge el justo comportamiento hacia otra persona: el respeto, la fidelidad, el amor”.¹⁵

De esta manera, mi encuentro con el otro se vuelve invaluable en el sentido que nadie puede tener una experiencia por el otro, sino tan solo en sí, sin embargo, es posible fomentar, encauzar a la persona a que se disponga a tener sus propios descubrimientos, mediante nuestro ejemplo y diálogo. Para enfatizar en el encuentro con el otro, Alfonso López Quintás asevera que “si tú y yo nos encontramos, nos unimos con una forma de amistad íntima en la cual tú no estás fuera de mí ni yo de ti; ambos nos movemos en el mismo campo de juego, en el cual tus intereses son mis intereses, tus metas son mis metas”.¹⁶

VI. PRÁCTICA DE LAS VIRTUDES

La manera de formarse a sí mismo para encontrarse a sí y tener un encuentro con el otro, es por medio de cultivar las virtudes humanas, lo cual no es tener una lista intachable de actos, sino una disposición interior para ejercer lo aprendido. Hemos visto que tener un encuentro con Dios, nos realiza como persona y por tanto a tener una actitud coherente que nos compromete a practicarlo.

En consecuencia, nos centraremos a continuación en la praxis de las virtudes como constituyente de la formación de uno mismo, en favor de encontrar el propio sentido de vida y tener un encuentro de plenitud con las demás personas, como es también para facilitar la convivencia. El puesto del hombre en el mundo lleva a reconocer que no está solo, sino rodeado de más personas que a su vez buscan su sentido de vida para llegar a su destino, donde todos se interrelacionan, de aquí se fomente no solo pasar, sino crear las condiciones para el encuentro con los demás, el encuentro con el otro.

Las acciones crean una huella en nuestras potencias que predisponen el comportamiento de la persona ante situaciones adversas. Si las acciones se repiten constantemente dan origen a un hábito operativo, condicionado a desenvolverse de una forma precisa.

Por lo tanto, una virtud es un hábito originado por la repetición de actos buenos, cada vez de mayor intensidad, facilitando el desarrollo de los mismos. Una persona virtuosa nunca puede ser una persona desagradable, que evidencie los errores de los demás, o que a fuerza de mostrar su ascetismo, no viva la caridad, aunque también debe estar consciente que la virtud genera envidia alrededor de quien no está dispuesto a practicarla.

14 Guardini, R., *Escritos políticos*, España, Madrid, Palabra, 2011, p. 246.

15 Guardini, R. *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*, España, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2013, p. 319.

16 López Quintás, A., *Llamados al Encuentro*, España, Madrid, Ciudad Nueva, 2011, p. 91.

Las virtudes son una disposición de ánimo, con vigencia siempre actual que ayudan al crecimiento personal. Guardini sugiere que “una auténtica virtud representa una mirada a través de toda la existencia del hombre, en ella, como se ha dicho, un valor moral se convierte en dominante que unifica la abundancia vital de la personalidad”.¹

La facilidad de realizar los actos buenos tiene efecto en el hombre, le mejora, le orienta al bien, lo perfecciona, le habilita para dar una respuesta verdadera adecuada con la realidad a las exigencias, peticiones de Dios. Alfonso López Quintás dice que “los valores no sólo existen; se hacen valer, proyectan a su alrededor un aura de prestigio”.² El prestigio por sí mismo es anhelado por quienes a su alrededor se encuentran, dando validez a los comentarios que emite quien lo tiene, difícilmente se juzga la certeza de lo dicho.

Existe un vínculo entre el encuentro con Dios, con uno mismo y con los demás, debido a que el encuentro con Dios purifica nuestras intenciones para asemejarnos más a Él, en el encuentro conmigo mismo, hallo la forma de ser congruente con lo que la inteligencia y el corazón me dictan a la luz de la Verdad, buscando que mis acciones reflejen en vida lo meditado, así el beneficiado es el otro cuando me desenvuelvo en prácticas durante mi encuentro con el otro que le ayuden a ser mejor persona. De forma sencilla podemos percibir que la vida de oración transforma y solo la realización de acciones buenas son la expresión clara de la profundidad con la que hemos dialogado con el Señor confrontando nuestra vida con la suya, por ello, la vida cristiana que invita a identificarse con Cristo en este mundo terreno concluye en que es necesario el desarrollo de virtudes.

Las virtudes humanas son la base de las sobrenaturales. Dios nos auxilia con su gracia, otorgándonos por medio de la infusión del Espíritu Santo virtudes que son la esencia del cristianismo: fe, esperanza y caridad, así Dios diviniza nuestras acciones.

Para adquirir las virtudes se requiere de conocimiento, práctica, muchas acciones concretas, esfuerzo y disciplina. La coherencia de vida es la madurez humana, misma que confiere armonía en el desarrollo de las virtudes, solidez de hábitos arraigados, voluntad firme.

De esta forma, sin que haya un orden preciso entre cuál debe ser primero si el encuentro con Dios, con uno mismo o con el otro, si es cierto que se relacionan, se refuerzan entre sí y los descubrimos de forma dinámica, a veces uno con mayor prioridad en un determinado momento de nuestra vida y luego otro. Dios que es poderoso hará lo correspondiente, si como buenos instrumentos, como pincel al pintor, practicamos las virtudes para ser dóciles, podremos así también tener un encuentro con los demás responsable y respetuoso.

1 Guardini, R., *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*, España, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2013, p. 115.

2 López Quintás, A., *Descubrir la grandeza de la vida (una vía de ascenso a la madurez personal)*, España, Madrid, Desclée de Brouwer, 2009, p. 29.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Concilio ecuménico Vaticano II. Constitución *Lumen Gentium*. Roma: Vaticano, 1964
- Guardini, R., *Escritos políticos*. Madrid, Palabra, 2011.
- ---, *Experiencia religiosa y fe*. Madrid, BAC, 2016.
- ---, *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 2013.
- ---, *La realidad humana del Señor*. Argentina, LUMEN, 1989.
- ---, *Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid, Encuentro, 2000.
- López Quintás, A., *Llamados al Encuentro*. Madrid, Ciudad Nueva, 2011.
- ---, *Descubrir la grandeza de la vida (una vía de ascenso a la madurez personal)*, España, Desclée de Brouwer, 2009.

12. American Personalism

Bogumił Gacka
University Warsaw, Poland

I. INTRODUCTION

The term 'American personalism'³ was first used by America's most famous poet, Walt Whitman (1819-1892) in his essay "Personalism" which was published in *The Galaxy*, May 1868. Whitman's articles "Democracy" (*The Galaxy*, December 1867) and "Personalism" were later the parts of his "Democratic Vistas" (1871). But the father of American Personalism is Borden Parker Bowne (1847-1910), a Methodist minister, who introduced the term 'Personalism' into American Philosophy with his famous book *Personalism*,⁴ Boston 1908.

Personalism is a system for discovering and understanding all reality from the fact of the person. American Personalism is presented in the key of persons among American Personalists and the dimensions of their Personalisms: Borden Parker Bowne – Personalism; *The Bostonian School*: Edgar Sheffield Brightman – Theistic Personalism; Albert Cornelius Knudson – Theological Personalism; Peter Anthony Bertocci – Psychological Personalism; and *The Californian School*: Ralph Tyler Flewelling – Democratic Personalism; George Holmes Howison – Personal Idealism; Carol Sue Robb – Maternal Personalism; and Walter George Muelder – Communitarian Personalism.

II. THE FATHER OF AMERICAN PERSONALISM

Borden Parker Bowne (1847-1910), the father of American Personalism, was born at Leonardville, New Jersey on January 14, 1847. One of six children of Joseph and Margaret Parker Bowne he graduated from New York University (A. M. and M. A.), and studied in Paris (at the Sorbonne), Halle and Göttingen (1873-1875). His teachers and friends were R. H. Lotze and H. Ulrich (1806-1884). Lotze emphasized personality and value, thus Ulrich was a personalistic empirical idealist. Bowne also developed a friendship with the Oxford logician, John Cook Wilson (1849-1915). After a brief journalistic experience

3 Walt Whitman, "Personalism," *The Galaxy* 5 (May 1868): 540-547; see 'American personalism,' 544.

4 Borden Parker Bowne, *Personalism* (Boston: Houghton Mifflin, 1908; Norwood, MA: The Plimpton Press, 1936) [The N. W. Harris Lectures at Northwestern University in 1907].

on the editorial staff of *The Independent* Bowne became Professor of Philosophy at Boston University from 1876 to 1910, teaching in the College of Liberal Arts, the School of Theology, and after 1888 as the first dean in the Graduate School, which awarded the first Ph.D. to a woman in American higher education. William T. Harris, the founder of *The Journal of Speculative Philosophy* recommended him for a Nobel Prize in Literature in 1904. Also in 1904 B. P. Bowne was acquitted of charges of heresy that had been brought against him. In 1905-1906 he took a trip around the world, lecturing at various universities in Japan, China and India.

Upon his visit to Japan, Count Okuma, speaking in the name of the Emperor, said: "It has been my privilege to welcome many Americans during my service as prime minister, but, I have taken special pleasure in welcoming two of the greatest Americans – Grant, the military genius, and Bowne, the scholar". Bowne's principal works were: *The Philosophy of Herbert Spencer* (1874), *Metaphysics* (1882, revised 1898), *The Principles of Ethics* (1892), *The Theory of Thought and Knowledge* (1897), *Theism* (1902), *The Immanence of God* (1905), *Personalism* (Boston 1908, Norwood 1936), *Studies in Christianity* (1909), and posthumous *The Essence of Religion* (1910), *Kant and Spencer* (1912).

On May 31, 1909 Borden Parker Bowne wrote a letter to his wife:

It is hard to classify me with accuracy. I am a theistic idealist, a *Personalist*, a transcendental empiricist, and idealistic realist, and a realistic idealist: but all these phrases need to be interpreted. They cannot well be made out from the dictionary. Neither can I well be called a disciple of anyone. I largely agree with Lotze, but I transcend him. I hold half of Kant's system but sharply dissent from the rest. There is a strong smack of Berkeley's philosophy, with a complete rejection of his theory of knowledge. I am a *Personalist*, the first of the clan in any thorough-going sense.⁵

III. THE BOSTONIAN SCHOOL

Edgar Sheffield Brightman (1884-1953), the leader of The Bostonian School, was born at Holbrook, Massachusetts on September 20, 1884. He started his studies at Brown University (A. B., 1906; A. M. 1908), in Providence, Rhode Island and then he studied under Borden Parker Bowne at Boston University (Ph. D.). While in Germany he pursued graduate studies at the University of Berlin and the University of Marburg (1910-1911). Brightman taught at Nebraska Wesleyan University (1912-1915), Wesleyan University in Middletown, Connecticut (1915-1919), and from 1919 to 1953 at Boston University, occupying the Chair of Borden Parker Bowne Professor of Philosophy from 1925 until his death. He promoted about 90 doctoral dissertations and 20 more started work under him. His student was Martin Luther King, Jr. (1929-1968), who wrote:

I studied philosophy and theology at Boston University under Edgar S. Brightman and L. Harold DeWolf. Both men greatly stimulated my thinking. It was mainly under these teachers that I studied personalistic philosophy – the theory that the clue to the meaning of ultimate reality is found in personality. This personal idealism remains today my basic philosophic position. Personalism's insistence that only

5 K. M. B., "An Intimate Portrait of Bowne," *The Personalist* 2, Feb. 1921, p. 10.

personality – finite and infinite is ultimately real strengthened me in two convictions: it gave me metaphysical grounding for the idea of a personal God and it gave me a metaphysical basis for the dignity and worth of all human personality.⁶

Martin Luther King, Jr. gave his life for his personalistic sentence: “Black and white persons are equal, aren’t they?”

Brightman was interested in Spanish and Latin American Personalism⁷, and as a Methodist minister he was a member of the Catholic Philosophical Association, he also was the organiser of the series of Latin American Congresses of Philosophy.

He noticed that: “Materialism, which dominates the thought and practice of many, puts body above mind, things above persons, and at best recognizes only a part of personality, namely, that part which uses exclusively physical instruments to attain exclusively physical results”.⁸

And he rejected capitalism as well as communism:

Capitalism is predominantly impersonal; persons count only as means to the end of profit. But communism is impersonal, too; every individual in a communistic state must conform to the plan and the ideas of the state. Communism sends its victims to a literal Siberia; capitalism sends its victims to the Siberia of unemployment. Both are equally impersonal and ruthless as regards the rights and welfare of individuals.⁹

From 1930 to 1931 E. S Brightman left Boston for Europe, visiting Oxford, England; Tyrol, Austria and Berlin, Germany. He was president of the Eastern Division of the American Philosophical Association in 1936. Brightman was an advocate of Theistic Finitism (“the Given”). Brightman’s chief works were: *An Introduction to Philosophy* (1925), *The Problem of God* (1930), *The Finding of God* (1931), *Moral Laws* (1933), *A Philosophy of Religion* (1940), *Nature and Values* (1945) and posthumous *Person and Reality: An Introduction to Metaphysics* (1958).

Albert Cornelius Knudson (1873-1953), representing the second generation of American Personalism, was born in Grandmeadow, Minnesota on January 23, 1873. He was of Norwegian origin. He studied at the University of Minnesota (1889-1893) and Boston University (1893-1897). From 1897 to 1898 A. C. Knudson pursued studies in New Testament, Church History, and Systematic Theology at the University of Jena and the University of Berlin, Germany. He received his Ph. D. from Boston University (1900). Knudson taught in Denver, Colorado, at Baker University in Baldwin City, Kansas (1900-1902) and at Allegheny College, Meadville, Pennsylvania (1902-1905). On December 13, 1905 he was invited to accept the Chair of Hebrew and Old Testament Exegesis at Boston University School of Theology. He was a professor of Old Testament Exegesis (1905-1921) and Systematic Theology (1921-1943) at

6 Luther King, M. Jr., *Stride Toward Freedom*, New York, Harper, 1958, p. 100.

7 Romero, F., *La Filosofía de la Persona*, Buenos Aires, 1938.

8 Brightman, E-S., *Is God a Person?*, New York, Association Press, 1932, pp. 5-6.

9 *Ibid.*, p. 5.

Boston University. In 1910 A. C. Knudson left America for Europe to pursue special Old Testament studies at the University of Berlin (1910-1911). In 1937-1938 he was in England and Norway. Knudson fully introduced Personalism into American Theology. His major works were: *The Philosophy of Personalism* (1927), *The Doctrine of God* (1930), *The Doctrine of Redemption* (1933), *The Principles of Christian Ethics* (1943) and *Basic Issues in Christian Thought* (1950).

Peter Anthony Bertocci (1910 -1989), of Italian descent in the third generation of American Personalism, was born on May 13, 1910 in Gaeta, Italy. In America he studied at Boston University (1927-1931) and Harvard University (1931-1932, A. M.). He received the Ph. D. in Philosophy from Boston University in 1935, under Edgar S. Brightman. At Harvard he studied with William E. Hocking and Alfred N. Whitehead, but he especially was challenged by the works of Gordon W. Allport, pupil of William Stern, dealing with the psychology of personality. P. A. Bertocci enriched his Personalism by studies in Italy in 1950 at Croce's Instituto Storico and at the University of Calcutta (1960-1961). He taught at Boston University from 1944 until his retirement in 1975, from 1953 as the Borden Parker Bowne Professor of Philosophy. Bertocci has developed the psychological dimension of American Personalism. His major publications were: *The Empirical Argument for God in Late British Thought* (1938), *Introduction to the Philosophy of Religion* (1951), *Personality and the Good: Psychological and Ethical Perspectives* (1963, with R. M. Millard), *Sex, Love, and the Person* (1967) *The Person God Is* (1970) *The Goodness of God* (1981) and *The Person and Primary Emotions* (1988).

IV. THE CALIFORNIAN SCHOOL

Ralph Tyler Flewelling (1871-1960), the leader of The Californian School, was born on November 23, 1871 in DeWitt, Michigan. After studies at the University of Michigan (1890-1892), Alma College (A. B., 1895), and the Garrett Bible Institute in Evanston, Illinois (1895), he received the degree of Bachelor of Sacred Theology from the Boston University School of Theology in 1902, and the degree of Doctor of Philosophy from Boston University in 1909. He was a disciple of Borden Parker Bowne in the second generation of American Personalism. In 1917, Flewelling was appointed Professor of Philosophy and Head of the Department of Philosophy at the University of Southern California, Los Angeles. In April 1920, he founded *The Personalist*, a Quarterly Journal of Philosophy, Theology and Literature, and he was its Editor from 1920 until 1959. R. T. Flewelling, who taught at the Sorbonne, Paris in 1918, served at the same time as Head of the Philosophy Department of the University of the American Expeditionary Forces in France. His friend was Henri Bergson, a French Personalist. At the University of Southern California Flewelling organized the Hoose Library of Philosophy, buying books in Europe (1925-1926) and he developed the School of Philosophy, serving as its first Director from 1929 until 1945. During 1934-1935 he was a Visiting Professor at the California-in-China College in Peiping, and a lecturer at Yenching University. He also visited Europe (Prague, Cologne, Venice). Among his main publications were: *Bergson and Personal Realism* (1920), *Creative Personality: A Study in Philosophical Reconciliation* (1926), *Reflections on the Basic Ideas of East and West* (1935), *The Survival of Western Culture* (1943), *Conflict and Conciliation of Cultures* (1951) and *The Person; or The Significance of Man* (1952). Ralph Tyler Flewelling developed Democratic Personalism. He interpreted Personalism as a social and cultural movement. According to him Personalism offers

...a principle in its doctrine of the intrinsic sanctity of every personality which alone can ground a true democracy. It goes further than this, however, in seeking in personal experience, not only the meaning of reality, but the ground of universal cooperation in government, in society, and in religion. Its fullness is represented in Christianity.¹⁰

Flewelling identified Personalism with Christianity and Democracy. "To Personalism," he wrote, "personality is the supreme value. Society then should be so organized as to present every person the best possible opportunity for self-development, physically, mentally, and spiritually since the person is the supreme essence of democracy and hostile to totalitarianisms of every sort".¹¹

Thus R. T. Flewelling promoted Personalistic Democracy and he considered the relation of Personalism to Democracy accordingly:

The only abiding basis for democracy is respect for the sanctity of the person. This does not mean respect for *some* persons but for those possibilities which reside in varying degree in *every* person. Personalities are unique in that which they can offer to the common weal. An organized and progressive society cannot afford to forego the possible contribution to progress of any of its members. For this reason democracy will seek to provide the circumstances in education and freedom and work under which each person may best realize his own and the common good. This means that personality is recognized as an intrinsic value, the most precious possession of society and the greatest source of social 'advance and welfare'.¹²

R. T. Flewelling, who was called a bandit in Moscow, noticed: "More recently it has appeared under the designation of Personalism as representing an underground movement against both Fascism and Communism in Russia, Poland, Holland, France, Italy, and is a recognized group in England".¹³

George Holmes Howison (1834-1916) was born in Montgomery County, Maryland on November 29, 1834. He started his studies at Marietta College, Ohio in 1849 and he graduated there in 1852 (A. B.). He also received his M. A. (Honoris Causa, 1855) and the degree of Doctor of Laws (1883), from Marietta College. Howison studied Theology, and held various educational positions in Ohio and Massachusetts until 1864, when he was appointed Assistant Professor of Mathematics at Washington University, St. Louis. He was a member of the St. Louis Philosophical Society, and worked with William T. Harris, Alcott and Emerson. In 1866 he became a Tileston Professor of Political Economy, Washington University. Later he was a professor of Logic and the Philosophy of Science at the Massachusetts Institute of Technology (1872-1878), and then Lecturer on Ethics at Harvard University, the Divinity School (1879). From 1879 he also lectured at the Concord School of Philosophy. In 1883 Howison was Lecturer on Logic, Psychology and Speculative Philosophy at the University of Michigan. While in Europe he studied at the University of Berlin (1881-1882) and he visited England and Italy. From 1884 until his death G. H. Howison became Mills Professor of Intellectual and Moral Philosophy and Civil Policy

10 Flewelling, R-T., *The Person; or The Significance of Man*, Los Angeles, Ward Ritchie Press, 1952, p. xi.

11 Flewelling, R-T., "Personalism," in *Twentieth Century Philosophy. Living Schools of Thought*, edited by Dagobert D. Runes, New York, Philosophical Library, 1943, p. 325.

12 *Ibid.*, p. 340.

13 Flewelling, R-T., "Personalism", in *American Philosophy*, edited by Ralph B. Winn, New York, Philosophical Library, Inc., 1955, p. 155.

at the University of California, Berkeley. He established the personalistic tradition at the University of California and seemed to prefer the term 'Personal Idealism.' His main books were: *Hume and Kant* (1884), *The Conception of God* (1895), and *The Limits of Evolution, and Other Essays Illustrating the Metaphysical Theory of Personal Idealism* (1901, revised 1904).

Carol Sue Robb (1945-), representing the youngest generation of American Personalism, was born in Tulsa, Oklahoma on November 22, 1945. She graduated from Wichita High School East, Kansas in 1963. Then she studied at the University of Kansas in Lawrence (1965-1967). She finished her studies with majors in Sociology and Human Relations and received a Bachelor of Arts degree from the University of Kansas (1967). From 1968 Carol S. Robb studied at the Boston University School of Theology (M. A. 1969). Her teacher was Walter Muelder and she received a Ph. D. in Social Ethics from Boston University in 1978, under Paul Deats. She was interested in Liberation Theology. From 1972 to 1983 C. S. Robb was a lecturer in Religion at Suffolk University, Boston, and then she lectured Social Ethics at Harvard Divinity School. From 1985 to 1988 she was an Assistant Professor of Christian Social Ethics at the San Francisco Theological Seminary, San Anselmo, California. Since 1994 Carol Sue Robb has been Professor of Christian Social Ethics at San Francisco Theological Seminary. She transformed the Boston Personalist Tradition into the California Personalist Tradition, particularly in the fields of Social Ethics and Feminism. (As a woman she represents the maternal dimension of Personalism and evokes the problem of unborn persons.) Her major publications are: *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology* (1986, edited with P. Deats), *Sexuality and Economic Justice: Where Economic and Sexual Ethics Converge* (1990) and *Covenant for a new Creation: Essays in Ethics, Religion and Public Policy* (1991, edited with C. Casebolt).

V. THE BRIDGE OF THE BOSTONIAN AND CALIFORNIAN SCHOOLS

Walter George Muelder (1907-2004), Dean Emeritus, was born on March 1, 1907 in Boody, Illinois. His father studied with Edgar Sheffield Brightman under Borden Parker Bowne. Walter Muelder started his studies at Knox College (1925-1927, B. S.). In 1927 he came to the Boston University School of Theology to study under A. C. Knudson and E. S. Brightman (1930, S. T. B.). From 1930 to 1931 he left Boston for a study of philosophical history and social thought under Paul Tillich at the University of Frankfurt, Germany. W. G. Muelder received a Ph. D. in Philosophy from Boston University in 1933, under Edgar S. Brightman. He taught as Head of the Department of Philosophy and Bible at Berea College, Kentucky (1934-1940). From 1940 to 1945 he was a professor of Christian Theology and Ethics at the University of Southern California, Los Angeles, where he personally knew Ralph T. Flewelling. In 1945 Walter Muelder became Dean and Professor of Social Ethics at the Boston University School of Theology until his retirement in 1972. He has since taught at Berea College, Garrett-Evangelical Theological Seminary, Andover Newton Theological School and the Vakian School of Theology. He was an ecumenical observer at the Second Vatican Council (1964) and then he was Chairman of the organizing committee and first President of the Boston Theological Institute, a consortium of nine Protestant, Orthodox, and various other Catholic Schools (1968). Martin Luther King, Jr. was his student and while in California Muelder protested the internment of the Japanese and visited them in the concentration camps called 'relocation centers.' W. G. Muelder bridged the Bostonian School and the Californian School of American Personalism and he calls his doctrine 'Communitarian Personalism' which recalls

'communio personarum' of John Paul II. He was my Professor during my studies at Boston University and Harvard University in 1992-1993. His main books are: *The Development of American Philosophy* (1940, with L. Sears), *Foundations of the Responsible Society* (1960), *Toward a Discipline of Social Ethics* (1972) and *The Ethical Edge of Christian Theology: Forty Years of Communitarian Personalism* (1984).

VI. CONCLUSION

In *The Philosophy of Personalism* Albert Cornelius Knudson wrote that Personalism "represent one of the oldest and broadest currents in the history of human thought; it stands organically and structurally related to the spiritual philosophy of all the ages. It is the ripe fruit of more than two millenniums of intellectual toil, the apex of a pyramid whose base was laid by Plato and Aristotle".¹

American Personalism developed as a reaction to materialism, evolutionism, and idealism (absolutism), and as an affirmation of the plurality of Infinite and finite persons. Personalism is usually theistic in orientation and has assumed various forms both in Europe and America. Generally, Personalism emphasizes *a person* as a key notion that gives meaning to all of reality and as a supreme value; the dignity of a person is respected. American Personalists hold that personality combines unity and variety, permanence and change, causal activity and receptivity, actuality and potentiality, subjectivity and objectivity, mechanism and purpose, identity and creativity. Hence Bowne could say that a person is the key to reality.

According to John Paul II Christian Personalism, which affirms the Personal God (the Holy Trinity) and the inviolable dignity of the human person, signifies the primacy of *person* over *things*, of *being* more than *having*, of *ethics* over *technology*, of the *moral dimension* over the *economic dimension*, of *labor* over *capital* and of *mercy*.

1 Knudson, A-C., *The Philosophy of Personalism*, New York, Abingdon, 1927, p. 434.

13. La persona como principio de significación: La antropología y semiótica de Charles S. Peirce

Paniel Reyes-Cárdenas
UPAEP

La filosofía pragmatista de Charles Sanders Peirce propuso una visión realista (en el sentido escolástico de 'realismo') en la mayoría de las distintas disciplinas filosóficas. En efecto, el realismo escolástico de Peirce era una firme creencia en la realidad de los universales y en su importancia para la investigación científica, mientras que al mismo tiempo consideraba el nominalismo como una doctrina perniciosa que hacía, entre otras cosas, perder el sentido de la investigación filosófica de una comunidad preocupada por la verdad. Para el caso del concepto de persona, Peirce se opuso a la visión simplista y nominalista que después se convertirá en el fisicalismo, es decir, entender a la mente como reducida a una manifestación del cerebro, o de manera más específica, que sólo lo que cabe en las magnitudes cuantificables de la física es real (siendo la mente humana una entidad no medible). Por el contrario, la teoría semiótica de Peirce demuestra que la persona es un principio de relación y significación: cuando yo veo a un cuerpo humano veo una cierta materialidad, o cuando examino un cerebro en acción veo cierta materialidad, pero para mí esto "significa" un ser humano, y con ello afirmo que tendrá sentido relacionarme con este individuo de manera distinta a lo que haría con un objeto tal como una silla o una mesa, o un valor económico. Por lo tanto, conocer la teoría semiótica de Peirce puede ayudarnos a profundizar en aspectos del significado que pueden ser comprendidos sí y solo sí la persona humana es principio de significación. Esta lectura también nos ayuda a entender aquella máxima por la cual se considera al ser humano como un ente y principio de relación con sus semejantes, y cómo una relación con los demás también puede crecer en significación.

PARADIGMAS BASADOS EN LA ANALOGÍA ENTRE VIDA Y MENTE EN FILOSOFÍA

La filosofía pragmatista de Peirce propuso una visión realista (en el sentido escolástico de 'realismo', i.e., afirmar la realidad de los universales) en la mayoría de las distintas disciplinas filosóficas. Si quisiéramos explorar la antropología filosófica que se sigue de su filosofía es importante tomar en cuenta que dicha antropología (pragmatista) se sostiene en el mencionado realismo de los universales. Esto implica que el concepto de humanidad o de persona son universales imprescindibles para entender lo humano. Desde un primer acercamiento a dicha teoría, los distintos seres humanos son individuos que comparten el universal 'humanidad', que es una propiedad esencial para ser lo que

son. Pero entonces ¿basta con contar con dicha propiedad para ser reconocido como humano? No, la propiedad de la humanidad necesita expresarse en la humanidad de cada uno, y allí el concepto de persona emerge como el reconocimiento específico de la humanidad de alguien.

Para el caso del concepto de persona, Peirce se opuso a la visión simplista que después se convertirá en el fisicalismo, es decir, entender a la mente como reducida a una manifestación del cerebro. El fisicalismo es análogo al materialismo: si la mente no es un objeto material entonces no se considera real. Peirce considera que dicha visión se sustenta en un error que en último término deriva de una premisa nominalista: sólo lo real es individual, y como los individuos particulares tienen características tales como una materia cuantificable, por tanto cualquier entidad no individual, y por tanto, que trasciende la cuantificación material, se rechaza como inexistente. La visión de la persona humana que ofrece Peirce se encuentra mediada por un idealismo objetivo, o la creencia que hay una preeminencia de la manifestación de la realidad mental por sobre la manifestación material de lo real. La persona es individual, pero ciertamente no se reduce a su manifestación corpórea, sino que esta es signo de la primera.

Ahora bien, una mente es el contenido cognitivo de una persona humana, pero la persona se entiende sobre todo como el universal que manifiesta el centro de las acciones de alguien. En otras palabras, el concepto de ‘persona’ no es exactamente el universal de lo humano en cada quien, sino el signo único e irrepetible (la hecceidad) de dicho universal individuado en alguien de manera única, la persona por lo tanto es un significado distinto en cada humano, esto implica que nunca, por definición, puede haber dos personas idénticas. Para entender la capacidad del ‘signo’ requerimos, por tanto, enriquecer la batería de argumentos metafísicos con la teoría de los signos, conocida también como ‘semiótica’.

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA SEMIÓTICA

La cognición (pensamiento) requiere un signo prototípico, que es el pensamiento, y el pensamiento es una representación, es decir, un signo de la realidad pensada en nuestra mente. Peirce nos dice que no hay cognición sin signos (Peirce 1872). Pero la relevancia de tales afirmaciones no puede captarse si no se afirma que todo objeto de conocimiento es dad mediante signos. Peirce describe al signo como una relación eminentemente triádica, cuyos relativos son tres aspectos fundantes de dicha relación:

Un signo o representamen es algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o quizás un signo más desarrollado. A ese signo que crea lo denomino interpretante del primer signo. El signo está por algo, su objeto.² [CP 2.228, c.1897].

2 Hartshorne, C., Weiss, P., y Burks, A-W (eds), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, Harvard University Press, Cambridge 1931-1958. Edición electrónica de J. Deely, IntelLex, Charlottesville, VA, p. 2228.

La semiótica Peirceana ofrece una descripción de las relaciones que pueden suceder en el proceso del signo, incluso nos ofrece las múltiples variedades de signos que se pueden realizar al explicar y desarrollar en las interacciones de sus relativos, es por ello que Peirce considera a la lógica como semiótica: un sistema de signos que es completo para representar el pensamiento; que es deducible, es decir, que establece relaciones lógicas y, por último, que es consistente: que no conlleva a la generación de signos no concebibles. El signo es una realidad necesaria para la existencia del lenguaje, aunque es un tema de debate si los signos son precedentes al concepto de lenguaje o el concepto de lenguaje precede a los signos.

UNA PROPUESTA SEMIÓTICA DE PERSONA COMO PRINCIPIO DE SIGNIFICACIÓN HUMANA

Ser una persona, usando los elementos de la semiótica que hemos contemplado hasta este punto, es “significar una mente a través del signo de un cuerpo a otra mente en una relación de interpretación de ese signo”. La relación entre la teoría de los signos y la capacidad de establecer una descripción del ser humano (una metafísica de lo humano) es, por tanto, fundamental. Peirce lo expresa de la siguiente manera: “el hecho de que cada pensamiento es un signo, tomado en conjunción con el hecho de que la vida es una sucesión de pensamiento, prueba que el hombre es un signo”.³ (CP 5.314, 1868)

Ahora bien, antes de proseguir necesitamos aclarar la controversia sobre los conceptos más fundamentales relativos a la significación, es decir, la pregunta sobre si lo que es primero en el orden de significados, en su entendimiento, es: ¿o la Semiosis o el lenguaje?

1. Si la semiosis está subordinada al lenguaje entonces los signos dependen de convenciones, pues los lenguajes se expresan de modos específicos.
2. Si el lenguaje está subordinado a la semiosis entonces todo lenguaje tendrá una estructura inteligible dada por la semiosis.
3. Por tanto, parece que la semiosis es un proceso general que al ser expresado produce un tipo de lenguaje o de encarnación lingüística.

Peirce opina que la semiosis precede al lenguaje, la teoría de los signos, al ser la lógica de la expresión del significado abierta a toda variedad posible:

4. Todo lenguaje se puede entender en función de sus tareas comunicativas.
5. Las tareas comunicativas se basan en principios lógicos y matemáticos de comunicación (y de allí la diferencia entre distintas clases de signos).
6. Por tanto, la semiosis precede al lenguaje como su estructura originaria.

³ *Ibid.*, p. 5314.

EL SER HUMANO COMO SIGNO

En esta descripción de la persona humana como principio de significación hemos partido de una posición metafísica: la persona humana es la individuación específica de la humanidad en un ser humano individual, esta instanciación genera una persona única, pero esta persona es un significado mediado por la corporalidad de la presencia y los actos de dicha persona: una de dichas manifestaciones es el nombre, cuando un ser humano se “presenta” a través de un nombre se fija el contenido de ese significado en un alguien, a partir de este momento el centro de acción se convierte en centro de significación.

En algún sentido todo está compenetrado con los signos, digamos de la mente, con Peirce que:

¿En qué consiste la identidad del hombre y cuál es el asiento del alma? Me parece que estas cuestiones reciben con frecuencia una respuesta muy estrecha. ¿Estamos encerrados en una caja de carne y hueso? Cuando comunico mi pensamiento y mis sentimientos a un amigo con el que estoy en perfecta sintonía, de modo que mis sentimientos entran en él y yo soy consciente de lo que él siente, ¿no vivo en su cabeza tanto como él en la mía, casi literalmente? Es verdad, mi vida animal no está ahí, pero mi alma, mi pensamiento atento y sintiente lo están. Hay una noción pobremente materialista y bárbara según la cual un hombre no puede estar en dos lugares a la vez; ¡como si fuera una cosa! Una palabra puede estar en diversos lugares a la vez, porque su esencia es espiritual; y yo creo que un hombre no es de ningún modo inferior a la palabra en este aspecto. Cada hombre tiene una identidad que excede con mucho lo meramente animal.⁴

LA PERSONA

En la tradición boeciana la persona se define como substancia individual de naturaleza racional (*Individa substantia rationalis naturae*), como bien se sabe. Dicha definición trata de capturar una parte importante de la individuación de una naturaleza racional, pero se ha de contrastar con otra concepción de persona que emerge de la misma época: concebir a la persona como principio de relaciones. En efecto, gracias a la teología trinitaria de la época patrística el concepto de persona, desarrollado para entender de manera más clara las hipóstasis de la Trinidad, vino a enriquecerse como el concepto de un principio de relación. La persona como principio de relación es, en efecto, un concepto mucho más cercano al que hemos presentado en estas líneas, sin embargo, no hemos de olvidar que la definición de Boecio ayuda a recordar que la humanidad se concreta en la individualidad única de cada persona. La tradición cartesiana trata de añadir a la idea de persona la centralidad de la cognición, que parte de un “yo” pensante. Con todo, dicha perspectiva limita el significado personal a la actividad pensante mientras se ejerce la reflexión, mientras que la persona como principio de relación es un concepto siempre abierto. La persona como principio de relación es el concepto más vinculado a la experiencia semiótica, pues experimentar relaciones en primera persona es establecer una relación tri-ádica análoga a la semiosis. Toda relación entre personas es un tipo de semiosis en la que se comunica el significado propio a través de los signos propios a un interpretante.

⁴ *Ibid.*, p. 7591.

LA PERSONA COMO PRINCIPIO DE SIGNIFICACIÓN

Concluamos esta reflexión con una pregunta final que puede ilustrar la importancia de concebir a la persona desde la semiótica: ¿qué está en juego en la semiótica de Peirce?

Entender el funcionamiento de los signos, el proceso de semiósis en general -nos dice la semiótica- nos pone en condiciones de adquirir un concepto más completo y pragmáticamente poderoso de la persona.

La teoría semiótica demuestra que la persona es un principio de relación y significación: cuando yo veo a un cuerpo humano veo una cierta materialidad, o cuando examino un cerebro en acción veo cierta materialidad, pero para mí esto “significa” un ser humano, y con ello afirmo que tendrá sentido relacionarme con este individuo de manera distinta a lo que haría con un objeto tal como una silla o una mesa, o un valor económico. La corporeidad del ser humano, siguiendo a Merleau-Ponty (1945) podemos decir que hay una dualidad para con nuestro cuerpo: aunque nuestro cuerpo es siempre el signo por excelencia de nuestro ser él es la manifestación de nuestra persona. Esto contrasta con el fisicalismo, que preferiría interpretar a la persona como una manifestación (epifenómeno) del cuerpo. Pero la corporeidad no es, aunque importantísima, el signo agotador de un significado personal: la riqueza de signos propios es potencialmente infinita pero requiere a un interpretante, esto es, un reconocimiento de otra persona. En la semiósfera, bajo la información que se transmite en unidad de información, se da unidad a la pluralidad de campos eléctricos, señales químicas, colores, movimientos etc. La persona, pues se expresa en infinitud de recursos o signos, pero siempre se trata de una expresión específica de un significado último y único en el centro de nuestra relación y significación.

LA MENTE, UN SIGNIFICADO

Así pues, la persona es el significado individual de la universalidad humana instanciada en nosotros, sin ella no puede haber perspectiva de primera persona o intencionalidad, pero el ser un referente de sí mismo.

De esta manera, un signo da lugar a otro en un proceso ilimitado. A esa acción del signo que envuelve siempre tres elementos Peirce la denominó “semiosis”. El pensamiento en cuanto signo es interpretado y desarrollado en el pensamiento subsiguiente, y estamos así inmersos en un proceso infinito de semiosis que no es automático, sino que requiere la intervención de la imaginación, pues podemos determinar, hacer crecer y clarificar más los signos en ese proceso. El hombre en cuanto sujeto semiótico está siempre sujeto a la posibilidad de crecimiento.⁵

La relación eminentemente humana y humanizante es una relación significativa, por ello en este texto he decidido llamarle ‘relación semiótica’. Si dos seres humanos se reconocen en su apertura y sig-

5 Barrena, S. y Nubiola, J., *Charles Sanders Peirce*, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/peirce/Peirce.html>

nificación única, permanente, continua, se da entre ellos un reconocimiento, la capacidad de tratarse unos a otros como signos personales. Las relaciones específicamente humanas que hemos descrito aquí apuntan a la apreciación de los universales contenidos en las ciencias normativas: verdad, bien y belleza. El ser humano, al reconocerse, establece relaciones que permiten un desenvolvimiento del significado en las tres coordenadas descritas por las ciencias normativas. Asimismo, el ser humano sólo puede crecer en la razonabilidad concreta si y sólo si establece relaciones semióticas con sus semejantes, como fines en sí mismos.

EL MODELO SEMIÓTICO DE LA PERSONA

Prolongar la semiósis humana significa hacer crecer, apreciar y potenciar los hábitos de significación únicos de lo humano. Por otra parte, el poder de la semiósis humanista (que promueve el significado personal de lo humano) abre al ser humano a innumerables posibilidades de desarrollo, Peirce entendió este desarrollo en términos de crecimiento de la razonabilidad concreta, pero esto no es un crecimiento de la 'razón instrumental', es decir, de la razón moderna de naturaleza cartesiana. La razonabilidad a la que se refiere Peirce debe leerse en el contexto de:

- Científico (abierto a la experiencia experimental).
- No-reduccionista: el significado (interpretante) personal es auto-referente, es decir, que no puede ser reducido en términos o entidades que sumen o sustituyan el valor de dicha persona.
- Poder heurístico y experimental.

Sólo personas que son principios de significación pueden conformar comunidades de significación.

Las comunidades de significación (o el espacio de significados, como lo llama McDowell) ostentan valores y relaciones significativos, tal como el amor, dignidad etc. Pero el valor comunitario de las relaciones interpersonales no puede expresarse si a la base de este proceso no se considera al individuo como aquel ser que ostenta una dignidad y significado único, en este sentido el significado de cada quien es la condición necesaria del enriquecimiento de cualquier comunidad: una persona no es un individuo más en un grupo, sino es pasa a formar parte del significado de una comunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barrena, S. y Nubiola, J., *Charles Sanders Peirce*, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/peirce/Peirce.html>
- Hartshorne, C., Weiss, P., y Burks, A-W (eds), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, Harvard University Press, Cambridge 1931-1958. Edición electrónica de J. Deely, InteLex, Charlottesville, VA.
- Hookway, C., *Peirce*. Routledge, London, 1985.
- Merleau-Ponty, M., *The Phenomenology of Perceptio*, Routledge, London, 1945.

- Misak, C. J., *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Short, T., *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge University Press, Nueva York, 2007.

14. Leibniz, la persona como espíritu

Roberto Casales García

UPAEP

Universidad Nacional Autónoma de México

I. MÓNADAS, ENTELEQUIAS Y FUERZAS

Aunque el término ‘persona’ no es del todo ajeno a la propuesta filosófica del hannoveriano, resulta bastante complejo encontrar a lo largo de su obra una definición precisa del término. De primer momento encontramos dos definiciones que, si mi lectura de Leibniz es correcta, son complementarias. La primera aparece en un escrito de 1676, *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, donde se habla de persona en términos de substancia inteligente (OFC II p. 73; AA VI, 3, 475); mientras que la segunda aparece en una paráfrasis a Lorenzo Valla, según la cual “persona significa aquella cualidad por la que un hombre difiere de otro hombre, tanto en el alma y en el cuerpo, como en las cosas exteriores, de modo tal que Héctor respecto a Príamo es la persona de un hijo, y respecto a Astianactes la de un padre, a Sarpedón la persona de un amigo, a Aquiles de un enemigo” (OFC II p. 107; AA VI, 4C, 2540). La complementariedad de ambas definiciones, así como también la novedad de este planteamiento, se presenta en la noción de espíritu, término de herencia teológica que, sin embargo, asume un papel fundamental en la comprensión de su ontología monadológica.

Para entender la noción de espíritu en Leibniz, en consecuencia, resulta indispensable detenerse a revisar algunos de los términos básicos de su ontología, comenzando por analizar su noción de substancia y sus antecedentes en la dinámica. En este sentido, aunque el hannoveriano admite el mecanicismo como explicación del movimiento, reconoce que éste no basta para comprender el dinamismo interno mediante el cual es posible todo fenómeno natural, ya que, como se observa en el primer boceto de su *Système nouveau...*, “incluso siguiendo las leyes de los movimientos, nunca un cuerpo padece en el choque con otro cuerpo más que en virtud de su propio dinamismo, que procede de un movimiento ya existente en él” (OFC II p. 236; GP IV, 476). En opinión de Leibniz, esto significa dos cosas: por un lado, que el mecanicismo es insuficiente para explicar la realidad; y, por otro lado, que la realidad no puede reducirse a lo corpóreo o fenoménico¹.

1 Aunque de momento no me detendré a estudiar la noción de fenómeno ni su correspondiente estatuto ontológico, conviene recordar que para el hannoveriano hablar de lo fenoménico no significa hablar de algo quimérico o meramente ideal. Se trata, pues, de fenómenos bien fundados cuya realidad no es dada por sí mismos, sino que depende de algo ulterior y más radical, a saber, la realidad de las mónadas (Andreu, 2013).

Es justo en este panorama donde aparecen las mónadas leibnizianas, entendidas como *átomos de substancia* o *puntos metafísicos* que contiene aquella fuerza primitiva a través de la cual se sustentan los principios de la mecánica (OFC II p. 245; GP IV 482-483; véase también: OFC II p. 143; AA VI, 4B, 1508). Las mónadas, en este sentido, son substancias simples que contienen una verdadera unidad, de ahí que, como apunta en su *Communicata ex disputationibus cum Fardella...* de 1690, “como yo soy verdaderamente una única sustancia indivisible, irresoluble en muchas otras, sujeto permanente y constante de mis acciones y pasiones, es necesario que haya, además del cuerpo orgánico, una sustancia individual permanente que un género totalmente diverso de la naturaleza del cuerpo” (OFC II p. 220; AA VI, 4B, 1669). Se trata, pues, de unidades reales o entelegías que, como añade en su *Monadologie*, tienen en sí “cierta perfección (ἔχουσι τὸ ἐντελεῖς) y una suficiencia (αὐτάρκεια) que las convierte en fuente de sus acciones internas y, por así decirlo, en autómatas incorpóreos” (OFC II p. 330; GP VI, 609-610).

II. PERCEPCIÓN, APETITO Y CONSCIENCIA: LA TAXONOMÍA DE LAS MÓNADAS

A partir de esta primera aproximación a la ontología leibniziana podemos concluir que es imposible que algo externo influya físicamente en el interior de las mónadas (OFC X p. 130; GP VI, 135), de modo que todos los cambios naturales que éstas experimentan surgen de su propio fondo. Esta naturaleza dinámica consiste, en opinión de Leibniz, en dos *principios internos* del cambio, a saber, la percepción y el apetito (OFC II p. 275; Grua, 554; véase también: OFC II p. 330; GP VI, 610). La percepción consiste en aquel estado transitorio que representa lo interno en lo externo, tal y como se observa en sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* de 1714 (OFC II p. 344; Robinet, 29); mientras que se llama apetito a aquel principio interno del cambio a través del cual se pasa o tiende de una percepción a otra (OFC II p. 329; GP VI, 609). Así, dado que toda acción presupone tanto algo que cambia como algo que permanece, tenemos que la percepción es el *detalle de lo que cambia* y el apetito la tendencia que armoniza o identifica a la pluralidad infinita de percepciones que broten de su propio fondo.

Teniendo esto en mente podemos sostener tanto la uniformidad de la naturaleza de las cosas (OFC VIII p. 517; GP IV, 546), como la infinidad de grados de perfección que hay entre cada una de las mónadas que componen el mundo. Pues como observa en el §9 de su *Monadologie*: “es preciso incluso que cada mónada sea diferente de cualquier otra. Pues nunca se dan en la naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales el uno al otro, y en los que no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca” (OFC II pp. 328-329; GP VI, 608; véase también: OFC VIII p. 458; GP IV, 514). Aunque de momento no nos interesa determinar cada uno de estos grados de perfección en todas las aristas que esto implica, sino determinar la naturaleza de los espíritus, conviene estudiar algunos elementos de la filosofía leibniziana de la mente que están presente en esta gradación y que nos permiten articular esta noción. Este es el caso, por mencionar uno de los más relevantes, de la *apercepción* o conciencia, la cual aparece con toda claridad y fuerza hasta el nivel de los espíritus, cuya claridad y distinción en percepción nos elevan hasta el conocimiento reflexivo.

Dentro de los distintos grados de perfección que se observan dentro de la ontología monadológica de Leibniz encontramos, en primer lugar, a todas aquellas mónadas cuyas percepciones y apetitos son del todo confusas, como ocurre con las almas en aquel estado de aturdimiento que se genera en

el fenómeno de la muerte.² Queda claro, pues, que para el hannoveriano las almas se distinguen de estas mónadas ‘desnudas’, cuya naturaleza perceptual se encuentra en un perpetuo estado de aturdimiento (OFC II p. 330; GP VI, 610). En términos de claridad y distinción, Leibniz reserva el término almas a aquellas mónadas cuyas percepciones que se elevan al nivel de la *sensibilidad* y de la *memoria*. Así, según el §25 de la *Monadologie*, “vemos también que la naturaleza ha dado percepciones destacadas a los animales, por el cuidado que ha puesto en dotarlos de órganos que reúnen varios rayos de luz o muchas ondulaciones en el aire, para que por esa reunión sean más eficaces” (OFC II p. 331; GP VI, 611).

La sensibilidad, sin embargo, no es del todo suficiente ni para hablar de apercepción, conciencia o reflexión, ni para transitar de las meras almas a los espíritus, lo cual se debe a dos cosas: en primer lugar, a que existen sensaciones de las cuales no somos conscientes, como ocurre cuando el sueño es muy pesado y somos incapaces de captar las sensaciones que en ese momento experimentamos (NE Echeverría p. 119; GP V 104); en segundo lugar, a que incluso en nuestras sensaciones más claras contienen algún sentimiento confuso (OFC II p. 199; AA VI, 4B, 1582-1583), debido a que la sensación no es una sola percepción, sino que reúne una pluralidad infinita de percepciones (OFC II p. 81; AA VI, 3, 515). Para lograr este tránsito, en consecuencia, es necesario analizar bajo qué criterios es posible alcanzar el nivel de la apercepción y, posteriormente, el de la reflexividad. Tal y como señala acertadamente Christian Barth, la clave para entender esta transición reside en la comprensión de la memoria, ya que sólo ciertas sensaciones alcanzan la fuerza mental suficiente para que sus efectos perduren en el percipiente (Barth, 2014).

En opinión del hannoveriano, una percepción va acompañada de memoria sólo cuando ésta tiene la fuerza mental suficiente para que su eco perdure durante largo tiempo en la mente (OFC II p. 345; Robinet, 33-35), lo cual proporciona al animal cierta conexión o *consecución* que imita a la razón (OFC X p. 80; GP VI, 87; véase también: OFC II p. 331; GP VI, 611). Se trata, en principio, de una fuerza mental que proviene de una multitud de percepciones que, al impresionar a nuestro *sentido interno*, establecen conexiones entre sí, ganando la relevancia o distinción para ser captadas como propias, al precio de perder en claridad y distinción suficiente respecto a los elementos que las componen, razón por la cual esta conexión sensible sólo es de carácter contingente. La captabilidad de nuestras sensaciones, así, es un primer nivel muy básico de apercepción que, por su mismo grado de confusión, es muestra insuficiente para alcanzar el grado de la reflexividad, rasgo distintivo de los espíritus.

Aunque el filósofo de Hannover presupone una continuidad entrañable entre los distintos grados de perfección de las mónadas, de modo que, como sostiene Jorgensen (2009), la consciencia está íntimamente relacionada con la claridad y distinción de nuestras percepciones, la apercepción que se da en los espíritus, al asumir un carácter reflexivo, posibilita no sólo la reunión de una infinidad de percepciones bajo una cierta unidad, sino también la apercepción de su ser y su obrar (OFC II p. 332; GP VI, 612). Lo cual significa, según su *Discours de métaphysique*, que “el alma inteligente, conociendo lo que es ella, y pudiendo decir ese YO, que dice mucho, no solamente permanece y subsiste en sentido

2 Dada la simplicidad de las mónadas, Leibniz sostendrá que las mónadas sólo pueden comenzar o terminar de golpe, es decir, por creación o aniquilación (OFC II p. 328; GP VI, 607), razón por la cual sostendrá repetidamente que, en sentido estricto, no hay muerte entre las mónadas, sino un mero aturdimiento en el que es imposible para el alma distinguir sus percepciones (OFC II p. 346; Robinet, 37).

metafísico mucho más que las otras cosas, sino que además pertenece la misma en sentido moral y constituye el mismo personaje" (OFC II p. 200; AA VI, 4B, 1584). Sólo los espíritus, en opinión de Leibniz, son capaces de elevar su conocimiento al grado de la ciencia, estableciendo puentes entre sus percepciones y aquellas verdades eternas como las de la lógica, la matemática y la geometría (OFC II p. 346; Robinet, 39).

III. LA PERSONA DESDE SU TEORÍA DE LA EXPRESIÓN

Al transitar de la mera naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas a la apercepción, observamos que los espíritus, a pesar de que no siempre asumen esta naturaleza reflexiva en virtud de la cual se gesta el autoconocimiento, no sólo son espejos o imágenes vivientes del universo de las criaturas, sino también imágenes de la divinidad, en cuanto que somos "capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él mediante diseños arquitectónicos, pues cada espíritu es, en su ámbito, como una pequeña divinidad" (OFC II p. 340; GP VI, 621). Que toda mónada sea un espejo viviente del mundo, en primer lugar, significa que cada una expresa desde su *situs* específico a la totalidad del cosmos, incluyendo dentro de su noción a la serie completa de individuos que componen el mundo. En opinión de Leibniz, una cosa expresa a otra, tal y como se observa en su correspondencia con Arnauld, "cuando hay una relación constante y reglada entre lo que se puede decir de la una y de la otra" (OFC XIV p. 126; Finster 310).³

Las mónadas, en este sentido, no son entidades aisladas carentes de toda relación con el mundo, como podría pensarse a través de su noción de espontaneidad, sino entidades relacionales cuya entidad se define siempre en relación con la serie o mundo posible al que pertenece. De esta forma, que las mónadas expresen al universo en su totalidad significa que "todas las sustancias simpatizan con todas las otras y reciben algún cambio proporcional, respondiendo al menor cambio que ocurra en todo el Universo, aunque este cambio sea más o menos notorio a medida que los otros cuerpos o sus acciones tengan más o menos relación con el nuestro" (OFC XIV p. 127; Finster, 310-312). Esta dimensión relacional de las mónadas, sin embargo, adquiere mayor fuerza en los espíritus, quienes, además de expresar al mundo, imitan a la divinidad. Lo cual significa no sólo transitar de la mera espontaneidad al imperio de las acciones, es decir, a la libertad, puesto que "la raíz de la libertad humana reside en la imagen de Dios" (OFC II p. 137; AA VI, 4B, 1452), sino también entrar en una especie de sociedad con Dios (OFC II pp. 340-341; GP VI, 621-622). En palabras de Leibniz:

Por ello, todos los espíritus, sea de los hombres, sea de los genios, al entrar, por virtud de la razón y de las verdades eternas, en una especie de sociedad con Dios, son miembros de la Ciudad de Dios, es decir, del estado más perfecto, formado y gobernado por el más grande y el mejor de los monarcas, en donde no hay crimen sin castigo, ni acciones buenas sin recompensa proporcionada y, en fin, tanta virtud y felicidad como sea posible. Y esto no por un desorden de la naturaleza, como si lo que Dios prepara para las almas perturbara las leyes de los cuerpos, sino por el orden mismo de las cosas naturales, en virtud de la armonía preestablecida desde siempre entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, entre

³ Algo semejante se afirmará en 1678 en un texto titulado *Quid sit Idea*: "se dice que *expresa* una cosa aquello en que hay respectos (*habitudines*) que responden a los respectos de la cosa que va a expresarse" (Echeverría p. 25; GP VII, 263).

Dios como arquitecto y Dios como monarca: de suerte que la naturaleza misma conduce a la gracia y la gracia perfección la naturaleza al servirse de ella (OFC II p. 350; Robinet, 57).

Sólo a través de esta asociación entre Dios y los espíritus es que se articula una justicia que se traduce en términos de armonía universal, donde se establece un vínculo no sólo entre el reino de las causas eficientes y de las finales, sino también entre el reino físico de la naturaleza y el de la bondad, donde Dios no sólo se concibe como creador, sino también como monarca y padre (OFC II p. 242; GP IV, 479-480). Dada esta armonía, así, se observa aquella *economía* divina con la que Dios ejerce y hace patente tanto su sabiduría y poder, como su bondad:

Se puede, en efecto, decir que el que obra perfectamente es parecido a un excelente geómetra, que sabe encontrar las mejores construcciones de un problema; es parecido a un buen arquitecto, que administra del modo más ventajoso el lugar y los fondos destinados al edificio, no permitiendo nada chocante o que esté desprovisto de la belleza de la que es susceptible; es parecido a un buen padre de familia que se esmera en su propiedad de modo que no haya nada en ella que sea inculto y estéril; a un hábil mecánico, que consigue su efecto por la vía menos complicada que pueda elegirse; y a un sabio autor, que encierra el máximo de realidades en el menor volumen posible (OFC II p. 166; AA VI, 4B, 1536).

IV. BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas y obras citadas de Leibniz

AA:	Gottfried Wilhelm Leibniz, <i>Sämtliche Schriften und Briefe</i> , herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.).
GP:	<i>Die Philosophischen Schriften</i> , herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim (1965).
Grua:	<i>Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliotheque provincial de Hannovre</i> , publiés et annotés par G. Grua, París (1948).
Robinet:	<i>Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie</i> , publiés intégralement d'après des lettres inédits par A. Robinet, París (1954)
Finster:	<i>G. W. Leibniz, Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld</i> , ed. de Reinhard Finster.
OFC II:	<i>G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica</i> . Editor: Ángel Luis González, Comares: Granada (2010).
OFC X:	<i>G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal</i> . Editor: Tomás Guillén Vera, Comares: Granada (2012).

OFC XIV:	<i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I</i> , eds. J. A. Nicolás, Ma. Ramón Cubells, Comares: Granada (2007).
OFC VIII:	<i>G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 8. Escritos Científicos</i> . Editor: Juan Arana, Comares: Granada (2009).
Echeverría:	<i>Leibniz. Estudio Introductorio</i> : Javier Echeverría, Gredos, Madrid (2011).
NE Echeverría	<i>Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano</i> , trad. J. Echeverría, Alianza, Madrid (1992).

LITERATURA SECUNDARIA

- Agustín Andreu. (2013). *Del misterio del hombre. Contemplaciones leibnizianas*. Granada: Comares.
- Christian Barth. (2014). *Leibniz on Phenomenal Consciousness*. *Vivarium*, 52, 3-4, 333-357.
- Larry M. Jorgensen. (2009). "The Principle of Continuity and Leibniz Theory of Consciousness". *Journal of the History of Philosophy*, 47, núm. 2, 223-248.

PARTE II

BIOÉTICA

15. El aborto como el eclipse de la dignidad personal del nasciturus desde la circunstancia mexicana.

Carlos Ramos Rosete
UPAEP

I. INTRODUCCIÓN.

El aborto es una de las cuestiones más candentes de estos tiempos, esta temática ha encendido violentos debates en el campo político, social, médico y teológico. En Estados Unidos, los grupos “pro vida” abanderan los derechos del *nasciturus*¹ Los grupos “pro elección” insisten en las prerrogativas de la libertad y el derecho de la mujer a decidir.

En esta época en la que se idolatra la libertad, ¿quién no estaría a favor de la libertad de elección? Pero, por otra parte, ¿quién no estaría a favor de la vida?

En el caso de la ciudad de México la revista especializada en negocios y finanzas Forbes en un artículo intitulado, *Aborto: el tabú que vale más de 4,000 mdp*² en su edición impresa, resalta que del 100% de abortos practicados en la ciudad de México, el 69.9% corresponden a mujeres entre 18 y 29 años de edad, el 52.1% a mujeres cuyo estado civil es soltera. Porcentajes similares han ocurrido en España en la primera década del siglo XXI.³

En muchas legislaciones de varios países existe una serie de situaciones por las cuales el aborto es permitido. Si la salud la madre está amenazada por la situación de su embarazo entonces se permite el aborto terapéutico. Si el embarazo fue el resultado de una violación, se permite el aborto. Si el nasciturus presenta un cuadro clínico grave de tal modo que si se le permite nacer presentará una muy baja calidad de vida que resultará en perjuicio de él mismo y de sus padres entonces se permite un aborto eugenésico por razones humanitarias.

1 Nasciturus significa el que ha de nacer, haciendo alusión al ser humano que es concebido hasta su nacimiento. Nasciturus es el producto de la concepción humana en cuanto que sigue un desarrollo intrauterino y está en potencia de nacer. Al momento del nacimiento ya se tiene al neonato o recién nacido.

2 Contreras, L., “Aborto: el tabú que vale más de 4,000 mdp” en *Revista Forbes*. Edición impresa diciembre/Enero, 2013/2014.

3 López, G., *Aborto y contracepción*, Eunsa/Astrolabio, Navarra, 2009. En sus pp. 54 -57, se menciona que el 50.31% de los abortos son practicados por mujeres cuya edad oscila entre los 20 y 29 años. El 67.62% por mujeres solteras. Además el 62.83 % de los productos abortados tienen una edad gestacional de 8 semanas o menos.

Pocas personas ponen en duda que el óvulo fertilizado esté vivo. La pregunta es: ¿está vivo como qué?, ¿cómo un mero tejido o cómo un ser humano? ¿Es válida la comparación cuando se dice que el nasciturus se asemeja a una bellota o a una semilla?, ¿un feto es una persona humana?, ¿tiene derechos humanos? La polémica es interminable.

II. LA BIOÉTICA PERSONALISTA Y LA BIOÉTICA LIBERAL.⁴

Etimológicamente la palabra aborto proviene del latín *abortus*; de *ab*, privación; y *ortus*, nacimiento, es decir, con la palabra aborto se entiende la acción humana (aborto provocado) o situación biológica (aborto espontáneo) por la cual el producto de la concepción ha sido privado del nacimiento expulsándose del cuerpo de la mujer. Por extensión la palabra aborto significa fracasar o malograrse, y en general cuando se habla de abortar se entiende toda acción por la cual algo es interrumpido o abandonado, por ejemplo, se da la orden de abortar una misión que ha sido encomendada. Con base a esta noción durante los debates en torno al aborto provocado muchas veces se hace la siguiente pregunta: ¿podemos igualar moralmente hablando la acción humana de extirpar una muela u otra parte del cuerpo a la acción de abortar, siendo que en ambas acciones se expulsa algo del cuerpo humano? La respuesta en la mayoría de los casos es negativa.

La acción humana por la cual se priva del nacimiento al nasciturus en donde éste necesariamente muere, exige una valoración ética muy peculiar en razón de que el nonato tendría derecho a la vida y por consiguiente el derecho a nacer. Pero hablar de tales derechos abre la polémica de si el nasciturus es un sujeto de derecho. Así, la pregunta que permite circular de lo biológico hacia lo ético, de tal manera que se haga el tránsito hacia lo propiamente bioético, es la siguiente: ¿Se puede considerar al producto de la concepción como una persona humana con dignidad, y por ende, con derechos humanos, de igual manera que se considera persona humana a un niño, a un joven o a un adulto?, o dicho en otras palabras, ¿las etapas de embrión pre-implantado, embrión y feto pueden ser consideradas etapas biológicas de una sola persona humana con dignidad y derechos?

La respuesta a la anterior pregunta puede, a grosso modo, ser sí o no. La respuesta afirmativa será propia de una bioética personalista y la respuesta negativa será propia de una bioética liberal⁵. Ambos modos de considerar al nasciturus ya sea como una persona con dignidad y derechos, ya sea como un sujeto humano con vida pero que no es titular de derechos y, por consiguiente, sin dignidad personal; tendrán sus argumentos. Y que en el caso de México a partir del año 2007 aquellas razones propias de la bioética liberal en torno al nasciturus estarán prevaleciendo como más adelante se comentará.

4 Algunos autores cuestionan que la bioética como una disciplina racional y argumentativa se le adjudiquen adjetivos. Como es el caso de Rodrigo Guerra, *Por una bioética sin adjetivos (III). Importancia de la relación entre ética y biología para la constitución de la bioética*. En *Medicina y ética: Revista internacional de bioética, deontología y ética médica* ISSN 0188-5022, Vol. 20, # 2, 2009. pp. 161-181.

5 No es la finalidad del presente ensayo hablar de los orígenes, raíces o fundamentos de ambas bioéticas. Solamente apuntar como referentes bibliográficos de la bioética personalista:

a) Sgreccia, E., *Manual de Bioética. (tomo I)*, BAC, Madrid, 2009.

b) Blázquez, N., *Bioética. La nueva ciencia de la vida*, Madrid, 2000.

Y en México como referente bibliográfico en donde se ensayan argumentos propios de una la bioética liberal: Vázquez R., *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*, FCE, México, 2004.

III. EL NASCITURUS COMO UNA PERSONA CON DIGNIDAD Y DERECHOS.

Es importante distinguir, sin separar, el modo de entender al nasciturus tanto a nivel biomédico como a nivel bioético. Para el primero, el nasciturus es un producto de la concepción humana que se realiza como un embrión y posteriormente como un feto, de hecho, la terminología biomédica tiende a cosificar al nasciturus como un algo no personal porque así lo requiere su metodología. Pero, cuando hacen su aparición acciones humanas con relación al aborto, con relación a la fecundación in vitro, al diagnóstico pre-natal o a la experimentación con embriones humanos, el enfoque biomédico no basta para dilucidar lo que se debe o no se debe de hacer, pues se pone en juego un marco ético que exige la valoración adecuada de quién es el nasciturus, entrando de lleno a un discurso de tipo bioético.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 1948, afirma en su redacción inicial: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana... (Preámbulo)”.

Es de llamar la atención cuando se habla de dignidad intrínseca, pues esta expresión puede interpretarse como el hecho de que todo individuo de la especie humana (*Homo sapiens, sapiens*) por tal característica, o sea por su dignidad intrínseca, es sujeto de derechos iguales e inalienables. Y si a lo anterior agregamos que toda persona humana es un individuo de la especie humana, se concluye que toda persona humana posee esa dignidad intrínseca con una serie de derechos iguales e inalienables.

En 1948 la etapa de desarrollo humano propia del nasciturus era una etapa totalmente desconocida en sus detalles, de hecho por muchos siglos la vida humana de una persona era contada desde su nacimiento hasta su muerte, ya que su vida intrauterina permanecía bajo el velo del misterio. Sin embargo, hacia el último cuarto del siglo XX y lo que se lleva de este siglo XXI el avance tecnológico ha permitido abrir una ventana hacia la vida intrauterina humana, de tal manera que prácticamente se puede ver todo el desarrollo biológico del nasciturus en sus diversas etapas por semanas desde la etapa de cigoto, embrión pre-implantado, embrión implantado y la etapa fetal hasta el nacimiento.

La continuidad biológica que existe desde el cigoto humano hasta la etapa de la ancianidad está soportada por una misma individualidad biológica basada en su genotipo, como apunta el doctor Nicolás Jouve:

En cada etapa de desarrollo el ser vivo presenta un aspecto, consecuencia de la expresión de sus genes, su genoma individual invariable, al que llamamos <<genotipo>>. El resultado de la interacción del genotipo con el medio ambiente, fisiológico interno y externo es el llamado <<fenotipo>>. A lo largo de la vida de cada ser individual se mantiene el genotipo y va cambiando el fenotipo.⁶

Como ejemplo se puede hacer alusión al famoso síndrome de Down debido a una trisomía en el cromosoma 21 en donde desde la etapa de cigoto (a nivel genotipo), ya se tiene esta característica que

⁶ Jouve, N., *El manantial de la vida. Genes y bioética*, Encuentro, Madrid, 2012

acompañará y condicionará a ese organismo humano en particular durante todo su desarrollo hasta la edad adulta (a nivel fenotipo).

Con base a lo dicho en los últimos párrafos se puede hacer el siguiente razonamiento: si todo individuo humano posee una dignidad intrínseca junto con sus derechos, y la persona humana se realiza como un individuo humano desde su etapa de cigoto, se concluye que el cigoto humano tiene una dignidad intrínseca junto con unos derechos iguales e inalienables. Expresado de otra forma, si la dignidad intrínseca en una persona con vida extrauterina implica a todo su ser personal incluyendo a su cuerpo, y éste se origina en el cigoto, entonces el cigoto tiene una dignidad intrínseca al igual que una persona con vida extrauterina, pues el cigoto es el cuerpo humano primigenio de una determinada persona.

Reconocerle a una persona con vida extrauterina su dignidad intrínseca como señala el preámbulo de la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU y no reconocerle al nasciturus una dignidad intrínseca fuente de derechos humanos en razón de su condición de vida intrauterina, no deja de ser un acto discriminatorio e injusto, el cual es similar a cuando no se le reconoce dignidad intrínseca a una persona en razón de sus características físicas, por su condición sexual o por su religión entre otras condiciones.

IV. EL ABORTO COMO UN PROBLEMA EXCLUSIVO DE LA MUJER EMBARAZADA.

El 24 de abril de 2007 la Asamblea Legislativa del Distrito Federal⁷ (ALDF) despenalizó el aborto durante las primeras doce semanas de gestación. La mayoría de los miembros de la ALDF aprobó la reforma y dos días después se convirtió en política pública anunciada en la Gaceta Oficial del Distrito Federal⁸ el 26 de abril de 2007.

El 24 de mayo de 2007, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y la Procuraduría General de la República (PGR) presentaron sendas acciones de inconstitucionalidad de la mencionada reforma.

El caso se turnó a la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) que convocó a una serie de Audiencias públicas para que las partes presentaran sus argumentos a favor o en contra de la inconstitucionalidad y finalmente la SCJN falló a favor de la no inconstitucionalidad.

El Código Penal del Distrito Federal antes de la reforma del 2007 definía el aborto del siguiente modo⁹:

CAPÍTULO V- ABORTO

Artículo 144. Aborto es la muerte del producto de la concepción en cualquier momento del embarazo.

⁷ Distrito Federal en aquel entonces. Ahora Ciudad de México (CDMX)

⁸ http://www.sideso.cdmx.gob.mx/documentos/legislacion/leyes/GacetaAbortoabril07_26_70.pdf (Última fecha de consulta: 17 de octubre 2017)

⁹ <http://cgsservicios.df.gob.mx/prontuario/vigente/r2409.htm> (Última fecha de consulta: 17 de octubre 2017)

La reforma de la ALDF y ratificada por la SCJN al código penal de la ciudad de México en materia de aborto quedó así:¹⁰

ARTÍCULO 144. Aborto es la interrupción del embarazo después de la décima segunda semana de gestación.

Para los efectos de este Código, el embarazo es la parte del proceso de la reproducción humana que comienza con la implantación del embrión en el endometrio.

La finalidad del presente ensayo no es realizar un análisis jurídico sino una reflexión de los elementos filosóficos y/o bioéticos que sustentan o están implícitos en las leyes del código penal para la ciudad de México.

Antes del año 2007 el aborto era entendido bajo la idea de la muerte del producto de la concepción (dándose por supuesto que es humano), es decir, al nasciturus se le veía desde un punto de vista bio-médico, el cual estaría vivo y el aborto acabaría con su vida. Igualmente se hacía una alusión temporal con la frase: *en cualquier momento del embarazo*. El código penal de aquel entonces no aclaraba qué se debía de entenderse por embarazo. Esto deja lugar a la pregunta: ¿qué se entiende por embarazo?

Básicamente se pueden encontrar dos nociones de embarazo¹¹ una que se podría denominar como pre-implantatoria y otra que pos-implantatoria, entendiendo por implantación el proceso por el cual el producto de la concepción humana alcanza la línea endometrial del útero a los 5 o 7 días después de la fecundación, proceso que culmina aproximadamente a los 14 días, consumándose la implantación del embrión en el útero.

En una primera definición de embarazo de tipo pre-implantatorio, éste es entendido como el proceso que comienza con la fusión de un óvulo y un espermatozoide abarcando el crecimiento y desarrollo dentro del cuerpo de la mujer de un nuevo ser humano hasta el nacimiento, pasando por los periodos de embrión pre-implantado, embrión y feto.

En una segunda definición de embarazo de tipo pos-implantatorio, éste es entendido como la parte del proceso de la reproducción humana que comienza con la implantación del producto de la concepción en el útero de la mujer y termina con el nacimiento de un niño o con un aborto.

La gran diferencia entre ambas nociones de aborto consiste en dos puntos:

- Primero, la cuestión cronológica en una definición de embarazo pos-implantatoria no considera al nuevo ser humano dentro del embarazo en los primeros 14 días, lo que sí hace una definición pre-implantatoria de embarazo.

¹⁰ http://www.infodf.org.mx/nueva_ley/14/1/doctos/Codigo%20Penal%20df%20r241915.pdf (Última fecha de consulta: 17 de octubre 2017)

¹¹ Para ver los detalles de las fuentes bibliográficas sobre la noción de embarazo se puede consultar: López, G., "Aborto y contracepción", en: López del Burgo, C. *Planificación familiar*, Eunsa/Astrolabio, Navarra. 2009. Capítulo 8, pp. 86-87.

- Segundo, si el desarrollo biológico del nasciturus se realiza en las etapas de embrión pre-implantado, embrión implantado y feto, entonces se tiene como consecuencia que la etapa de embrión pre-implantado, con sus subetapas de cigoto, mórula y blastocisto, no queda dentro del proceso de embarazo en una definición de embarazo pos-implantatoria, lo que sí hace una definición pre-implantatoria.

La pregunta más de tipo biomédico que bioético, aunque cuya respuesta no deja de tener grandes implicaciones para el análisis bioético, es ¿cuál de las dos nociones de embarazo es la más adecuada? Su respuesta no deja de ser polémica, puesto que el transporte del embrión pre-implantado hacia el útero materno para su posterior implantación o anidación es un proceso considerado como parte de la gestación, resulta que debe considerarse como parte del embarazo. Por otra parte, en razón de la FIVET (fecundación in vitro con transferencia de embrión) aplicada a los seres humanos, se puede presentar la situación de una mujer "A" que pueda aportar sus óvulos para ser inseminados en laboratorio dando lugar a un embrión, el cual puede ser transferido a una mujer "B" para su respectiva implantación y posterior gestación hasta el nacimiento, de tal manera que la mujer "A" es la madre genética que nunca se embarazó y la mujer "B" es la madre gestante que padeció todas las características de un embarazo. Tomando en cuenta que el sujeto de embarazo es la mujer y la gran proliferación de la FIVET la tendencia general hoy en día es entender al embarazo de modo pos-implantatorio.

Si el artículo 144 ya mencionado antes de la reforma del 2007 hablaba del aborto como *la muerte del producto de la concepción*, después de la reforma, el artículo habla de aborto como *la interrupción del embarazo*, además de agregar una definición de embarazo pos-implantatoria de modo incompleto porque no señala cuándo termina el embarazo. Pero lo importante destacar aquí es el giro copernicano que se presenta en la definición de aborto antes de la reforma y después de la reforma del Código Penal del entonces Distrito Federal.

Si se entiende al aborto como la *la muerte del producto de la concepción* se reconoce que el sujeto primario de aborto es el producto de la concepción y de modo secundario pero directo es la madre. El aborto provocado es una acción humana con la finalidad de eliminar al producto de la concepción mediante diversas técnicas, lógicamente lo anterior se hace *en* el cuerpo de la madre y por ello la madre se vuelve el sujeto secundario y directo del aborto. A la luz de esto se abre la posibilidad de distinguir a dos sujetos diferentes que se ven involucrados en el aborto: uno es el producto de la concepción y el otro es la madre, en donde el fundamento para hacer dicha distinción es la diversa identidad genética que corresponde al producto de la concepción por una parte y la identidad genética propia de la madre por la otra. Entender al aborto como la muerte del producto de la concepción humana en su gestación implica reconocer la relación de dependencia de un organismo que es el producto de la concepción, con otro organismo que es la madre, en donde la diversa identidad genética sería aquello que distinguiría la totalidad orgánica del producto de la concepción (hijo) respecto a la totalidad orgánica de la madre. Así pues, si se entiende al aborto como la muerte del producto de la concepción humana, el argumento de que el aborto es un derecho de la mujer sobre su cuerpo se debilitaría considerablemente. Porque entender que el aborto es la muerte del producto de la concepción humana hace hincapié en el hecho de que la ley que penaliza el aborto tiene como razón de ser la protección de ese producto de la concepción humana, de tal manera que si se elimina voluntariamente, tal acción merece una penalidad para quienes resultasen responsables.

En cambio, si se entiende al aborto como *la interrupción del embarazo* la madre es considerada como el único sujeto de aborto porque al hacer énfasis en el embarazo que es una situación propia de la mujer, el producto de la concepción humana que opacado o eclipsado. Siendo lo anterior así, la relación entre el producto de la concepción y la madre sea planteada bajo la perspectiva de la relación de la parte con el todo, en donde el producto de la concepción es considerado como una parte que se está gestando en el cuerpo de la madre provocando en ella la situación de embarazo. Bajo la perspectiva de esta noción de aborto es más fácil justificarlo como un derecho de la mujer sobre su cuerpo.

Entender el aborto como la interrupción del embarazo hace que su penalización no tenga que ver con la acción de provocar la muerte del producto de la concepción directamente, sino con alguna situación que no legitima esa interrupción haciendo caso omiso de la muerte del producto de la concepción. Tal situación en el caso del Código penal de la Ciudad de México se determina por un espacio temporal en la gestación, al mencionarse que el aborto es considerado después de la décima segunda semana de gestación. Es decir, ahora se penaliza el aborto no por la muerte del producto de la concepción, sino porque se practique después de la semana doce de gestación.

En este sentido, en la serie de debates con relación a la reforma legislativa del artículo 144 del Código penal de la CDMX del 2007, una argumentación en favor de la reforma, hacía alusión a que el tope de 12 semanas de gestación no tenía como finalidad proteger al producto de la concepción humana a partir de la semana 13, sino que los assembleístas del entonces Distrito Federal habían considerado que una interrupción del embarazo posterior a la semana 12 representaría un peligro para la salud de la mujer y en tal caso era necesaria la penalización para quien practicara el aborto. Siguiendo esta lógica, se tendría la siguiente consecuencia, si hipotéticamente la interrupción del embarazo en la semana 13, 14 o más adelante, no representara peligro para la mujer, entonces podría recorrerse para que la mujer pudiese ejercer, sin peligro alguno, el derecho a interrumpir su embarazo.

V. LA RELATIVA PROTECCIÓN LEGAL DE LA NO DIGNIDAD DEL NASCITURUS.

Muchas personas en contra de la reforma del 2007 sobre el artículo 144 del Código penal del entonces Distrito federal señalaron que tal reforma era contraria a la Constitución Mexicana, y por ende, anticonstitucional. Para demostrar lo anterior se valieron de varias argumentaciones, aquí sólo reproduciremos una.

El artículo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos¹² (CPEUM) en su tercer párrafo señala que: *Toda persona tiene derecho a la protección de la salud.*

Según el decreto por el que se declaran reformados los artículos 30, 32 y 37 de la CPEUM, el 20 de marzo de 1997¹³ en los transitorios, el artículo tercero dice:

12 CPEUM <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf> (Última fecha de consulta: 17 de octubre 2017)

13 <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf> (Última fecha de consulta: 17 de octubre 2017)

Las disposiciones vigentes con anterioridad a la entrada en vigor de este Decreto, seguirán aplicándose a los nacidos o concebidos durante su vigencia, únicamente en todo aquello que les favorezca, sin perjuicio de los beneficios que les otorga la reforma contenida en el presente decreto.

Por otra parte, en el artículo 123 de la CPEUM en la sección A, número XV se señala:

El patrón estará obligado a observar, de acuerdo con la naturaleza de su negociación, los preceptos legales sobre higiene y seguridad en las instalaciones de su establecimiento, y a adoptar las medidas adecuadas para prevenir accidentes en el uso de las máquinas, instrumentos y materiales de trabajo, así como a organizar de tal manera éste, que resulte la mayor garantía para la salud y la vida de los trabajadores, y del producto de la concepción, cuando se trate de mujeres embarazadas. Las leyes contendrán, al efecto, las sanciones procedentes en cada caso.

Tomando en cuenta que el derecho mexicano es un sistema en el cual las normas deben relacionarse entre sí para evitar contradicciones y contribuir a una adecuada interpretación del mismo, se tiene como consecuencia que toda persona tiene derecho a la salud lo cual está garantizado en la CPEU, y si los nacidos o concebidos (se habla de un “o” inclusiva no exclusiva) se benefician de los artículos de la CPEUM, luego, los concebidos al igual que los nacidos tienen derecho a la salud, lo cual se refuerza con lo dicho en la sección A, número XV del artículo 123 cuando se habla de la mayor garantía de la salud y vida para el producto de la concepción junto con los trabajadores y la mujer embarazada.

Si lo descrito en el anterior párrafo es correcto, la consecuencia final es que la reforma al CPDF del 2007 en el artículo 144 al definir el aborto como la *interrupción del embarazo después de la décima segunda semana de gestación* es anticonstitucional porque priva del derecho a la salud y de la vida al concebido en sus primeras 12 semanas, pues tal interrupción del embarazo implica necesariamente, esto es inevitablemente, la muerte del concebido.

La respuesta pro-abortista consiste en señalar dos elementos:

- Uno, dada la definición de aborto como interrupción del embarazo que se propuso, no de la muerte del producto como estaba estipulado anteriormente, se debe tomar en cuenta que el sujeto de embarazo es la mujer, y según el artículo 4 de la misma CPEUM en su primer párrafo al mencionar que *toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos*, se tiene como consecuencia que la mujer debe tener garantizado el derecho a interrumpir su embarazo en su ejercicio libre de decidir responsablemente el número y espaciamiento de hijos, ya que el embarazo es parte de la reproducción humana.
- Dos, efectivamente el concebido pero no nacido goza de la protección legal de la CPEUM en su derecho a la salud, pero no como sujeto titular de derechos, lo cual si ocurre con la mujer embarazada como persona reconocida que es. El hecho que al concebido se le reconozca una protección legal de su salud y vida es porque al concebido se le valora como un bien para la mujer, es decir, la protección legal que la CPEUM otorga al concebido no es porque éste sea reconocido como una persona con dignidad intrínseca, sino como un organismo vivo del cual la mujer está embarazada como un bien a considerar por ella. Lo anterior sería similar cuando los animales se benefician

de una norma jurídica en razón de que son un bien para sus dueños. Así pues, si la mujer en su libertad considera que el concebido de su embarazo, subrayando la palabra embarazo, no es un bien para ella, entonces tiene el derecho de interrumpir tal embarazo aunque conlleve la muerte necesaria del concebido, pues en esta situación el producto de la concepción que origina el embarazo ya no es un bien para la mujer.

VI. CONSIDERACIONES FINALES.

Eclipsar u opacar la dignidad humana del nasciturus se ha vuelto un punto medular para la justificación del aborto no sólo en la legislación de la ciudad de México, sino que lo anterior se vuelve un punto nodal en cualquier legislación. En una publicación pro-abortista se llega a decir:

Al respecto, el PAN (Partido de Acción Nacional) viene demostrando que, más allá del discurso, no respeta las leyes ni las instituciones, pues en muchas entidades federativas está promoviendo y liderando cambios constitucionales para consagrar el reconocimiento del no nacido como persona, desde el momento de la concepción. Ello pone en serio riesgo no sólo la despenalización del aborto en otros estados, sino que también abre las puertas a posibles retrocesos en las causales de aborto no punible ya admitidas en las legislaciones locales. También podrían sufrir restricciones el uso del dispositivo intrauterino (DIU), determinadas investigaciones científicas como la que se hace con células troncales, y algunas tecnologías de reproducción asistida como la reproducción in vitro, por citar unos ejemplos.¹⁴

No reconocer legalmente la dignidad intrínseca de todo ser humano que la ONU proclama en su preámbulo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos en el caso del nasciturus, limita aquella universalidad volviéndola parcial solamente a los seres humanos con vida extrauterina. Y así como ahora escandaliza el hecho de no reconocer tal dignidad en los afroamericanos, en el futuro escandalizará el que ahora no se les reconozca dignidad intrínseca a aquellas personas con vida intrauterina.

¹⁴ Ubaldi, N., *Constitucionalidad de la ley sobre aborto en la Ciudad de México*, Grupo de Información en Reproducción Elegida, A.C. (GIRE), México, 2009.

16. Los cuidados paliativos, a partir de la antropología personalista mariasiana como alternativa al llamado derecho a morir dignamente en Colombia¹

Edgar Alonso Vanegas Carvajal² y Guillermo León Zuleta Salas³
Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad de la Sabana. Colombia

I. RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es identificar los presupuestos antropológicos que giran alrededor de la persona en el pensamiento de Julián Marías, con el fin fundamentar un modelo sociosanitario de cuidados paliativos centrado en la persona, como alternativa al llamado derecho a morir dignamente en Colombia. Es decir, se busca responder a la pregunta ¿Cómo fundamentar los cuidados paliativos, a partir de la antropología que gira alrededor de la persona como alternativa al llamado derecho a morir dignamente en Colombia? La tesis que se sostiene en este estudio es que la *meditatio mortis* presente en el pensamiento antropológico de Julián Marías a partir de las categorías ‘estructura empírica’ y ‘vida biográfica’, configuran una fundamentación antropológica para implementar un modelo de cuidados paliativos centrado en la persona del enfermo terminal en los confines de la vida como alternativa al llamado derecho a morir dignamente en Colombia.

Palabras claves: Cuidados Paliativos, Eutanasia en Colombia, Vida-Muerte, Persona(ismo), Julián Marías, Dignidad Humana.

1 Este artículo fue presentado como ponencia en el IV Congreso Iberoamericano de personalismo, realizado en la Ciudad de Puebla (México) entre el 28 y el 30 de agosto de 2017, inscrita en la mesa 2 bioética, en la sección “práctica bioética”. El artículo es un avance de investigación de la tesis doctoral en filosofía que el autor realiza en la Universidad Pontificia Bolivariana - UPB -, Medellín Colombia, denominada: “Condiciones de Posibilidad bioético personalista de la Objeción de Conciencia, y su repercusión en el contexto Eutanásico Colombiano”, dirigida por el Dr. Pbro. Guillermo León Zuleta Salas, docente titular de las Escuelas de Teología, Filosofía y Humanidades y de Ciencias de la Salud de la UPB. La tesis ha sido inscrita como proyecto de investigación 2017-2018 en el CIDI de la UPB.

2 Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia) E-mail: edgar.vanegas@upb.edu.co

3 Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia) E-mail: guillermo.zuleta@upb.edu.co

II. INTRODUCCIÓN

Se parte de la hipótesis que la antropología que gira alrededor de la persona en el pensamiento del filósofo español Julián Marías, ofrece presupuestos antropológicos útiles para fundamentar un modelo de atención en cuidados paliativos como reorientación de los esfuerzos terapéuticos, centrado en la persona del enfermo en estado terminal, al entender la vida humana desde el inicio hasta su fin natural como la única realidad radical y la muerte como su delimitación que la configura. Para ello, Marías propone que la vida constituye la lógica y el hilo conductor desde donde debe leerse la realidad de la muerte y el morir humano, pues allí se encuentran radicadas todas las demás realidades, incluido el drama de la muerte. Para ello propone la estructura empírica, como el nexo ineludible que interconecta en la estructura biológica y la biográfica que configura la vida humana como una unidad integradora con sentido de totalidad, proyectivo, futurizo, multidisciplinar, con sus propias trayectorias vitales y abierto a la trascendencia.

Desde estos postulados antropológicos de corte maríasiano es posible plantear como hipótesis que la eutanasia no constituye una solución ni médica ni éticamente aceptable frente al problema del enfermo en fase terminal, puesto que abreviar la vida (eutanasia activa) o prolongarla de manera innecesaria (distanasia), aunque sea con el consentimiento del paciente, configuran prácticas que contradicen no solo la lógica natural de la vida, sino también el fin mismo de la ciencia médica y la ética deontológica del personal médico, al tratar a la persona del paciente no como un `quién` que va de la estructura biológica a la biográfico, sino como un `qué`, cosificado, reductible a las condiciones físicas y somáticas que dañan su vida compuesta por trayectorias vitales, caracterizada por ser dinámica, proyectiva, vectorial, futuriza y aún dramáticas como la muerte. Dicho de otra manera, se parte de la premisa que la vida en su más amplia acepción, como vida biológica y vida biográfica, vinculadas por la estructura empírica, es la única realidad radical de la persona y constituye la condición de posibilidad de todas las demás realidades, es decir que lo que existe realmente es la vida y desde aquí se lee la muerte y el morir, y no al contrario. Esta premisa reclama un empoderamiento de corresponsabilidad donde tanto el profesional de la salud no se limite a adquirir y cumplir con competencias técnico-biológicas orientadas al cuerpo, sino que también tengan la capacidad de valorar y atender las distintas biografías de sus pacientes e involucrarlos en la responsabilidad que tiene frente a la vida y la toma de decisiones; y donde el paciente, como protagonista del acto médico, esté formado para el ejercicio de la autonomía y autodeterminación con responsabilidad capaz de valorar su propia vida, sus trayectorias y su biografía, incluso en el drama de una enfermedad en estado terminal y/o próximo a la muerte.

En las democracias del siglo XXI, la eutanasia se viene configurando como un modo moderno de morir para escamotear el dolor, el sufrimiento y la muerte misma desconociendo que son constitutivos ineludibles de la condición humana. La antropología maríasiana nos recuerda que la vida de la persona, su realidad radical, nos impone una serie de obligaciones éticas, morales y aún políticas, como la de respetar, reconocer y proteger tanto la trayectoria vital personal, como las trayectorias vitales ajenas. Por eso, como lo plantea Hidalgo, "resulta perverso cualquier planteamiento ético donde la vida humana como realidad radical no sea lo primordial".⁴ En este sentido, la *meditatio mortis* presen-

4 Hidalgo, R, *Julián Marías y la muerte*, Recuperado de <http://seminariodeantropologia.org/images/archive/2/2d/20091112191924%->

te en el pensamiento de Julián Marías, ofrece claves de lectura que logran trascender el naturalismo biologicista y reductivo del hombre, a partir de la categoría de persona que logra trascender de una vida biológica a una biográfica susceptible de ser narrada. Sintagmas como estructura empírica, vida biográfica, experiencia de vida y carácter dramático de la vida-muerte, así como los binomios mortales-*moriturus* y cismundana-trasmundana, serán los que estructuran este artículo.

Para cumplir este propósito se ha estructurado este artículo en tres escenarios interconectados, a saber: en el primero, se realizó un planteamiento sobre el *status questionis* del derecho a una muerte digna en Colombia, a partir de una revisión biojurídica; en el segundo, se diseñó una fundamentación antropológica de la *meditatio mortis* a partir de las categorías `estructura empírica` y `vida biográfica` presentes en el pensamiento de Julián Marías; para finalmente, en un tercer escenario, proponer un modelo sociosanitario que permita reorientar los esfuerzos terapéuticos hacia los cuidados paliativos centrados en la persona, como alternativa al mal llamado “derecho a morir dignamente” (eutanasia) en el contexto Colombia.

III. STATUS QUESTIONIS DEL MAL LLAMADO DERECHO A UNA MUERTE DIGNA EN COLOMBIA. UN ANÁLISIS BIOJURÍDICO

El artículo 11º de la Constitución Política de Colombia - de 1991⁵- declara en el bloque de constitucionalidad: “El derecho a la vida es inviolable [...]”. Por su parte, el artículo 1º de la misma Constitución, correspondiente al título I, acerca de los principios fundamentales, afirma: “Colombia es un Estado Social de Derecho [...] Fundado en el respeto de la dignidad humana [...]”. En este sentido el derecho a la vida y la dignidad humana en Colombia, constituyen principios (derechos) ineludibles *sine qua non* es posible el ejercicio de todos los demás derechos. No obstante, desde 1997, la Corte Constitucional y el Ministerio de Salud y Protección Social han despenalizando la eutanasia por medio de tres normativas, a saber:

- A. Sentencia C-239 del 20 de mayo de 1997⁶, que despenalización del artículo 326 sobre muerte por piedad.⁷ Se trata de la Sentencia Constitucional que inicia el camino jurisprudencial que busca despenalización la eutanasia en Colombia, tutelando el artículo 11º de la Constitución relativo al derecho a la vida. Para ello, despenaliza el artículo 326 del Decreto 100 de 1980 - Código Penal Colombiano -, referente al homicidio por piedad, cuando dice: “el que matare a otro por piedad para poner fin a intensos sufrimientos provenientes de lesión corporal o enfermedad grave e incurable, incurrirá en prisión de seis meses a tres años”. Una vez despenalizado el anterior artículo del Código Penal, postular el “derecho a la muerte digna”, el cual puede solicitar los pacientes que cumplan con por lo menos tres requisitos: primero, que sea un enfermo en estado terminal cuya

[21Julian_Marias_y_la_muerte.pdf](#)

5 Constitución Política de Colombia, (1991), 2º Ed, Legis.

6 Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-239 de mayo 20 de 1997, *Muerte digna*. [M.P. Carlos Gaviria Díaz].

7 El Código Penal fue actualizado mediante Ley 599 de 2000. Pese a la Sentencia en cuestión, el nuevo Código no solo mantiene el texto anterior referente a la eutanasia, denominado muerte por piedad, en su artículo 106, sino que aumenta la pena, para quien incurra en esta conducta entre diez y seis (16) y cincuenta y cuatro (54) meses, conforme al art. 14 de la Ley 890 de 2004. Cfr. Código Penal Colombiano, Ley 599 de Julio 24 de 2000. DO N° 44.097 Colombia).

enfermedad le cause intensos dolores y sufrimientos; segundo, consentimiento libre e informado; y tercero, ser realizada por un médico.

- B. Sentencia T-970 del 15 de diciembre de 2014. Acción de Tutela por desconocimiento de la vida digna, la muerte digna y la dignidad humana.⁸ Esta sentencia resuelve un conflicto de intereses entre Coomeva E.P.S y la señora Julia⁹ ante la solicitud de esta última para acceder al derecho a una muerte digna, en los términos establecidos en la Sentencia anterior, la C-239. El conflicto de intereses aparece cuando La EPS se niega a realizarle acto eutanásico alegando tres argumentos: Primero, que la señora Julia no estaba en condiciones de expresar un consentimiento libre e informado; segundo, que la eutanasia no es legal en Colombia; y tercero, que el médico tratante se negó a realizar la eutanasia evocando el derecho a objetar conciencia.

Pese a no haber materia existente, dada la muerte de la señora Julia, la Sentencia se resuelve en favor de la peticionaria, y en su parte resolutive dictamina dos mandatos: primero, ordena al Ministerio de Salud y Protección Social que en no más de treinta días, establezca una directiva para que todas las instituciones prestadoras de servicios de salud (IPS-EPS) procedan a conformar un Comité Interdisciplinario; y segundo, exhorta nuevamente al Congreso para que regule el derecho a morir dignamente Resolución 1216 del 20 de abril de 2015. Organización y funciones de los Comités para hacer efectivo el derecho a morir dignamente.¹⁰ Surge por mandato de la Corte Constitucional, como se vio en la Sentencia anterior, con el fin de reglamentar y hacer efectivo el llamado “derecho a la muerte digna” en Colombia, conforme a las dos Sentencias anteriores. La Resolución se da por vía administrativa, a través del Ministerio de Salud y Protección Social, y por mandato expresa de la Corte Constitucional.

8 Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-970 de diciembre de 2014, *Caso de persona con enfermedad terminal que solicita a su EPS realizar la eutanasia*. [M.P. Luis Ernesto Vargas Silva].

9 La Sentencia en su primera nota, aclara que “con el fin de proteger el derecho fundamental a la intimidad de la actora y de su familia, la Sala ha decidido reemplazar las referencias a su identificación en el presente proceso por el seudónimo de *Julia*”. Por su parte en la segunda nota, la Sentencia aclara que “desafortunadamente, la peticionaria falleció en el curso del proceso. Este punto será abordado en las consideraciones de la Corte” dado que al momento de dictar sentencia se carece del objeto de análisis, lo que se conoce como daño consumado. (Cfr. Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-970 de 2014. Muerte digna. Caso de persona con enfermedad terminal que solicita a su EPS realizar la eutanasia. (M. P. Luis Ernesto Vargas Silva: diciembre 15 de 2014).

10 Ministerio de Salud y Protección Social, Resolución 1216 del 20 de abril de 2015, *Organización y funciones de los Comités para hacer efectivo el derecho a morir dignamente*.

Figura 1. Autopista biojurídica del derecho a morir dignamente en Colombia



Fuente. Elaboración Propia

IV. LA IMPORTANCIA DE LA ESTRUCTURA EMPÍRICA PARA PENSAR EL PROCESO DEL MORIR¹¹

En este apartado no se va a desarrollar un ejercicio exhaustivo de la *meditatio mortis mariasiana*, como los que plantean Hidalgo, Tamayo Asensi, Chumillas, Gómez, entre otros. Se trata más bien de entresacar algunas líneas generales de la antropológica de Julián Marías, útiles para una fundamentación de la muerte y el morir como realidades vitales que trascienden la base naturalista-biologicista, interpretando las trayectorias vitales como la única realidad existente, y la muerte como su delimitación más dramática, que nos sirven de soporte para proponer un modelo de cuidados paliativos sociosanitario centrado en la persona como alternativa al llamado derecho a morir dignamente en el caso colombiano.

Siempre será necesario decir que la *meditatio mortis mariasiana* tiene su encuadre más genuino en los autores de la llamada “Escuela Madrileña”¹², y de manera directa en la Metafísica de Ortega y Gasset. Baste con decir que, un rasgo algo común en estos autores es que defienden la tesis orteguiana de “la vida humana como realidad radical”, es decir que la vida es la realidad primaria donde se encuentran radicadas todas las demás realidades. Dicho de otra manera: lo que existe radicalmente es la vida, y no la muerte pues esta última no es otra cosa que su consecuencia y su delimitación en el tiempo. Esta primera intuición orteguiana es el resultado de dos críticas: al idealismo de corte alemán, y a la fenomenología husserliana; argumenta el autor madrileño, que ambas filosofías han abstraído al

¹¹ Julián Marías ha dedicado diversas obras al tema de la muerte y el morir. Pero quizás la obra que recoge de mejor manera su *meditatio mortis* es *Antropología metafísica* (1970), cap. 29 y 30. También se ocupa del tema en: *Introducción a la filosofía* (1947), cap. 9; *La estructura social* (1955) cap. 7; *Breve tratado sobre la ilusión* (1984), cap. 3 y 7; *La felicidad humana* (1989), cap. 25, 27 y 29; *Mapa del mundo personal* (1993), cap. 7 y 8, *Tratado de lo mejor* (1995), cap. 22; *Persona* (1996), cap. 3; *Razón de la filosofía* (1993), cap. 16, 21 y 22. Como se puede ver, el tema de la muerte transversa gran parte del pensamiento mariasiano, cuyas categorías se pueden inscribir en una filosofía de corte personalista, según A. Rigobello, P. Roldán, J.M. Burgos, 2000, J.C. Restrepo, N. Gómez. Por esta razón hemos considerado pertinente una fundamentación antropológica en este estudio a partir del pensamiento de Julián Marías.

¹² Juan Camilo Restrepo, en su tesis doctoral, afirma que se denomina escuela de Madrid al “conjunto de pensadores que han seguido muy de cerca la filosofía de Ortega [...] Entre los más prominentes filósofos asociados a esta línea de pensamiento, de corte “raciovitalista”, se encuentran Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, José Ferrater Mora y por supuesto Julián Marías”. Restrepo, J., *La vida humana como estructura empírica personal. Un acceso metafísico a la realidad radical como contribución a la antropología filosófica desde la perspectiva de Julián Marías*, Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana: Medellín, 2014, p.43-44.

ser humano a mera idea y conciencia, olvidando que la vida es mucho más que abstracciones metafísicas; la vida, *mi vida*, es un encuentro dialógico entre el “yo y mis circunstancias”.¹³ Con base en lo anterior, podemos afirmar que este punto de partida Orteguiana es también el de Marías: la vida, *mi vida*, como realidad primaria y experiencia personal, que sirven de nicho a todas las demás realidades existentes, y que al ser realidad radical comparte elementos comunes con todas las demás vidas humanas.

No obstante, el hombre por su racionalidad y libertad logra romper la bases biológica en que se encuentra encerrado (los órganos, las células, los nervios y aún el psiquismo) y se proyecta hacia una realidad que trasciende el carácter biológico, pasando de una vida biológica a una biográfica, donde ya no se trata únicamente de un conjunto de órganos interconectados físicamente, sino de un cuerpo unido que configura la corporeidad, que es presencia en tanto manifestación de la vida de alguien; es decir el cuerpo como *re-velatio* dinámica y visible del *proswpov* (*prósopon*); es decir la persona como un alguien futurizo que desde el aquí y él ahora se proyecta hacia adelante, hacia el futuro. En este sentido, Marías conceptualiza la persona del siguiente modo:

Ciertamente, cuando digo `yo`, `tú` o un nombre propio, pienso en un cuerpo [...] Pero pensamos en un cuerpo en tanto es de alguien. Ese alguien es lo que por lo pronto entendemos por persona [...] Ese alguien corporal o persona no solamente acontece, sino que está unido a la futurización, a esa tensión hacia adelante - o pretensión - que es la vida. Ahora empezamos a vislumbrar el sentido de *prósopon* como `frente` o `fachada` o `delantera`; importa retener ese carácter frontal de la persona, debido a que la vida es una operación que se hace hacia adelante: Ese alguien es futurizo; es decir presente y real, pero vuelto al futuro, orientado hacia él, proyectado hacia él, hacia el futuro “da” la cara en que la persona se denuncia y manifiesta, y por eso la cara es, entre las partes del cuerpo, la estrictamente personal, aquella en que la persona se contrae y manifiesta, se expresa”.¹⁴

En este estadio, Marías mantiene la sintonía de pensamiento con las tesis Orteguianas al plantear el sentido profundo de persona como un “alguien corporal que se proyecta hacia el futuro”, intuición que le permite dar el salto de una vida biológica común a la especie humana a una vida biográfica propia de cada persona. En efecto, la vida biográfica tiene una estructura dinámica, vectorial, proyectiva, futuriza, abierta y dialógica; es decir que la vida no está hecha, sino que se va haciendo como lo propone Ortega, en el devenir mismo de la circunstancialidad del yo. En una palabra, la vida biográfica es la trayectoria, el proyecto vital, el recorrido y/o el camino que sigue “alguien” y que es propio de cada persona, y que por ser distinto a otras trayectorias, es singular y personalísimo. En este sentido, la vida biográfica desde su etimología *Bio*ζ y *grafeiv*, es escritura de sí, en el sentido de narrar mi propia vida, mi propia historia, mi propia biografía, pues la biografía es tal porque acontece en lo estrictamente personal como narración de mi propia vida.

A este punto Marías constata que si bien, por medio de la teoría analítica es posible narrar la vida a partir de categorías universales que se van aplicando a casos particulares, no es posible explicar las

¹³ El mismo Ortega, reconoce que en el idealismo alemán y la fenomenología husserliana son las filosofías que lo llevan a descubrir la idea de la vida como realidad radical. Los argumentos los desarrolla en: Ortega y Gasset, J, *Obras Completas: Prologo para alemanes*, Tomo VIII, Alianza/Revista de Occidente, Edición de Paulino Garagorri: Madrid, 1965.

¹⁴ Marías, J, *Antropología Metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970, pp. 35-36.

circunstancias concretas de la propia vida humana, dada su naturaleza dinámica, vectorial y proyectiva que esta tiene. Es decir que la estructura analítico y biográfico actúan de modo inconexo y en consecuencia la antropológica está separada y sin ninguna conexión o nexo real que las unifique, lo cual contrasta con la concepción antropológica de la persona, que si bien, está compuesta por distintas dimensiones es una sola realidad integradora imposible de dividir, al tratarse de un “alguien” de una persona con pretensiones de totalidad. Esta intuición le permite a Marías plantear la hipótesis de una especie de eslabón perdido o zona gris capaz de interconectar la vida biológica y la biográfica con el fin de explicar la composición de una antropología metafísica que se mueve entre la universalidad analítica propia de la vida biológica y la variación histórica de las vidas concretas propias de la relación entre el yo y la circunstancialidad espacio-temporal que nos determina.

De este modo, es que aparece lo que Juan Camilo Restrepo en su tesis doctoral llama una de las mayores novedades de la antropología maríasiana, al postular la *estructura empírica*¹⁵ como la pieza faltante en la *Antropología metafísica* de Julián Marías. Esta categoría la conceptualiza por primera vez en su obra *La vida humana y su estructura empírica y psíquica vistas por la filosofía* (1952), pero es un concepto que va evolucionando en otras obras como *La estructura social* (1955), hasta tener su mayor consolidación en su etapa de madurez, en *Antropología metafísica* (1974). En efecto, en el capítulo X de esta obra, donde se puede encontrar un desarrollo más elaborado y maduro del sintagma “estructura empírica”. Una de las mayores estudiosas de la obra maríasiana, Pilar Roldán, interpretando el capítulo X de *Antropología metafísica*, vincula el sintagma “estructura empírica” y vida humana, del siguiente modo:

Solo se da razón de la vida humana mediante la narración. “[...] Pero no se puede narrar sin estructuras, requisito obtenido por análisis de mi vida. Teoría analítica o abstracta de la vida: pero no basta: hay la estructura empírica. Los supuestos de la narración o biografía: 1) Que se trata de un hombre (en sentido de la vida humana) y 2) Que por hombre entendemos determinaciones que van más allá de los requisitos analíticos. Estructura empírica es lo que pertenece de hecho, de modo estable a las vidas concretas. Margen de posible variación histórica, o forma concreta de la circunstancialidad (mundo, corporeidad, finitud, temporal, sensibilidad, sexo). El hombre es, rigurosamente, el ejemplo máximo de estructura empírica. Se va de “mi vida” a la “vida humana”, analíticamente, y en medio está la estructura empírica, cuya forma total es ni más ni menos lo que llamamos hombre.”¹⁶

Como se puede interpretar de la cita anterior, la estructura empírica tiene una tarea eminentemente vinculante e integradora que le da una identidad, un sentido y un significado propio a lo que llama-

¹⁵ Hay que aclarar que para comprender el sentido de la categoría “estructura” y “empírica” es necesario volver sobre el pensamiento de la escuela madrileña, con Ortega, Laín y Zubiri, aunque sus argumentos se parecen más a los que propone Zubiri en *La estructura dinámica de la realidad* (1989), al conceptualizarla del siguiente modo: “En el universo cada una de las realidades no es una sustancia sino que es una estructura. Y esta estructura está en respectividad, consiste en respectividad intrínseca con las demás realidades sustantivas [...] La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos” Cfr. Zubiri, X, *La estructura dinámica de la realidad*, Presentación de Diego García Revista de Occidente: Madrid, 1989, p. 322 y 327. Por su parte, el adjetivo “empírica” que acompaña al sustantivo estructura no debe entenderse en el sentido de empirismo como *empeiria* que propugna la filosofía empirista de corte anglosajón (F. Bacon, D. Hume, J. Look y G. Berkeley), el Círculo de Viena o el positivismo, sino que cuando Marías habla en su texto *Historia de la filosofía* (1941), se refiere al empirismo como “la necesidad apremiante de atenerse a las cosas, a la realidad misma [...]” (p. 78). Se está refiriendo al empirismo como experiencia de la vida en el sentido que lo plantea la fenomenología de Husserl, no en el sentido de conocimiento experimental.

¹⁶ Roldán, P. *Hombre y Humanismo en Julián Marías. La dimensión psicosocial de su antropología*, Universidad Complutense, Madrid, 1998, p. 248.

mos hombre, dado que está compuesta por características tomadas tanto de la base biológica (genética) psico-somática, como de dinamicidad, vectorial, futuriza y proyectiva de la realidad biográfica. El argumento, para caracterizar la estructura empírica, es que la realidad misma tiene estas características, y no se puede olvidar que la realidad es el punto de partida de Marías. En palabras de Hidalgo, “el punto de rotación de la antropología filosófica de Marías, aparece al momento de distinguir los tres tipos de estructuras que determinan su antropología: la analítica, la empírica y la biográfica”.¹⁷ Este sentido interpretativo lo comparten los mayor estudiosos de la obra maríasiana como Rigobello, Carpintero, Burgos, Roldán, Chumillas, Gómez y Restrepo.

Este encuadre antropológico permite hablar de la *meditatio mortis* en Marías, como una dimensión de la vida humana compuesta tanto por una estructura analítica universal, - todos tenemos que morir en algún lugar y en algún momento -, como por una estructura biográfica dado que se trata de una experiencia personalísima e íntima propia de mi vida concreta. Es decir que la muerte se configura tanto de una estructura biológica como de una biográfica y en este sentido, es una experiencia empírica que no se agota en la cesación de las funciones del cuerpo (células, órganos, sistemas y líquidos), sino que trasciende su sentido como experiencia personalísima de mi vida. Pero el hilo conductor desde donde se comprende la muerte, es desde la vida dado que la vida es lo que existe como realidad radical y no la muerte. Dicho de otro modo, la vida como realidad radical es la lógica desde donde se interpreta la muerte, no al contrario, puesto que la muerte es una característica propia de la vida, su configuración más radical que la condiciona y delimita, su realidad más dramática, pues con la muerte se trunca el carácter proyectivo y futurizo de la vida.

Habiendo analizado la relación vida-muerte a través del prisma antropológico de Marías, es necesario dar paso a un segundo binomio de conceptos que introduce Marías en su *meditatio mortis*: la muerte como *mortalis* y como *moriturus*. En el primer sentido la mortalidad es una cualidad propia del hombre que por el hecho mismo de vivir, se proyecta hacia la mortalidad: el que tiene que morir. Aquí, el hombre vive como si la muerte no fuera a llegar; no aparece la muerte como problema o como reflexión filosófica y en consecuencia no afecta mi trayectoria vital. Se piensa que la muerte del otro, es la única que ocurre y que a mí no me va a afectar, pues es extrínseca a mí y no es una realidad vivida. Se corresponde con la concepción de muerte de la que habla Epicuro, al decir que la muerte es inexistente “porque cuando yo soy, ella no es, y cuando ella es, yo ya no soy”, que se corresponde a la llamada muerte ajena que expone Ariés en *Él hombre ante la muerte* (1983).

Por el contrario, la muerte como *moriturus* es personal e indica que el hombre se tiene que morir algún día, aunque no sepa el día, y el modo. Aunque la muerte no sea una realidad que se pueda vivir de modo personal, se toma conciencia que la muerte llegará necesaria e inexorablemente. En este segundo sentido la muerte hace parte de la vida, la configura y la delimita en sus trayectorias, por consiguiente es algo que me toca a mí ya que es una experiencia de vida. En palabras de Marías, “si el morir, en cambio, es mirado como algo positivo, como la culminación de la vida y parte intrínseca de ésta, la experiencia de la vida haría posible la perfección de la muerte y, por tanto, de la vida misma. El hombre con experiencia de la vida sería el único que al morir `sabría lo que se estaba haciendo`”.¹⁸

17 R. Hidalgo, *Julián Marías y la Muerte*, Lulu.com, Madrid, 2009, p. 119.

18 Marías, J, “Experiencia de la vida” en: Laín, P, Azorín, M, Arangueren, J, Menéndez, R, “Experiencia de la vida”, Revista de Occidente:

En este sentido se diferencia morir y fallecer: lo primero es una experiencia dramática, íntima y personal, mientras lo segundo, es el deceso de las funciones vitales. Como se recalcaba en el IV Congreso Iberoamericano de Personalismo, 2017¹⁹: el hombre muere, mientras los animales fallecen. Este sentido de la muerte aparece de diversos modos en los capítulos XXIX y XXX de *Antropología metafísica*, cuando el autor interpreta que la muerte no es un anexo o epílogo que ocurre al final de la vida, sino que acompaña la vida desde sus inicios mismos hasta el final: configura la vida y delimita el futuro; es un `ingrediente de la vida` misma y le da sentido. Pero para que la muerte haga parte de la estructura empírica, debe ser intencional, es decir que aparezca la pregunta por la muerte propia y personal, esto es, como *moriturus*, pues la muerte se tiene que alojar en una biografía y en ella adquiere un puesto necesario, un sentido, una significación. La pregunta de base: ¿qué es la muerte?, y sus diversas variantes, ¿por qué morimos?, ¿qué hay después de la muerte?, ¿qué sentido tiene la vida si finalmente morimos? y ¿qué podemos decir de la muerte?, son las que se formula el hombre que no solamente sabe que algún día ha de morir como todos los humanos, sino que además tiene conciencia que la muerte afecta mi vida, la configura y la delimita en el tiempo y en el espacio.

Finalmente, Marías incluye un tercer binomio de categorías para darle sentido a la muerte: la cismundana y la transmundana, que se corresponden con el *mortalis* y el *moriturus*, respectivamente. La interpretación cismundana entiende vida-muerte como dos realidades separadas e inconexas sin ninguna relación; más aún, son realidades contrapuestas: vida $\neq$ muerte. Este es un sentido más biológico que interpreta que el hombre fallece como fallecen los demás seres vivos. Por su parte, la muerte transmundana, se plantea el sentido de la inmortalidad, la muerte es un misterio, es un problema, es un drama y una reflexión filosófica y aún teológica, que requiere algún tipo de explicación. A este punto, Marías les da paso a las distintas cosmovisiones (resurrección, reencarnación, aniquilación, etc.) intentando llenar de contenido el misterio y el drama de la muerte.

La idea de las tres estructuras propuestas por Marías: la analítica, la empírica y la biográfica, y su relación con el proceso de morir y la muerte, pueden esquematizar del siguiente modo:

Madrid, 1960, p. 118.

19 Una de las temáticas abordadas durante este IV Congreso Iberoamericano de personalismo fue el drama del dolor, el sufrimiento y la muerte desde una perspectiva personalista. El tema se abordó en la primera jornada, lunes 28 de agosto, en la mesa temática denominada "La experiencia del dolor", con las ponencias "La muerte desde la perspectiva personalista" de Ricardo Morales y Francisco Solís y "Apuntes personalistas sobre el dolor y el sufrimiento" de María Elena y Yolanda Magaña. En este mismo sentido, la Ponencia de la Maestra María Lourdes Cabrera, denominada "El dinamismo de la vida biográfica de Julián Marías", aborda la muerte como un drama inherente a la vida humana susceptible de ser narrado como parte de la vida biográfica que trasciende el nivel de la vida biológica. Algunas de estas ponencias se pueden consultar en esta misma publicación. Cfr. IV Congresos Iberoamericano de Personalismo, "Personalismo, Justicia y ciudadanía: Nuevos Retos" Puebla, México, del 28 al 30 de agosto de 2017.

Figura 2. Las estructuras y su relación con el morir y la muerte en Julián Marías

Fuente. Elaboración Propia

V. EL ARTE DEL BUEN MORIR. LOS CUIDADOS PALIATIVOS COMO RESPUESTA AL MORIR Y A LA MUERTE CON DIGNIDAD, MÁS ALLÁ DE LA EUTANASIA

La fundamentación antropológica maríasiana puede ofrecer herramientas de interpretación válidas para afrontar el proceso del morir (enfermedad) y la muerte como realidades humanas ineludibles, las cuales requieren ser pensadas tanto como drama humano, como pregunta filosófica, y aún como respuesta teológica con el propósito de ser abordada y afrontada del modo más adecuado posible. A partir de la antropología maríasiana, las siguientes líneas tienen la pretensión de abordar un modelo de cuidados paliativos sociosanitarios centrado en la persona del enfermo en los confines de la vida, como alternativa a la eutanasia en el caso colombiano. Dicho modelo debe entenderse como reorientación del esfuerzo terapéutico que permita no solo a los agentes sanitarios, sino a la sociedad entera resignificar el mal llamado “derecho a morir dignamente” (eutanasia), hacia los cuidados paliativos como un modo correcto del morir (ortotanasia), en el contexto colombiano.

La pregunta que emerge de este título se plantea del siguiente modo: ¿es necesaria una nueva propuesta antropológica-(bio)ética para hacer frente a los desafíos biomédicos y/o biotecnológicos en el campo de la salud, en los albores del siglo XXI? Dicho de otra manera: ¿puede ser válida la implementación de los cuidados paliativos entendidos como reorientación de los esfuerzos terapéuticos, basados en la antropología personalista de Julián Marías, como alternativa al llamado derecho a morir dignamente en Colombia?

La propuesta de Marías nos lleva a entender que el morir y la muerte son realidades intrínsecas de la vida humana las cuales no hay que intentar ocultar, disfrazar o escamotear, sino afrontarla como la realidad que configura y delimita la vida humana. Morir es mucho más que fallecer entendido como término de la actividad cerebral y cardio-respiratoria, cese de la vida biológica. El que muere es una persona instalada en el cuerpo. Dicho de otra manera: la muerte se presenta como una realidad dramática; frente a la caducidad de la vida biológica (conjunto de tejidos, órganos y células), muere la

estructura biográfica, y con ellas, la estructura empírica, las experiencias de vida; puesto que al cesar la base biológica, las demás estructuras queda sin una instalación para actuar o como experiencia o como biografía.

Como lo expresa uno de los mayores exponentes del proceso de morir y la muerte en Occidente, Philippe Ariès²⁰ cuando dice que la muerte propia es un acto personalísimo y sagrado que no se puede profanar, como también la muerte ajena es merecedora del máximo cuidado y dignidad. La muerte como elemento constitutivo de mi vida, necesita ser humanizada, dignificada y personalizada como una totalidad que integre las distintas dimensiones de la persona: la biológica, la psicológica, la social y la espiritual, pues como hemos visto, en la antropología maríasiana, la muerte no se queda en un fenómeno biológico, en el primer estadio que Marías llama cismundano, sino que se eleva a lo biográfico, a una experiencia de la vida que trasciende a una dimensión que el mismo autor denomina trasmundana, como sentido último de la espiritualidad como presencia de la dimensión trascendente en la persona.

Aquí es precisamente donde se encuadra una reorientación de la eutanasia como un modo moderno de morir, planteando un modelo sociosanitario de cuidados paliativos para enfermos en estado terminal centrado en la persona del paciente, como un `quién` merecedor del máximo cuidado, pues no se trata únicamente de una vida biológica sin más, sino que unida a esta primera realidad radical, aparece la realidad de vida biográfica y una experiencia personal que trasciende la base biológica. El enfermo en estado terminal, es también una persona con su propia biología, biografía, historia, proyectiva y experiencias de vida susceptible de ser narrada. Estas características hace que la vida humana sea diametralmente distinta a cualquier otra vida ya sea animal o vegetativa; en este sentido es que Pedro Laín Entralgo, afirma que “la vida humana constituye un `modo anómalo de vivir`”²¹, como vida humana sigue siendo dinámica, vectorial, proyectiva y futuriza, aunque estas condiciones estén amenazadas por el drama de la enfermedad. Por lo anterior, por ser la vida humana “un modo anómalo de vivir” al ser vida biográfica - susceptible de ser contada y narrada hasta su último día vivido –, es que toda vida humana y sobre todo la vida en sus confines cuando se encuentra en una etapa de mayor vulnerabilidad, reclama un cuidado especial, distinto y diferenciador; un valor irreductible que Ángelo Papacchini denomina dignidad humana y Honneth reconocimiento.²²

20 Philippe Ariès, es quizás uno de los más prolíferos estudiosos del proceso de morir y la muerte en Occidente, o lo que Vovelle denomino ´discurso sobre la muerte´ como historia de las mentalidades. Sus amplios estudios e investigaciones sobre el tema lo han convertido en un referente obligado al momento de hablar sobre la muerte, por encima de Michel Vovelle (1970), Le Goff (1980) o Duby (1989). De su obra, se resalta de manera sobresaliente el itinerario que permite observar la evolución del discurso de la muerte en Occidente que va desde los primeros siglos del cristianismo - siglo V -, hasta mediados del siglo XX: Allí, expone cinco modelos del morir y la muerte que se suceden históricamente, y que denomina: 1) muerte domada (amaestrada-domesticada), de la Alta Edad Media; 2) Muerte Propia, de la Baja Edad Media y el Renacimiento; 3) Muerte Lejana y Próxima, de los siglos XVI-XVIII del Antiguo Régimen; 4) Muerte del Otro (ajena), siglo XIX; y 5) la Muerte Invertida o Escamoteada (prohibida), propia de finales del siglo XX. Cfr. Ariès, P, *El hombre ante la muerte*, Taurus: Madrid. 1983. Cfr. Cfr. Ariès, P, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acantilado: Barcelona, 2000.

21 Laín, P, “*hombre y enfermedad*”, en: María, J, Laín, P, Azorín, M, Arangueren, J, Menéndez, R, “*Experiencia de la vida*”, Revista de Occidente, Madrid, 1960, 1960, p. 62.

22 Se trata de dos autores que desde la filosofía política han contribuido a dignificar y reconocer la vida humana como vidas que merecen la pena ser vividas, pese a la degradación, vulneración y/o daños a las que pueden estar sometidas. Aunque la idea de dignidad humana de Ángelo Papacchini, así como la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth se encuentran diseminadas en casi toda su obra, quiere destarar una obra de cada autor por tratar de manera más directamente el tema de la vida en sus confines. Papacchini, P, *Derecho a la vida*, Programa Editorial Universidad del Valle: Santiago de Cali, 2010. Honneth, A, *La lucha por el reconocimiento*, Traducción Española de Manuel Ballester, Crítica: Barcelona, 1997.

VI. EL MODELO SOCIO SANITARIO DE CUIDADOS PALIATIVOS CENTRADO EN LA PERSONA

Se pueden establecer por lo menos cinco elementos constitutivos que caracterizan un modelo de atención en cuidados paliativos centrado en la persona del enfermo terminal, a saber: primero, tiene un enfoque en salud; segundo, están orientados al control del dolor-sufrimiento y de otros síntomas; tercero, busca siempre el bienestar y calidad de vida; cuarto, ofrece cuidados interdisciplinares tanto al paciente como a sus familiares; y quinto, los pacientes pueden ser enfermos oncológicos o no oncológicos que tengan una enfermedad crónica, degenerativa e irreversible en estado terminal²³. Bajo estas condiciones, un modelo de cuidados paliativos centrado en la persona tiene como propósito principal propiciar a la persona del enfermo terminal y a su familia, condiciones para una vida digna mediante el alivio del dolor total (físico, psicológico, espiritual) defendiendo su autonomía y libertad y permitiendo el morir como un proceso natural que desemboca en la muerte, sin abreviar la vida ni prolongarla de manera fútil.

Figura 3. Modelo integrador y complementario de cuidados paliativos



Fuente. Adaptada de *National Consensus Project for Quality Palliative Care*.²⁴

Bajo este modelo, es posible prevenir muchas solicitudes de eutanasia, si tenemos en cuenta los estudios empíricos propuestos por Kewon²⁵ y Niceto²⁶, al decir que cuando un paciente terminal solicita

23 ¿Quién es enfermo terminal para la Ley de cuidados paliativos en Colombia? "Todo aquel que es portador de una enfermedad o condición patológica grave, que haya sido diagnosticado en forma precisa por un médico experto, que demuestre un carácter progresivo e irreversible, con pronóstico fatal próximo o en plazo relativamente breve, que no sea susceptible de un tratamiento curativo y de eficacia comprobada, que permita modificar el pronóstico de muerte próxima; o cuando los recursos terapéuticos utilizados con fines curativos han dejado de ser eficaces". Cfr. Ley N° 1733 Consuelo Devis Saavedra, sobre cuidados paliativos, del 08/09/14, art. 2°. Un enfermo terminal pueden ser oncológico o no oncológico V.gr. pacientes con cáncer en etapa avanzada, enfermedad pulmonar obstructiva (EPOC), demencia, insuficiencia cardíaca, insuficiencia renal o hepatitis avanzadas o enfermedades neurológicas (como ictus. Enfermedad de Parkinson, esclerosis múltiple o esclerosis lateral amiotrófica, entre otras. Cfr. Ministerio de Salud y Protección Social. Instituto de Evaluación Tecnológica en Salud, Guía de Práctica Clínica para la atención de pacientes en cuidados paliativos, Bogotá 2016, p. 79.

24 Ibid, p. 4.

25 Cfr. Keown, J, "La eutanasia en Holanda: ¿Deslizamiento por la pendiente resbalosa?", en: Keown, J, *La eutanasia examinada. Perspectivas éticas, clínicas y legales*. Fondo de Cultura Económico, México, 2004, p.347-390.

26 Cfr. Iceta, M, "Una ética de la vida al servicio de la dignidad", en: Tomás y Garrido, M, *Entender la objeción de conciencia*, Universidad Católica San Antonio UCAM, Murcia, 2011, pp. 15-28.

la eutanasia, no es esto lo que solicita, cuanto ser aliviados del dolor y el sufrimiento; si bien, siguen existiendo solicitudes de eutanasia, éstas disminuyen considerablemente cuando se ofrecen unos adecuados cuidados paliativos. No en vano, la reglamentación colombiana sobre derecho a morir con dignidad, en su artículo 4° exige que todo paciente que solicite la eutanasia, debe recibir cuidados paliativos integrales, que tengan en cuenta los aspectos, psicopatológicos, físico, emocionales, sociales y espirituales, en los términos planteados por la Ley 1733 de 2014 sobre cuidados paliativos.

Por tratarse de cuidados con un enfoque centrado en la persona del paciente y su familia, la atención no solo debe ser personal, sino también multidisciplinar, con un equipo interdisciplinar de profesionales idóneos que desde las diferentes especialidades intervengan la totalidad de las dimensiones de la persona del paciente y su familia. El equipo base, debe intervenir principalmente cuatro dimensiones: la físico-biológica, la psico-emocional, la socio-familiar y la espiritual-trascendente donde deben intervenir los profesionales respectivos: Personal sanitario (médico, enfermera, fisioterapeuta) y personal social psicólogo, Trabajador social y sacerdote o líder espiritual; además de otros profesionales que se requieran según el diagnóstico.

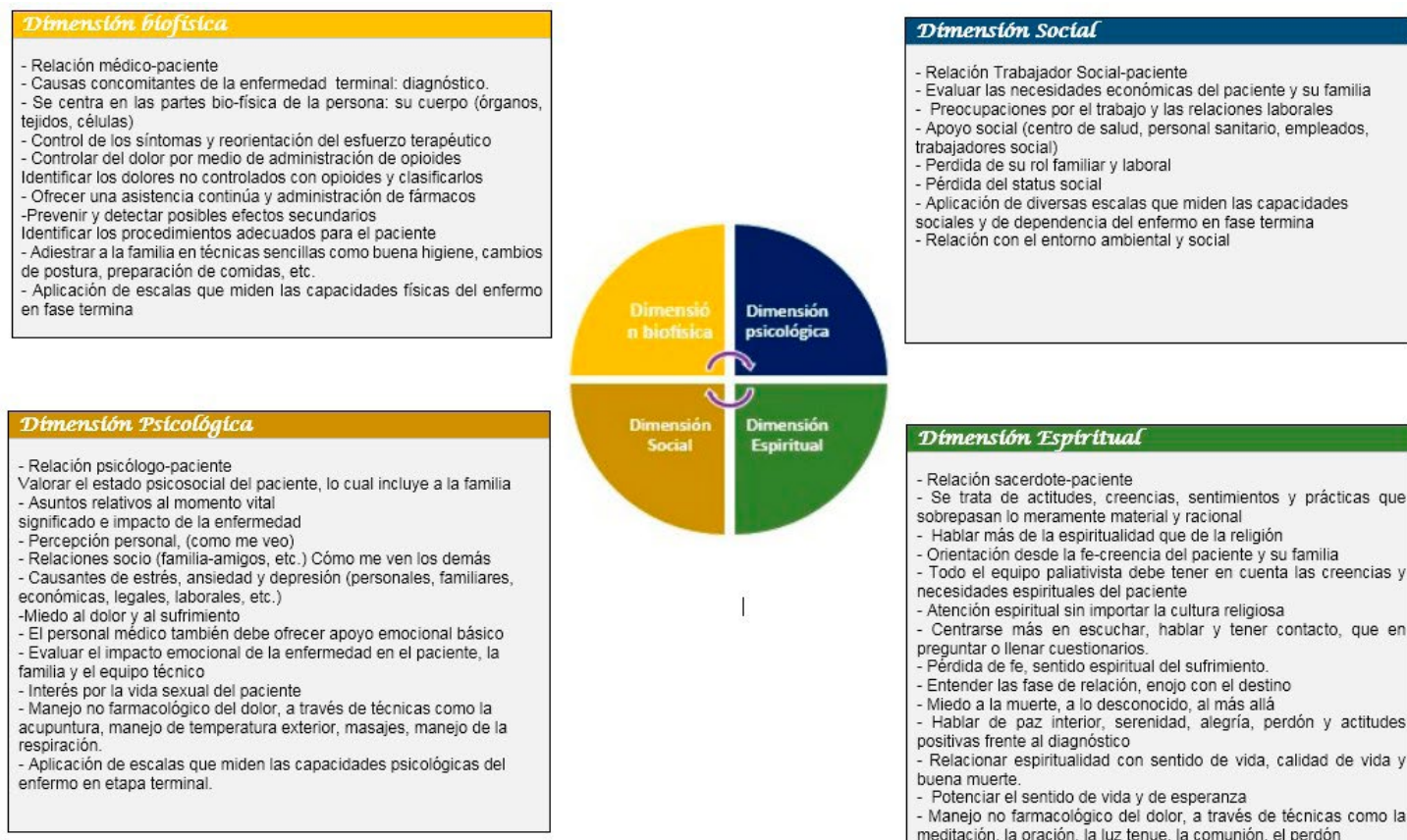
A partir de este enfoque de cuidados paliativos es que cobra sentido la fundamentación antropológica propuesta por Marías, como alternativa al llamado derecho a morir dignamente en Colombia, por varias razones: primero, porque el hombre se concibe como una persona multidimensional que configura una unidad integradora, y no solo desde su estructura analítica; segundo, porque el modelo sociosanitario de cuidados paliativos afirma la vida y entiende la muerte como un proceso natural, es decir que no busca ni adelantar, ni retrasar la muerte de manera innecesaria; tercero, porque integra las dimensiones biológica, psicológica espiritual, y aún sociales y económicas a la persona como la única realidad radical existente; cuarto, porque ofrece un trabajo interdisciplinario basado en capacidades y no solo en competencias, integrando al cuidado tanto a la persona del paciente como a su familia; se establece una relación médico-paciente dialógico, donde el paciente hace parte de su propio cuidado y son tenidas en cuenta sus decisiones

Como corolario del modelo aquí propuesto, presentamos el modelo sociosanitario centrado en la persona (figura 4) a partir de sus dimensiones básicas (biofísica, psicológica, social y espiritual) basados en el estado actual de los cuidados paliativos a escala nacional e internacional²⁷ y caracterizando cada una de las dimensiones, para lo cual se ha seguido la legislación y guías colombiana relacionada con los cuidados paliativos y la el derecho a una muerte digna. Se ha incluido también información recolectada de tres experiencias significativas de especializaciones en Dolor y cuidados paliativos que ofrecen dos Universidades de la ciudad de Medellín (Colombia): La Universidad Pontificia Bolivariana y La Universidad de San Buenaventura. Dos de las especializaciones tienen un enfoque psicosocial y

27 Con el fin de conocer el estado actual de los cuidados paliativos a escala internacional y nacional, se participó en el I Congreso Internacional de Cuidados Paliativos realizado en la ciudad de Manizales (Colombia) del 21 al 23 de septiembre de 2017, bajo el lema "Los cuidados paliativos: ¿En dónde estamos y para dónde vamos? El Congreso, que fue organizado por la Asociación Cuidados Paliativos de Colombia, - ACPC- contó con el aval de la Asociación Latinoamericana de cuidados paliativos - ALCP - y participaron expertos internacionales como: Marco Gómez Sánchez (España), especialista en anestesiología y reanimación; Tania Pastrana (Alemania), presidenta de la ALCP; Silvia Librado (España), *New Health Foundation*; y Zacarías Rodríguez (España), *New Health Foundation*. Página web del congreso: <http://paliativoscolumbia.org/i-congreso/inicio/>. También se participó al VIII simposio de "dolor y cuidados paliativos" organizado por la Escuela de Ciencias de la Salud de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, realizado entre el 5 y el 6b de mayo de 2017. <https://www.upb.edu.co/es/formacioncontinua/medellin/cuidado-paliativo>

una de ellas es médico-quirúrgica, como especialidad médica. También se ha tenido en cuenta resultados del grupo de investigación en cuidados paliativos de la Universidad pontificia Bolivariana.

Figura 4. Modelo sociosanitario de cuidados paliativos centrado en la persona del paciente terminal y su familia



Fuente. Elaboración propia con apoyo de la Ley 1733 sobre cuidados paliativos en Colombia, La Guía de Práctica Clínica para la atención de pacientes en cuidados paliativos (2016), la Legislación sobre muerte digna en Colombia y las experiencias de las Especializaciones en cuidados paliativos de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia)

VII. PARA CONCLUIR

El modelo de cuidados paliativos centrado en la persona, implica entender toda vida humana como irreductible capaz de trasciende los tejidos, células, órganos y sistemas; es comprender, como lo sugiere Marías, que el hombre por su libertad logra sobrepasar el determinismo de la naturaleza biológica y se abre a un proyecto vital que es experiencia de vida, biografía, historia, narración, proyectividad, dinamicidad, futuriza, y vida en movimiento que se proyecta de modo distinto en cada persona. Es entender que la vida humana es caduca y limitada y que la muerte aunque sea el drama más trágico de la vida, pues le pone límites a la vida hacia su desenlace final, no es el fin definitivo, sino el paso ineludible a una vida trasmundana como cumplimiento total de la vida biográfica. Es la respuesta al misterio de la muerte desde la fe, que reclama la instalación proyectiva y futuriza de la

vida humana; lo que Marías denomina *moriturus*, que nos sitúa en una realidad transmundana, al leer la muerte como configuración de la vida y el acto que la delimita de manera dramática, pero que la realidad radical sigue siendo mi vida, al trascender incluso la realidad misma de la muerte.

Aunque Marías no se refiere a la práctica de la eutanasia ni como problema ético, médico o legal, si podemos encontrar en su obra una antropología de la muerte y el morir que permite leer la muerte a partir de la lógica de la vida, una vida que es realidad radical en la cual encuentran su nicho todas las demás realidades, incluida la muerte. En efecto, se puede concluir que Marías mantiene una apuesta por una antropológica que tiene como punto de toque a la persona, y donde la vida constituye la primera realidad radical desde donde se puede interpretar la existencia humana. Sus fundamentos antropológicos a partir de las tres estructuras analizadas, permite concluir que su propuesta es a favor del valor de la vida y la dignidad humana, el respeto a la libertad y la responsabilidad, la capacidad de autonomía y autodeterminación y el hombre como ser irreductible y abierto a la trascendencia. Entonces, la muerte no es una realidad ajena o una experiencia inexistente según Ariès y Epicuro, sino que en nuestra interpretación la muerte hay que concluir que si bien, la muerte es una realidad dramática de la condición humana que llega en algún momento y en algún lugar, ésta es una realidad ineludible que hay que asumir y afrontar cuando llegue de manera natural, sin abreviarla, ni prolongarla y conservando siempre los mayores niveles de dignidad hasta el final.

Entonces, Este análisis nos llevan a concluir que la metafísica de la persona en Julián Marías, constituye un marco de fundamentación adecuado para implementar un modelo sociosanitario de orientación de los cuidados al final de la vida, que responde de manera concreta a enfermos en estado terminal, y esto bajo tres razones principales:

Primero, porque el punto de partida maríasiano es la vida y no la muerte. La estructura empírica como experiencia vital y realidad radical vincula tanto la teoría biológica como la biográfica, en una totalidad unitaria e integradora desde el inicio hasta el fin. La vida, mi vida, incluso la del enfermo en estado terminal es lo único realmente existente y la muerte su delimitación, no al contrario.

Segundo, porque el dolor y la enfermedad constituyen experiencias intrínsecas de la vida personal imposibles de eludir, aunque se pueden paliar. Jhon Keown basado en estudios empíricos efectuados en Holanda, concluye que cuando se ofrecen cuidados integrales orientados a mitigar el dolor y el sufrimiento a pacientes terminales, las solicitudes de eutanasia o suicidio asistido disminuyen de manera importante; y recomienda a los países que tiene la intención de legalizar la eutanasia, comenzar por ofrecer servicios de cuidados paliativos de calidad, y no comenzar como Holanda por legalizar la eutanasia, lo cual se ha erosionado por la llamada “pendiente resbaladiza”.

Tercero, porque la definición de persona dada por Marías en *Antropología metafísica* como “alguien corporal” quiere dar a entender que el cuerpo es revelación de algo que hay más allá, que no es `algo`, sino `alguien`, dotado con una carga biológica, psíquica, moral, intelectual y espiritual que lo caracteriza. Sin embargo, la novedad de la antropología maríasiana emerge cuando propone la estructura empírica como punto de rotación entre la estructura analítica y la biográfica, entendiendo la vida como una unidad integradora constituida tanto por elementos comunes con otras vidas humanas (estructura analítica), como por experiencias vitales y trayectorias única e irreductible que al

ser trayectorias proyectivas, futurizas (estructura biográfica), se proyectan de modo distinto en cada persona, las cuales me impone obligaciones éticas y políticas como la de respetar las trayectorias vitales ajenas, tratar al paciente y su familia como personas y preservar la heterogeneidad de la que todos firmamos parte.

17. La persona en su primera forma de manifestación existencial: Un embrión. Una lectura desde el Personalismo Ontológico Moderno.

Elías Bermeo Antury¹
Universidad Javeriana, Colombia

En estas páginas se reflexionará sobre la primera manifestación existencial de la persona que inicia su vida bajo la figura embrionaria, desde los aportes antropológicos del Personalismo Ontológico Moderno (POM).² Para así, contribuir a la reflexión sobre el estatuto ontológico del embrión humano que está vigente en los debates actuales de bioética.

Se parte de algunas nociones básicas del desarrollo biológico del embrión humano, los métodos actuales de su fecundación en el laboratorio y se plantean algunas posturas filosóficas que fundamentan o niegan, su dignidad como persona. Temas que se han recogido en la primera parte de este escrito, que he denominado Bioética y el embrión humano.

Ahora bien, es preciso mencionar que estos temas ya han sido reflexionados, analizados y profundizados por algunos pensadores y han sido dialogados en los congresos internacionales de bioética. Por lo cual, en este escrito no se hará énfasis en ellos, se hace alusión para poder establecer el panorama actual de la discusión y así, plantear los aportes desde la antropología que propone el POM. Por ende, el itinerario a seguir es: primero, Bioética y embrión humano; segundo, aportes antropológicos del POM al debate actual sobre el embrión humano; tercero, la persona en estado embrionario: el giro del qué, al quién.

1. BIOÉTICA Y EMBRIÓN HUMANO.

1.1. Breve descripción biológica del embrión

1 Candidato a doctor en filosofía, Universidad autónoma de Madrid; Máster en Bioética, Universidad Católica de San Vicente Mártir; Licenciado en Teología, Universidad de San Buenaventura. Docente Universidad Nacional abierta a distancia, UNAD. Facultad de Humanidades.

2 De ahora en adelante, la sigla que se utilizará para hacer referencia al Personalismo Ontológico Moderno es el POM.

El embrión se da por el encuentro y compaginación de dos células que son únicas y altamente especializadas: el óvulo y espermatozoide.³ Que se unen para formar una nueva realidad biológica. La nueva célula, el cigoto, lleva en su interior la información que se encarga de ir coordinando y direccionado los diferentes procesos biológicos, químicos y físicos que vive, en las diferentes etapas de desarrollo. En otras palabras:

Es observación común que el primer paso en la formación de un individuo humano es la fusión de dos células altamente especializadas, el óvulo y el espermatozoide, mediante el proceso de la fecundación, proceso sumamente complejo en que las dos células extraordinarias y teleológicamente programadas, que constituyen dos sistemas autónomos, pero ordenados uno al otro, interactúan entre sí dando origen a un nuevo sistema. (...) En cuanto ésta se produce, comienza una cadena de actividades que evidencia que ya no son dos los sistemas que operan individualmente uno respecto al otro, sino que se ha constituido un “nuevo sistema” que comienza a operar como unidad llamada precisamente cigoto o embrión unicelular.⁴

En efecto, desde que surge el embrión se manifiesta independiente al cuerpo materno; es el autor principal que coordinada los diferentes procesos y cambios que va viviendo en su integridad. En otras palabras:

Desde el primer momento de la fecundación entran en acción los sistemas de control del cigoto, los cuales asumen su control completamente, incluso antes de la implantación: desde la formación de los blastómeros por replicación-duplicación, hasta la formación de la blástula y la anidación, el piloto o arquetipo de la construcción está constituido por la información genética intrínseca a la nueva realidad.⁵

El embrión presenta unas características biológicas, que los expertos en bioética han resaltado como elementos fundamentales para la comprensión de desarrollo de la vida: *Coordinación, continuidad y gradualidad*. Desde ahí, comienza a existir el mismo individuo el que va adquiriendo diferentes formas biológicas y anatómicas. En palabras de Sgreccia: “El embrión, se autoconstruye imponiéndose a sí mismo la dirección, las estructuras diferenciadas y la calidad de crecimiento según el diseño inscrito en el genoma desde el momento de la fecundación”.⁶

Preguntarse: ¿Cuándo inicia una nueva vida? Ningún conocedor de la biología, negaría que fuera en un instante contrario al surgimiento del embrión. Este proceso de desarrollo biológico es igual en todos los mamíferos, lo único que cambia es el material genético de las especies. Por ende, el debate actual en bioética no gira en torno al anterior interrogante, sino en considerar que el embrión, recién fecundado, sea una nueva persona única, individualizada e irrepetible. Tema que será profundizado más adelante.

3 En este punto es importante aclarar, que actualmente hay experimentos científicos que permiten crear embriones de solo óvulos o espermatozoides, replanteando las nociones clásicas de la biología. Sin embargo, son experimentos que hasta el momento no han sido probados en seres humanos. Por las restricciones éticas y legales que actualmente prohíbe la clonación. Por ende, en este texto esa nueva forma científica de promover embriones no es analizada.

4 Sgreccia, E. *Manual de Bioética*, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2009. p 536.

5 *Ibid*, p. 537

6 *Ibid*, p. 539.

1.1.1. Métodos de manipulación de embriones

Los métodos científicos que actualmente se han creado para manipular embriones, se han construido con base a la necesidad de responder a los problemas de infertilidad y esterilidad humana. Aquí se excluyen las técnicas de Inseminación Artificial (IA) porque ellas buscan la forma de crear embriones, se analizan solo la Fecundación in Vitro (FIV).⁷

¿Qué es FIV?⁸

Es un conjunto de intervenciones médicas que van desde la obtención de óvulos y espermias hasta la implantación del óvulo fecundado en el útero (propio o adoptivo) para el ulterior desarrollo intrauterino, pasando por la fecundación y el primer desarrollo de la célula inicial fuera del seno materno.

En cada FIV se fecundan varios embriones, para tener diversas opciones en caso de que alguno se pierda; cada útero es fecundando con 3 o 5⁹, los otros sobrantes son crioconservados o donados, “en caso que se hallen en buenas condiciones. En otras circunstancias, lo más habitual es que se destruya o se destinen a experimentación.”¹⁰

En la FIV existen varias posibilidades alternativas a la hora de llevar a cabo la transferencia de embriones, entre las más conocidas están: Transferencia intratubárica de cigotos (ZIFT), transferencia intratubárica en estado de pronúcleos (PROST), transferencia intratubárica de embriones (TET). Estas diferentes técnicas que permiten “armar” un embrión en el laboratorio. A la vez, viene acompañada de otro tipo de desarrollo técnico que se han creado para ayudar a la FIV, entre ellas se puede mencionar la crioconservación, técnicas de diagnóstico embrionario y clonación.

2. PRINCIPALES DEBATES BIOÉTICOS SOBRE LA FECUNDACIÓN IN VITRO.

Establecido el panorama anterior, es necesario entrar a reflexionar sobre algunos debates actuales que han provocado al FIV. Solo se plantea los interrogantes por abordar cada uno requiere tiempo y análisis: ¿Qué hacer con los miles de embriones que están crioconservados en los diferentes laboratorios?, ¿Es posible realizar clonaciones con fines terapéuticos, y así salvar vidas adultas?, ¿Se deben eliminar los embriones con patologías genéticas?, ¿Es ético producir embriones a la carta?, ¿Cuáles son los criterios para la seleccionar un embrión para ser implantado?, ¿Cuáles son los criterios éticos que determinan que embriones son sometidos a investigación científica?, ¿Cuál es el discernimiento

⁷ La palabra fecundación in vitro es remplazada por la sigla FIV.

⁸ Entre las diferentes técnicas de fecundación ha resultado un poco confuso de distinguir que técnicas pertenecen a la inseminación artificial y las que pertenecer a la Fecundación in vitro. Así, por ejemplo, no hay un acuerdo entre los autores de si la transferencia intratubárica de gametos debe ser consideraba como una técnica de fecundación in vitro o no. Entre estos autores, reconocidos en campo de la bioética tenemos a: Marco, J. y M. Tarasco, Diez temas de reproducción asistida; Gafo, J. 10 palabras clave en bioética. Para esta tesis, solo se consideran las técnicas que han referencia al contacto directo con el embrión ya fecundando, no con los procesos anteriores que inciden en su fecundación.

⁹ El número de embriones implantados varía de acuerdo a la edad de la mujer escogida, entre más joven el riesgo de que los embriones mueran se reduce. Lo cual, hace que la edad sea un factor clave para determinar el número de embriones que serán implantados.

¹⁰

ético que establece que embriones, que se han sido implantados en el útero de la gestante, se deben abortar?

Ahora bien, por otro lado la posibilidad de concebir hijos mediante la FIV, se abre a colectivos que antes estaban vedados como las mujeres solteras, mujeres que han superado la barrera de la menopausia o parejas homosexuales.¹¹

La FIV se ha presentado en una primera instancia como una alternativa a la infertilidad humana para aquellas mujeres que quieren tener hijos y que presentan algún problema biológico; pero esta técnica en fondo, provoca una reflexión más profunda sobre la dignidad del embrión humano. Tema que está ligado a la consideración del embrión humano como persona. Lo cual, ha provocado en el campo de la filosofía dos escenarios en conflicto por la diversas de argumentos en la comprensión de lo que significa ser persona.

2.1. Debates filosóficos sobre el reconocimiento o no del embrión humano, como persona.

Existen dos teorías actuales que están en disputa, sobre el reconocimiento del embrión humano como persona. La primera teoría establece una diferenciación entre los seres humano y las personas. La cual, se ha denominado como teoría gradualista; la segunda, afirma que todo ser humano es una persona desde el momento de su concepción hasta su muerte. Allí se integran varios pensadores del personalismo; en este texto se expone principalmente la teoría de E. Sgreccia.

Se presenta los principales argumentos de ambas teorías, con la finalidad avanzar hacia los aportes del POM al debate actual sobre el embrión humano.

3. EL EMBRIÓN HUMANO ES UN SER VIVO, PERO NO UNA PERSONA.

En esta primera línea de argumentación se ubican a J. R. Lacadena, Norman Ford¹², P. Singer¹³, J.C. Álvarez¹⁴, H.T. Engelhardt¹⁵, J. Harris y Gracia Guillem, entre otros. Quienes establecen una diferencia cualitativa entre el ser humano y la persona. El embrión humano sería un ser vivo con posibilidad de lograr el grado de persona. Para estos pensadores se consigue ser persona cuando las facultades están en acto, no desde el momento de la fecundación. Esta teoría ha sido denominada como gradualista.

11 Cfr. Sarah, R. "Power, certainty, and the Fear of Death", en A.A. V.V., *Embryos, ethics and women's rights*, New York: Harrington Park Press, 1987, pp 64.

12 Cfr. Ford, N. M. ¿When did I Begin? Conception of the human individual. In: *History, philosophy and science*, Cambridge: University Press, 1989

13 Cfr. P. Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984.

14 Cfr. J. C. Álvarez, Ser humano-persona: planteamiento del problema, en J. Masiá (ed), *Ser humano, persona y dignidad*, Desclée de Brower, Bilbao, 2005.

15 Cfr. H. T. Engelhardt, *Fundamentos de bioética* (1986, 2ª ed. Corregida), Paidós, Barcelona, 1995.

El embrión humano no lograría ser una persona por la falta de individualidad y carecer de racionalidad. Facultades que distinguen a la *persona*, del resto de los seres vivos. Como bien lo presentado la tradición clásica en boca de Boecio: “sustancia individual de naturaleza racional”.¹⁶

La teoría de la falta de individualidad está fundamenta en que antes de los catorce días, periodo de la fecundación del embrión hasta su implantación en el útero, existe la probabilidad que el embrión se divida o fusione con otro. Provocando en el primer caso: la posibilidad que existan gemelos¹⁷; en el segundo, la hibridación o quimerismo¹⁸. Fenómeno biológico que se produce porque en los primeros catorce días, la mitosis celular mantiene la línea de células totipotenciales (son células que tiene la capacidad de generar un organismo completo) hasta llegar al estado de mórula (periodo que hace que las células se vuelvan pluripotentes), donde inicia la especialización de cada célula.

Para los autores que sostiene esta teoría, consideran que el embrión hasta antes de la anidación, existe la posibilidad de generar uno o varios individuos. En palabras de W. Ruff, cuando habla de la individualidad: “la dimensión espacio-tiempo-forma excluye otras posibles mutualidades, de modo que ya no pueda multiplicarse. Es entonces, evidente, un individuo”.¹⁹

La otra línea de argumentación, que niega que embrión humano sea una persona, está apoyada en la facultad racional que distingue a la *persona* de las demás especies. Es *persona*, el ser humano que posea en acto la facultad para razonar o por lo menos, que las condiciones biológicas donde acontece el ejercicio racional, estén patentes. Porque es la razón que le permite al ser humano poseer identidad, reconocerse su historia vital, identificarse y diferenciarse de los Otros. Como lo fundamenta Locke²⁰, Hume²¹, Penelhum²², Perry²³, Parfit²⁴, Nozick²⁵.

Interpolado las nociones anteriores a la realidad embrionaria, se establece que el momento biológico que determina que un embrión humano logra el grado de persona, se da cuando se han desarrollado algunas funciones cerebrales. Las cuales permiten el surgimiento de la memoria e inteligencia.

16 Cf. Boecio: *Liber de persona et duabus naturis*: ML, LXIV, 1343: “Persona est rationalis naturae individua substantia”. Cf. Tomás de Aquino: *Summa theologiae* (S. Th.) I, q. 29, a. 1.

17 Cfr. Corona-Rivera JD, Corona-Rivera E. *Nosología actual de las duplicaciones embrionarias*. Bol Med Hosp Inf Mex 2000; 57:104-108

18 Cfr. Milby TH. *The new biology and the question of personhood: Implications for abortion*. Am J Law Med 1983; 9:31-41.

19 Ruff, W. “Individualität und personalität im embryonalen werden”, *Theologie und philosophie*, 1970. Pp.45.

20 Cfr, Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, editorial nacional, 1980, tomo I.

21 Cfr. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, editorial Nacional, 1977, tomo I.

22 Cfr. Penelhum, Terence, *Personal identity, the encyclopedia of philosophy*, Nueva York, Macmillan Publishing Co. 1972, vol. VI

23 Cfr. Perry, J, *The importance of being identical, the Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976.

24 Crf, Parfit, D. *Later selves and Moral principles, en philosophy and personal relations*, Londres: Routledge and kegan, 1973 y Reasons and Persons, Orford, Clarendon, 1984.

25 Crf. *Philosophical Explantions*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

Maclaren²⁶, Donceel²⁷ y Grobstein²⁸ han establecido que el paso cualitativo de embrión a persona, es con el surgimiento del sistema nervioso. Que inicia con *la estría primitiva*, después de los catorce días de la fecundación, cuando ya se ha implantado -el embrión- en el útero.

Por otro lado, Sass²⁹, Jacque Monod³⁰ y Goldstein³¹ argumentan se inicia a ser persona cuando las funciones cerebrales se activan. Este criterio es el mismo para determinar su final. La persona comenzaría a existir cuando el electroencefalograma detecta la actividad cerebral, proceso que se da entre los días 43 a 57 después de la fecundación. Por lo cual, los embriones que no registran actividad cerebral al no ser personas, permite cualquier tipo manipulación, destrucción o investigación.³²

Hasta aquí, se han presentado los argumentos que hacen parte de la teoría de la gradualidad. Esto ha provocado que, al proceso de la fecundación del óvulo hasta la anidación en el útero, se le designe con el sustantivo de pre-embrión. El cual, no se han quedado plasmada solo en los debates académicos, sino que es el telón de fondo de los postulados de la Organización Mundial de la Salud (OMS), informe Warnock, Federación Internacional de Ginecología, informe Benda, informe palacios, convenio de Oviedo, la declaración internacional de los derechos humanos sobre el genoma humano.

4. EL EMBRIÓN HUMANO ES UNA PERSONA

Los argumentos que se han agrupado dentro de la corriente personalista, están constituidos desde una perspectiva ontológica y no fenomenológica. El punto de partida es abordar la pregunta por lo que significa ser persona y no por sus forma o cualidades. Y así, lograr establecer criterios universales que incluyan a todos los seres humanos, en sus diversas etapas del ciclo de vida en las que se encuentren.

La filosofía personalista reconoce que el punto fundamental para el surgimiento de la persona humana es proceder de otras personas, quienes otorgan el ser de la persona a su descendencia. Con el surgimiento del embrión, inicia la existencia una nueva persona diferente a sus progenitores; con una información genética propia.

Desde el inicio de la nueva vida humana (cigoto), acontece la individualidad que posee todo embrión, así surja la división del cigoto antes de su implantación en el útero. Esta probabilidad no altera la unidad armónica y teleológica del cigoto en su singularidad.

26 Cfr. Maclaren A, *Prelude to embryogenesis, Human embryoresearch: yes or no?* Londres: ed. Tavostok.

27 Cfr. Donceel, J. f. Immediate animation and delayed hominization, *theological Studies*, num 31, 1970.

28 Cfr. Grobstein, C, Biological Characteristics of the preembryo, *Anal of the New York Academy of Sciences*, núm. 541, 1988.

29 Cfr. Sass, H. M. Hirntod und Hirleben, *Medizin und ethik*, num, 20, 1989.

30 Cfr. Iñigo de Miguel Beriain. *El embrión humano y la biotecnología*. Granada. Biblioteca de derecho y ciencias de la vida, 2004, p 87-115.

31 Cfr. Goldstein, J. M. The brain-life theory: towards a consistent definition of humanness. *Journal of medical ethics*, num 15, 1989, p 173-178.

32 Esta teoría ha sido impulsada por en España por pensadores como Gimbernat, quienes han considerado al nasciturus hasta esa fecha como una simple cosa. Cfr. Bajo, M, *Manual de derecho Penal*, Parte especial. Madrid: Ceuca, 1986.

En palabras de Pilar Fernández Beites:

Lo engendrado mediante la fusión de las células genéticas (replicación de esencia quiditativa) es el embrión. Y la dificultad que tenemos que resolver tiene que ver con la singularidad: el embrión puede dividirse. Pues bien, las tesis que propongo es que en el embrión preimplantatorio hay sustantividad individual, pero singularidad indeterminada. La carencia de unicidad de la que habla Lacadena es indeterminante de la singularidad, pero esto no lleva a negar la sustantividad humana, porque contamos con una clara individualidad: individualidad como diversidad, apoyada en la singularidad indeterminante. En efecto, en primer lugar, es importante que en el embrión preimplantatorio exista individualidad; lo que no hay es indivisibilidad, y entonces la singularidad, como ser uno (unidad) esté indeterminada. Desde luego, el embrión es individual en el sentido básico de todo. (...) de naturaleza individual, algo aquí y ahora. Además, es singular en el sentido de que es independiente o autónomo, y no se identifica con los singulares.³³

El desarrollo del cigoto humano se activa en el momento de la fecundación, es una acción continua que va actualizando y colocando en acto todas las potencialidades y capacidades que están en la estructura interna del ser humano. Desde este momento inicia la mismidad e identidad que habita en cada persona, que lo hace ser diferente y distinto a Otro de su especie. Pues los cambios fenomenológicos como la estría primitiva, la forma de feto y el acto de usar la razón y memoria solo son manifestaciones biológicas que van expresando el ser que están en su código genético. Cada capacidad no surge si no existe el acto primero: el embrión. El nacimiento de un ser humano es solo un suceso biográfico que pone de manifiesto la existencia. Las personas no nacen para existir, el nacimiento confirma su existencia y la continuación de un proyecto existencial, así el uso de razón no esté en su acto.

El argumento de continuidad y de unidad biológica entre cigoto, mórula, feto, neonatos, niño, joven, anciano, ponen de manifiesto como la corporalidad del ser humano se va expresando de diversas maneras y a pesar de los cambios biológicos que va presentando por su desarrollo, su estructura ontológica continúa a través del cambio para seguir existiendo. En palabras de Ángel Sierra: “la continuidad implica y establece la unicidad 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”. Por ello, es contradictorio utilizar un calificativo o connotación para quitar el valor ontológico que existe en los primeros días de la vida humana: de preembrión o de seres humanos con un grado ontológico, de menor valor. Lo que existe antes de la fecundación son dos gametos (óvulo y espermatozoide) que tienen la posibilidad de fecundarse, situación que es hipotética.

Ahora bien, aunque el embrión humano se desfragmente (monocigotos) o se fusione (quimerismo), no es un argumento lo suficientemente sólido para mostrar que le falta individualidad, pues su proceso de división está inscrito en la célula fecunda, proceso que se comprobaría con la anidación en

33 Bermeo, E., *Diagnóstico prenatal, aborto eugenésico y Bioética personalista*, Cali, Univalle, 2012.

el útero³⁴; en caso de que se produzca el fenómeno de la Quimera, lo más factible es pensar en la absorción, fenómeno que es similar a recibir un trasplante o transfusión sanguínea.³⁵

Colocar como momento biológico el desarrollo de las estructuras físicas (estría primitiva, el sistema nervioso, la corteza cerebral, entre otros) que facultan el uso de la razón, la memoria y la identidad personal o establecer como criterio las señales neurológicas captadas por el encefalograma para considerar a los seres humanos como personas es desconocer la existencia de un proyecto que está en el cigoto desde su fecundación, que necesita horas para ir colocando los pilares celulares e ir desarrollando las diversas estructuras mentales que se van ejecutando en el momento preciso como respuesta al programa coordinado que habita en el ADN de cada persona. Porque desde el inicio de la fecundación existe una unidad de proceso que va regulando cada paso y construye las diversas estructuras biológicas que surgen para ir complementando la totalidad de la corporalidad de la persona en la etapa en que se encuentre, y en cada estado embrionario y desarrollo de las etapas biológicas de la persona, la corporalidad se expresa de manera diferente a nivel fenotípico, sin perder la unidad interior que va regulando el proceso interno.

Siguiendo a F. Monge:

se ha de subrayar, sin embargo, que desde el primer momento hay una unidad de desarrollo del programa del nuevo individuo, tanto en la preparación de las estructuras periféricas como en la constitución de las estructuras centrales que aparecerán en un momento dado en forma de estría primitiva.³⁶

En relación con lo anterior, utilizar el signo del electroencefalograma para dictaminar el inicio de la persona como signo de equivalencia para diagnosticar su muerte cerebral, es colocar dos situaciones asimétricas que no tienen punto de comparación. Porque el embrión, aunque tenga un encefalograma plano solo necesita tiempo para que la actividad neuronal inicie a emitir señales, y la con la muerte cerebral se apaga toda la potencialidad corporal y es el final de la persona.³⁷

Los anteriores argumentos expuestos en este segundo apartado, expresan claramente porque no se puede generar la división entre persona y ser humanos. Aunque el embrión esté en sus primeros días de vida, no se puede considerar como un ser humano en potencia, está en acto. Lo que estaría en potencia son sus capacidades y funciones específicas que se van concretizando con el tiempo o se pueden perder al pasar los años y llegar enfermedades particulares. Por ende, es un error afirmar que es una persona potencial, como lo afirma Mary Warren³⁸, pues las personas son siempre en acto, porque el ser de la persona no está en el desarrollo funcional o biológico, el único suceso biológico determinante que se debe considerar como inicio de la persona, es la fecundación, de ahí las estructuras internas irán coordinando cada paso y función a nivel biológico de acuerdo a la etapa que la persona se encuentre viviendo: cigoto, mórula, feto, niño, joven, anciano. Los cambios anatómicos

34 cfr. Villa-coro, M. D. *La bioética en la encrucijada. Sexualidad. Aborto. Eutanasia*. S.I. – dykinson, 2007.

35 Cfr. Watt, H. The origin of persons, en Vidal Correo J, y Sgreccia, E (Ed). *Identity and statute of human embryo*, Ciudad del Vaticano, editrice Vaticana, 1997, p 342-365.

36 Cfr. Monge Sánchez. M. Á. *Medicina Pastoral*, Navarra, Eunsa, 2002.

37 Cfr. Malherbe, *Estatuto personal del embrión humano, la vida humana: origen y desarrollo*, Madrid, UPCO, 1989, p 85-98.

38 Cfr. Warren, M. *Do potential people have moral rights, Obligations to future generations*, Philadelphia, Temple University, 1978.

que se va presentando solo manifiestan la actualización del ser de la persona, que se va expresando en su corporalidad de acuerdo a la forma de la etapa, periodo o circunstancia que le corresponda.

Establecidos las dos corrientes anteriores, es necesario dar el salto y pasar a los aportes que hace el POM al debate actual sobre el embrión humano, desde sus categorías antropológicas. Tema que es abordando a continuación.

5. APORTES ANTROPOLÓGICOS DEL POM A LA COMPRENSIÓN DEL EMBRIONARIO HUMANO.

El POM no ha desarrollado de manera directa el análisis sobre el estatuto antropológico del embrión humano. Su postura, ha sido reconocer al embrión humano como *persona* desde el momento de la fecundación y desde ahí, fundamentar su dignidad. Burgos en su libro *reconstruir la persona*, estudia algunas posturas filosóficas que establecen la diferencia entre seres humanos y personas.

Desde el POM se observa que el conflicto entre estas dos posturas -*el gradualismo y el personalismo*-, se da por la noción de *persona* que posee cada corriente. Los representantes del *gradualismo*, se han focalizado hacer una lectura fenomenológica de la persona, resaltando solo los aspectos de la subjetividad que no incluyen a todos los seres humanos porque algunos se encuentran en diferentes etapas del ciclo vital, no habiendo desarrollado o perdido la facultad racional. En esta situación, la subjetividad estaría presente pero no en acto, sino en potencia. Siguiendo las nociones aristotélicas.

En efecto, el personalismo, principalmente de *E. Sgrechia*, al estar cimentada en la tradición clásica, comprende la estructura de la persona desde la ontológica. De ahí, se plantea que ninguna *persona* llega a *ser persona* por sí mismo, sino porque se ha recibido esa dignidad por don.

El conflicto entre el gradualismo y el personalismo, evocan la discordia entre *persona y naturaleza humana*. Que provocó la ruptura entre la tradición clásica y la modernidad.³⁹ Desde las nociones antropológicas que ha desarrollado el POM se construyen algunas líneas para mediar el conflicto entre estas dos tradiciones. Ya que se busca a comprender a la *persona* desde categorías propias y así, resaltar lo propio, único y singular.

A continuación, se analizará los aportes que se pueden hacer a la comprensión del embrión humano, desde las categorías antropológicas que han desarrollado el POM.

5.1 La comprensión del embrión humano desde la antropología del POM

El POM afirma que el ser de *persona* está en su estructura ontológica. Es dada por sus progenitores que, perteneciendo a la humanidad, son los encargados de transmitirla a su descendencia. Como lo asegura R. Spaemann:

39 Para profundizar sobre el conflicto entre la tradición clásica y la modernidad. Recomendando leer el libro *repensar la naturaleza humana* de Juan Manuel Burgos.

se puede y debe tenerse un único criterio para la condición de persona: la pertenencia biológica al género humano. Por eso también el comienzo y el fin de la existencia de la persona no pueden separarse del principio y del final de la vida humana. Si “alguien” existe, ha existido desde que existe este organismo humano individual, y existirá mientras este organismo viva. El ser de la persona es la vida de un hombre.⁴⁰

Cada embrión humano inaugura el inicio de una nueva vida, que no es solo una realidad biológica, ni una cosa, sino un “alguien”. Que con el paso del tiempo y cuando las condiciones están dadas pone en acto todas las facultades que están inscritas en su interior.

Que cada persona inicie su existencia en forma celular, devela la primera figura de su corporalidad. Que cambia de manera paulina con el transcurrir del tiempo, hasta lograr una forma más o menos estable. Su cuerpo es el lugar donde él existe y mediante el cual se expresa; aunque cambie de figura -celula, morula, feto, niño, joven, adulto, anciano- permanece ahí, sigue siendo él.

En consonancia con lo anterior, existe una similitud entre la antropología del POM y los argumentos presentados por las otras corrientes del personalismo, principalmente por la bioética personalista de Sgreccia. Por ende, preguntarse: *¿Cuál es el aporte antropológico del POM, al debate bioético sobre el embrión humano?* Es la brújula que orienta las siguientes páginas. Para ello, es necesario partir del giro personalista: el pasar del que, al quién.⁴¹ Que, aplicados al embrión humano, nos permite captar algunas notas personales que se omiten en las descripciones biológicas: las cuales se han centrado en describir qué es un embrión y lo han resido aun ser más del cosmos, que posee el mismo grado de valor que cualquier ser vivo.

6. LA PERSONA EN ESTADO EMBRIONARIO: EL GIRO DEL QUÉ, A QUIÉN.

Al analizar los argumentos presentados por el gradualismo y el personalismo se evidencia que han centrado en describir qué es un embrión humano. Cada uno, desde una perspectiva distintas: la fenomenológica o la ontológica. Por ello, preguntarse sobre la posibilidad de integrar ambas posturas y construir una visión integral para comprender al embrión humano, es un interrogante que guía esta investigación.

40 Spaemann, R. *Persona. Acerca de la distinción entre algo y alguien*. Eunsá. Pamplona. 200. p. 241.

41 El giro personalista: del qué al quién. Hunde sus raíces en la filosofía moderna, quien logró colocar al hombre como el centro de toda la reflexión filosófica. Para ello, fue necesario que abandonará las posiciones teocéntricas de la edad Media; convirtiéndose, el hombre en el punto de partida. Sin embargo, la modernidad rozó ligeramente a la persona, como lo menciona Burgos: “Esta novedosa perspectiva, sin embargo, sólo rozó ligeramente a la persona. Tanto el *cogito* cartesiano como el yo trascendental kantiano o husserliano, el hombre marxista, el sistema hegeliano o el superhombre nietzscheano, coinciden negativamente en no haber empleado el concepto de persona de una manera decisiva. Pero además, y sobre todo, estas propuestas no tuvieron en cuenta el aspecto decisivo que sólo se descubre cuando se valora *individualmente* a cada mujer y a cada hombre: la presencia de una dimensión última, irreductible, irreplicable, que convierte a cada sujeto de la especie humana en un *quién* único, es decir, en persona.” Burgos, J., *El giro personalista: del qué al quién*, Colección persona, Numero 37; Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2011, p. 9.

En consonancia con lo anterior, el camino que recorrió el giro personalista fue largo, fue hasta el S XX. Encabezando por Kierkegaard, quien se rebeló contra el sistema Hegeliano; continuando por lo fenomenólogos realistas, hasta los filósofos del personalismo. Que con lo conducirán a su plenitud. Para profundizar este tema se recomienda leer: Burgos, J. *El giro personalista: del qué al quién*; introducción al personalismo.

Los aportes desarrollados por la antropología del POM al estar anclado en el giro personalista, nos acercan a lo propio de la persona. Para ello, es fundamental pasar de una descripción que hace énfasis en explicar lo qué es el embrión humano, a una lectura que permita ahondar en quién es un embrión humano, y así, resaltar lo propio de la humanidad que se revela en cada persona, aunque esté en estado embrionario.

En otras palabras, dar el giro del qué es un embrión, a quién es el embrión humano. Para ello, es necesario tener presente los aportes de Wojtyla⁴² y Burgos⁴³, para pasar de un discurso que explique al embrión humano desde las premisas fundamentadas en la noción su *naturaleza humana*, al concepto de *persona* en su estado embrionario. El “Transitar hacia la persona quiere decir fundamentalmente construir la antropología no a partir del concepto de naturaleza sino a partir del concepto de persona”.⁴⁴

Este objetivo- el pasar *del qué es el embrión a quién*, - conduce a cambiar la expresión de *embrión humano* por la *persona en estado embrionario*. Con ello, se recalca que aunque el ser humano se encuentre en la primera figura de manifestación existencial, ya posee desde su fecundación, todas las cualidades que lo hacen ser una persona hasta la muerte.

Al utilizar el concepto de *persona en estado embrionario* en vez del *embrión humano*, lo excluye de la reducción naturalista o cosmológica que acarrea este concepto y con ello, la forma de tratarlo, manipular o destruirlo. Pues, la expresión embrión humano, puede tener la tendencia a ubicarlo como un ser más del cosmos, sin ninguna diferencia, sin ningún valor ontológico. En cambio, la expresión *la persona en estado embrionario*, recuerda la dignidad que posee la persona, que lo pone en un plano diferente a las otras especies. Cada persona, aunque esté en estado embrionario, es única, individual e irrepetible.

En palabras de Burgos, “la persona no es sólo “humanidad individual”. Es, por el contrario, un modo de existencia individual exclusivo (entre los seres del mundo visible) de la humanidad. Este modo de existir deriva del hecho que la existencia individual propia de la humanidad es personal”.⁴⁵

El argumento anterior, no suprime que la persona inicie a existir en la figura de un embrión, ni que haga parte de la humanidad-la especie humana-. Desde el momento en que surge posee todas facultades que lo distinguen de las demás especies. Solo el trascurso del tiempo logra poner en acto sus facultades.

Reconocer que la persona, cada persona, Yo-Tu, inició a existir en la figura de un embrión, sin tener la consciencia en acto, ni todas las demás facultades en acción, nos recuerda la frase de J. Marías:

42 Wojtyla, K., La subjetividad y lo irreductible en el hombre, en K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, (4ª ed.), Palabra, Madrid 2005, pp. 25-39.

43 Burgos, J. M., *Repensar la naturaleza humana*. Ediciones Internaciones Universitaria, Madrid, 2007.

44 *Ibíd.*, p. 103.

45 Burgos, J. M., *Repensar la naturaleza humana*, Óp., cit. p 66.

La vida es una operación unitaria, sea cualquiera la complejidad de sus contenidos. En ella nos sentimos siempre a una cierta altura, lo que se llama la altura de la vida; y esto nos remite, secundaria pero inexorablemente, al camino recorrido. Aquí interviene, junto a la futurización, inseparable en ella, el pasado: vivir es estar ya viviendo, encontrarse ya en la vida.⁴⁶

Y la vida de cada persona, inicia en la figura de un embrión. Que marca el inicio de alguien concreto, única e individual. Que con el paso del tiempo va cambiando de figura corporal, pero núcleo estructura siempre ahí.

46 Marías, J., *Introducción a la Filosofía*. Edición digital a partir de Madrid, Revista de Occidente, 1947, p. 224. Consultado en. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvh792>

18. Los desafíos planteados por el transhumanista al personalismo

Héctor Velázquez Fernández
UPAEP

La modificación de la naturaleza humana mediante la biotecnología ha estado presente en la ciencia ficción desde hace tiempo, pero es hasta ahora que se ha convertido en una propuesta con no pocos e importantes simpatizantes dentro del mundo de la biotecnología, la medicina, la bio-ingiería y la antropología contemporánea.

Julian Huxley propuso al final de los años 50 del siglo pasado que la especie humana ya contaba con los elementos suficientes para intentar trascenderse a sí misma, lo que se ha considerado como la primera propuesta transhumanista. La idea ha ido tomando fuerza con las décadas: apareció hacia 2005 la Asociación Mundial Transhumanista, que apostaba por mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana para eliminar los aspectos no deseados de la condición humana, como los padecimientos, la enfermedad, el envejecimiento e incluso la condición mortal. Todo ello considerado como innecesario a nuestra naturaleza y cuya tolerancia solo podría comprenderse como fruto de la ignorancia biotecnológica, de la que empezaríamos ya a salir.

El tema de la mejora o de la modificación humana ha estado presente desde las primeras relaciones de nuestra especie con la ciencia, la tecnología y la cultura, la educación, las leyes, la escritura, y las organizaciones civiles; así como la agricultura, la conservación y procesamiento de alimentos. Si hacemos una proyección en el tiempo, caeremos en la cuenta de que todo ello nos ha permitido arribar a estados de actividad física y cultural inimaginables para los primeros humanos.

Pero para el transhumanismo la apuesta es aun de mayor calibre: modificar la esencia misma del ser humano o simplemente explotar las ventajas tecnológicas que nos permitan ciertas mejoras en nuestras condiciones físicas y mentales.

Hay autores que distinguen entre un transhumanismo cultural y uno biotecnológico.¹ Para el cultural, el hombre debe liberarse de atavismos culturales anquilosados e irreconciliables y dicotómicos, como las oposiciones masculino/femenino, animal/humano, viviente/máquina, natural/artificial, etc.

¹ Diéguez, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Madrid, Herder, 2017.

Ello podría superarse, por ejemplo, bajo la inspiración de visualizar al humano como entidades que no supusieran dicotomías. Para lo que sugieren tomar como modelo al cyborg, que como entidad asexual, cambiante y ajena a los límites entre lo vivo y lo inerte o lo natural y lo artificial, nos mostraría una síntesis de cómo abandonar las oposiciones clasificadoras como referentes. (Dona Haraway, universidad de california y autora del manifiesto cyborg en 1985).

El transhumanismo tecnocientífico, promueve aprovechar la combinación de nanotecnologías, biotecnologías y las tecnologías de la información, así como las ciencias cognitivas y las neurociencias, para avanzar en una modificación radical de nuestra condición humana, mediante la inteligencia artificial y la biotecnología. Incluso hasta el grado de buscar la inmortalidad biológica.

La idea es avanzar de la mano de la biotecnología hacia una súper inteligencia, un súper bienestar y una súper longevidad, que dé pie a la nueva humanidad transhumana.

La súper inteligencia propone fusionar la inteligencia humana y la artificial, hasta que nuestra mente no tenga necesidad de clasificar, categorizar, plantear relaciones de jerarquía al momento de conocer, hasta lograr que las habilidades de la inteligencia artificial sean completamente las nuestras.

El súper bienestar o súper felicidad radicaría en la posibilidad de decidir el humano que deseamos ser, bajo diseño biotecnológico.

Y, la súper longevidad se alcanzaría al desarrollar y aplicar nanorrobots que combatan agentes patógenos, así como la implementación de correctores de ADN para reparar, sustituir o neutralizar estructuras dañadas.²

La concepción de inteligencia y de mejora de capacidades (enhancement) que el transhumanismo tecnocientífico propone, constituyen verdaderos desafíos para quienes pretenden sostener que el ser humano posee una naturaleza y un valor intrínseco incondicional entendido como dignidad. Pues si lo que el ser humano manifiesta como propio (desde el modo como conoce hasta su desarrollo orgánico y muerte) es modificable de manera radical mediante la biotecnología, no habría un asidero ontológico para la noción de dignidad.

Así pues, podríamos enunciar cuatro importantes desafíos lanzados por el transhumanismo a toda concepción que se reconozca como personalista: (i) la necesidad de diferenciar entre *biotecnologías ocupadas en disminuir discapacidades o enfermedades*, de las *biotecnologías emergentes*, ocupadas más bien en aumentar exponencialmente capacidades físicas o cognitivas que no son necesariamente disfuncionales; (ii) definir qué debemos entender por naturaleza humana: si acaso un constitutivo irreductible, plástico y modificable mediante la intervención biotecnológica o más bien una condición fija e intocable o una posible opción intermedia o una entidad más allá de la biología o la enumeración de los rasgos biológicos que nos distinguen; (iii) aclarar la diferencia entre mejora o *enhancement* propuesta por el transhumanismo, y crecimiento o perfeccionamiento humano, que tradicionalmente

2 Cortina, A., "Transhumanismo y singularidad tecnológica. Superinteligencia, superlongevidad y superbienestar", en Cortina A., Serra, M.A. (cords.), *Humanidad. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2016.

se atribuye al ejercicio de los hábitos, tanto del conocimiento como de la acción, para optimización y despliegue de nuestras facultades, que no parecen ser un mero aumento de capacidades funcionales. Y finalmente, (iv) discutir en qué medida y con qué fundamento deberíamos o no desear una condición humana diferente a la actual: una condición en la que lo mismo estuviera ausente la enfermedad corporal o psíquica, que presente la inmortalidad completa.³

Especialmente el tema de la mejora y su diferencia con el perfeccionamiento presenta interesantes matices de orden filosófico: en la mera mejora se sabe con cierta anticipación qué capacidades deberíamos tener y cómo conseguirlas. El mejorar implica un objetivo terminal, por lo que la mejora parece tener un sentido unidireccional y unívoco: tiene un rango, un entorno en el cual definirse, alcanzarse y superarse.

Cuando mejoramos el rendimiento físico, deportivo, etc., conocemos y fijamos un límite de referencia. En cambio, en el crecimiento o perfeccionamiento humano no parece haber un límite, un techo; lo que pondría al ser humano fuera de los límites de la temporalidad. La esperanza, el futuro, la verdad, solo tienen verdadero sentido en un umbral no topado, no limitado, en el que las condiciones del aquí y el ahora no son protagonistas sino solo condiciones contextuales, y en donde ningún presente es realmente desfuturizable; porque lo más importante en el crecimiento es el paso siguiente, no el recuento nostálgico de lo ocurrido hacia atrás, que es ya mera anécdota.

Y es que el hombre puede ir a más porque nunca acaba de llegar a ser hombre; y no porque ya siéndolo pero en sentido precario, quiera abandonar una condición ya alcanzada pero limitada para ir tras otra más actualizada y de ahí a otra y a otra más, como quien se actualiza.

Así que el transhumanismo nos reta a repensar, al menos a partir de los cuatro desafíos mencionados, el papel y alcances de la biotecnología: en qué sentido se habría de regular la investigación científica, y si el cuerpo humano es sólo un soma evolucionado o también guarda un significado más allá de la mera corporeidad, como lo sugiere el personalismo.

Para responder al transhumanismo no bastan los códigos deontológicos, sino que desde una base fuerte personalista se exigen replanteamientos serios sobre lo que es el hombre, la ciencia y la ética. He ahí un elenco de problemas importantes a revisar por la antropología personalista del siglo XXI.

3 Velázquez, H., "¿Es la naturaleza humana modificable mediante la biotecnología? Transhumanismo: del perfeccionamiento ético al enhancement", en Arana, J., *Humanos e inhumanos. Qué nos asemeja y qué nos diferencia de las restantes especies animales, Naturaleza y Libertad, Revista de estudios interdisciplinarios* número 10, 2018, pp. 347-372.

19. Subjetividad discapacitada: una reflexión sobre el estatuto jurídico del nasciturus

Jorge Medina Delgadillo
UPAEP

En estos minutos intentaré mostrar algunas consecuencias, que jurídicamente pueden ser ventajosas para la protección del *nasciturus*, si consideramos a la persona humana con independencia de sus capacidades.

El título de la ponencia habla de “subjetividad discapacitada”, con esta expresión intentaré, por tanto, hacer referencia a la vez a dos realidades: A) que no enfocamos una teoría de la subjetividad a partir de sus capacidades, como lo podríamos encontrar en Martha Nussbaum¹, Amartya Sen², por más que sus teorías aunadas a una economía del desarrollo puedan ser bastante plausibles, o bien como lo podríamos encontrar en Hans Jonas³ o Peter Singer⁴, por más que sus teorías puedan resultar parcialmente plausibles para supervivencia de la vida en el planeta. Sin ahondar en estas propuestas, que de suyo constituirían otro objeto de estudio distinto al que intentamos, tengo que decir que se advierte en ellas una apuesta fuerte por una noción de dignidad entendida como florecimiento, y por tanto ampliable explícita o implícitamente a toda especie viviente, y un límite a la acción en tanto cause dolor al receptor, con lo cual se puede sostener a la par una ética animal que impone deberes y responsabilidades a los seres humanos, al igual que la permisividad de la eugenesia, explícita o implícita, respecto a la realidad humana *in utero* que padezca cualquier desarrollo que comprometa su florecimiento.

B) el otro aspecto que quiero destacar con el título es que, en efecto, me interesa poner atención al fenómeno jurídico que a nivel internacional se ha dado desde hace una década o más, respecto a la protección y promoción de las personas con discapacidad. En efecto, el recorrido de reflexión jurídica que encontramos en instrumentos como: La Declaración Universal de Derechos Humanos y en los Pactos Internacionales de Derechos Humanos, así como en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, la Conven-

1 *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona, 2012.

2 *Desarrollo como libertad*, Planeta, Barcelona, 2000.

3 *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005.

4 *Repensando la vida y la muerte: el colapso de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona, 1997.

ción Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, la Convención sobre los Derechos del Niño, la Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, el Programa de Acción Mundial para los Impedidos y en las Normas Uniformes sobre la Igualdad de Oportunidades para las Personas con Discapacidad hasta llegar a la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, en el 2007 encontramos una evolución paulatina, una toma de conciencia y una afirmación cada vez más contundente del valor de la persona humana allende sus capacidades, una alegre coincidencia con la norma personalista como la encontramos explícitamente en Karol Wojtyla y explorada desde un flanco novedoso (dolor, impotencia y vulnerabilidad) por Emmanuel Levinas. Esta evolución jurídica también la constatamos en México, desde la reforma al art. 1 Constitucional⁵ hasta la creación de la Ley Federal para prevenir y eliminar la discriminación.

Permítaseme una acotación más: cuando uno relee el libro VII de la Política de Aristóteles, incluso algunos pasajes de sus obras biológicas, encontramos afirmaciones tan desconcertantes como la de la permisividad del infanticidio o del aborto en determinados casos, que podríamos sintetizar en dos: la sobrepoblación y la presencia de discapacidades físicas en el recién nacido. Es verdad que esta posición no era exclusiva de Aristóteles y que más bien era un uso extendido en el mundo antiguo, y con ello pudiéramos justificar la ausencia de crítica al pensador de Estagira, sin embargo, me hace pensar si no también había una apuesta fuerte en una teoría de *las capacidades no impedidas por el cuerpo* como principio de reconocimiento básico de personalidad y protección legal, y no se profundizó lo suficiente en un principio más radical de valoración de la dignidad humana, al menos en este momento crucial de la vida, que es su fase inicial. Aquí viene a nuestro auxilio otra aportación de Wojtyla fundamental: la persona es un bien que es preciso afirmar en sí. Al respecto dice el Dr. Rodrigo Guerra: "Para Wojtyla, la subordinación de la persona a cualquier otra realidad que no sea ella misma violenta su naturaleza. Por ello, el afirmar a la persona prioritariamente por el fin último objetivo que posee (Dios), por el efecto formal primario que acontece en el sujeto al encuentro del fin último (felicidad), por las consecuencias positivas en el orden práctico que esto conlleve (utilidad), por el placer que eventualmente pueda producir, por algún premio asociado a ello (que puede ser también algo valioso), o por cualquier otra cosa, corrompe la moralidad de la acción. Todos estos elementos pueden participar de manera relativa y secundaria en las razones para afirmar a una persona. Sin embargo, para Wojtyla, el motivo primario de la afirmación de la persona es el valor de la persona *por sí misma*".⁶ ¿Qué implicaciones jurídicas puede tener esta afirmación respecto a la defensa del nasciturus? Ese intento quiero desarrollarlo a continuación:

El argumento que quiero mostrar es el siguiente:

1 PM. La discapacidad no pone en entredicho la dignidad humana, al contrario, la hace merecedora de una protección especial por parte del Estado dada su condición vulnerable.

5 "Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas."

6 *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, Caparrós, Madrid, 2002, p. 162.

2 pm. El *nasciturus*, en sus distintas etapas, (cigoto, embrión, feto), a pesar del grado de especialización celular y de órganos, es vulnerable, frágil y dependiente de otro para realizar sus funciones vitales, imposibilitado para ejercer plenamente su sensibilidad, intelección y locomoción, es decir, temporalmente discapacitado. (No se sabe si alguna de estas discapacidades perdurará en el tiempo o sólo se resolverá tras una maduración que conlleve tiempo).

3 C. Por tanto, el *nasciturus* se hace merecedor de una protección legal por parte del Estado dada su condición (temporal o permanente) de discapacidad.

Respecto a la premisa mayor hay que decir que actualmente se muestra como un *éndoxa*, como un lugar común, al menos legal, en los marcos jurídicos internacionales vigentes. Hay un auge y una ola “pro-personas con discapacidad” la cual celebro, por muchos otros motivos, y que considero que puede ser aprovechada para argumentar a favor de los derechos del *nasciturus*. Alguno podría criticar si este punto de partida no se acerca a un pragmatismo jurídico que no va al meollo de la cuestión, y que busca más bien conocer el alcance que determinados ordenamientos pueden tener para fines para los cuales no específicamente fueron creados. Creo que sobre este punto tengo que confesar que, en efecto, creo que debemos también partir de un realismo que considere las posibilidades prácticas que ofrecen los marcos vigentes y aprovechar su potencial extensión a toda posible defensa de la persona, en todas las fases de su vida, privilegiando los momentos de mayor vulnerabilidad.

La premisa menor requiere una explicación más compleja: Sobra decir que la estrategia de defensa de la vida humana sigue siendo la vía ordinaria de la típica defensa que algunos bioeticistas continúan haciendo. Mostrar la excelencia de la vida humana desde sus inicios pareciera bastar a algunos para convencer que allí hay una persona y que la defensa de todos sus derechos se vuelve una deducción forzosa, y por eso (y no desprecio este camino) muestran cada vez más con más insistencia (lo cual me parece una tarea sin fin) que el *nasciturus* es un miembro de la especie humana con pleno derecho. Este enfoque argumentativo, sin embargo, falla cuando pide tiempo y paciencia para el despliegue completo de las *capacidades*. Parece que no logra, dado que no por todos es aceptada una metafísica del acto y la potencia, afirmar que el humano *in utero* es persona, y por tanto un bien jurídico a tutelar por parte de la sociedad, el Estado, sus leyes e instituciones, cuyos daños han de ser objeto de un procedimiento cautelar determinado. Este enfoque argumentativo en cierta manera ha sido poco crítico del enfoque de capacidades que va desde Aristóteles (tanto en el VII de la Política donde justifica algunos casos de aborto e infanticidio⁷) hasta Singer y sobre el cual seguimos generando diversas propuestas.

Por eso intento reconstruir esta premisa desde dos autores sumamente sugerentes. Levinas ha insistido demasiado sobre el valor del “otro”, y su situación de vulnerabilidad, fragilidad y deficiencia que lo hacen, en justicia, merecedor de un movimiento ético que me despierta de mi satisfacción y egoísmo, que me descentra de mi dinámica autorreferencial, y me conmina a atenderlo, a cuidarlo, a protegerlo. La debilidad es, para Levinas, el verdadero enclave del mandato; por eso lejos de constituir una dificultad, el argumento de vulnerabilidad se vuelve el principal asidero de defensa de los

7 Da Costa Leiva, M., “El problema del aborto y el infanticidio en los filósofos griegos”, *Revista Latinoamericana de Bioética*, 11/1, 2011, pp. 90-101.

derechos del huérfano, la viuda, el extranjero, el pobre... es decir, de los otros más distantes a nuestra posición satisfecha. Por cierto, el más otro resulta ser para nuestro autor, que abreva de la bella tradición bíblica y talmúdica, el más próximo: y no sé si exista en grado más elevado esta relación de alteridad y proximidad que en el caso del hijo *in utero*. Levinas nunca lo analizó, pero me parece que de las premisas de su teoría puede seguirse el que el *nasciturus* sea a la par la alteridad más vulnerable y la más próxima, la más necesitada e indefensa, el rostro más frágil y que solicita de nosotros la mayor protección posible.

Sin embargo, ¿es pertinente considerar al *nasciturus* como discapacitado? Esto admite al menos dos enfoques. Uno estrictamente antropológico y otro jurídico. Respecto al terreno legal, la ley mexicana vigente (Ley general para la inclusión de las personas con discapacidad, del 30 de mayo de 2011), siguiendo casi a pie juntillas las redacciones de la ONU, define a la persona con discapacidad como: "XXI. Persona con Discapacidad. Toda persona que por razón congénita o adquirida presenta una o más deficiencias de carácter físico, mental, intelectual o sensorial, *ya sea permanente o temporal* y que al interactuar con las barreras que le impone el entorno social, pueda impedir su inclusión plena y efectiva, en igualdad de condiciones con los demás". Bajo esta definición, efectivamente, el *nasciturus* es perfectamente una persona con discapacidad temporal (sensorial, mental, locomotriz, sin libertad para alimentarse o valerse por sí misma), por lo que puede acogerse a la protección que estos marcos ofrecen. Así vista, toda *práctica eugenésica se convierte en una práctica formal de discriminación*, máxime cuando el sujeto jurídico en cuestión es aún más vulnerable a causa de su edad y su imposibilidad de autonomía e independencia individual en los planos más básicos de la supervivencia. Una consecuencia práctica inmediata que puede resultar interesante explorar es interponer una causal de inconstitucionalidad ante la Norma NOM-034-SSA2-2013⁸, que permite, tras un diagnóstico, permite a los profesionales de la salud en conjunto con los padres, determinar si continúa o no el embarazo (numeral 6.1.3), o la famosa despenalización del aborto eugenésico en la Ciudad de México ratificada como constitucional en 2002 por la Suprema Corte.

Sobra decir que los argumentos a favor de la despenalización son una reedición de la argumentación que la filósofa norteamericana Judith Thomson, en 1971, publicó en su célebre "*A Defense of Abortion*"⁹ donde expone las típicas objeciones al planteamiento pro-vida de quienes opinan que fijar un punto en la línea que va de la concepción hasta la muerte, y decir que desde allí se es persona, es un acto arbitrario y sin sustento científico. Ella aduce, por ejemplo, que de la bellota al roble también hay una línea, y sin embargo, nadie concibe a la bellota como un roble. De cualquier modo, ella hace una concesión y juega con la hipótesis de que la persona sea tal desde sus fases iniciales, y luego brinda su famoso ejemplo del violinista¹⁰ conectado a mí para sobrevivir, del cual debo desconectarme para yo vivir aunque eso involucre irremediablemente su muerte.

8 D.O.F. 24/06/2014

9 *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, no. 1, 1971.

10 "Te despiertas en la mañana y de espaldas a ti se encuentra en la cama un violinista inconsciente. Un famoso violinista inconsciente. Se ha comprobado que él tiene una enfermedad renal grave, y la Sociedad de Amantes de la Música sondeó todos los registros médicos disponibles y encontró que sólo tú tienes el tipo de sangre para ayudarlo. Por ello, te han secuestrado y anoche han conectado el sistema circulatorio del violinista al tuyo, así tus riñones podrán ser usados para extraer el veneno de la sangre de él, así como el de los tuyos. El director del hospital, ahora te dice: "Mire, nosotros sentimos que la Sociedad de Amantes de la Música haya hecho esto –si lo hubiésemos sabido nunca lo hubiésemos permitido. Pero aún así, lo hicieron, y el violinista está ahora conectado a ti. Desenchufarlo sería matarlo. Pero no importa, es sólo por nueve meses. Para entonces, ya se habrá recuperado de su enfermedad y con seguridad

Es curioso, pero en ese día, se dictó también la tesis jurisprudencial 14/2002 donde se asienta que “La Constitución protege al producto de la concepción como manifestación de la vida humana, independientemente del proceso biológico en que se encuentre”. En esa fecha fue despenalizado el aborto eugenésico, pero se ganó, por otra parte, esta valiosa jurisprudencia que ahora, con los nuevos marcos jurídicos puede aducirse para comprender el aborto por eugenesia como un acto discriminatorio, y así, profundizar el fenómeno desde otra perspectiva, a esta tesis de jurisprudencia, se suma, por ejemplo, el artículo 22¹¹ del Código Civil Federal en el sentido que han de ser revisados y actualizados a la luz de los nuevos ordenamientos de protección a personas con discapacidad.

Pero entremos, si se me permite al menos brevemente, al problema antropológico detrás del problema jurídico. Siguiendo muy de cerca el iuspositivismo crítico de Luigi Ferrajoli¹², existe una cuádruple relación entre el Derecho y las “diferencias”: a) Hobbesiano, donde hay una indiferencia jurídica de las diferencias no se protegen ni se violan, simplemente se ignoran. B) diferenciación jurídica de las diferencias. Unas se valorizan por sobre otros. C) homologación jurídica de las diferencias. Las diferencias se suprimen en aras de mantener una igualdad abstracta que las desconoce. D) valoración jurídica de las diferencias, donde las diferencias se protegen, se busca la “igualdad de derecho de todos a la afirmación y a la tutela de la propia identidad, en virtud del igual valor asociado a todas las diferencias que hacen de cada persona un individuo diverso de todos los otros y de cada individuo una persona como todas las demás.

El enfoque garantista de Ferrajoli se puede complementar así con la teoría levinasiana de la vulnerabilidad y apuntalar que debe haber una valoración jurídica de esta diferencia que acaece sobre el *nasciturus*. En efecto, la persona antes del nacimiento y mucho tiempo después es un organismo independiente pero sumamente frágil¹³. Su diferencia radicada en la vulnerabilidad, lo vuelve un sujeto específico del derecho, le debe asistir una garantía especial, ya que, en caso de potencial conflicto de derechos, su diferencia le vuelve la parte más débil, y por tanto, la parte privilegiada.

Para Levinas, la vulnerabilidad del otro es el anverso de la misma realidad cuyo reverso, para mí, es el imperativo cuya formulación negativa es no matar¹⁴ y la afirmativa es, en hebreo, *hineni*, “heme aquí”,

podrá ser desconectado de ti”. ¿Es moralmente vinculante para ti acceder a esta situación? No cabe duda de que sería muy amable de tu parte si lo hicieras, una gran bondad. ¿Pero usted tiene que acceder a ella? ¿Qué pasa si no fueran nueve meses, sino nueve años o todavía más?, ¿qué pasa si el director del hospital dice: “Mala suerte. Estoy de acuerdo, pero ahora tienes que permanecer en cama, con el violinista conectado a ti para el resto de su vida. Porque, recuerda esto, todas las personas tienen derecho a la vida y los violinistas son personas. Se concede que tú tienes derecho a decidir lo que acontece en tu cuerpo, pero el derecho de la persona a la vida pesa más que tu derecho a decidir lo que acontece en tu cuerpo. Así, nunca podrás ser desconectado de él”. Me imagino que tú considerarías esto como algo indignante, lo que sugiere que algo está realmente mal en el argumento, que sonaba plausible, que mencioné hace un momento”.

11 “La capacidad jurídica de las personas físicas se adquiere por el nacimiento y se pierde por la muerte; pero desde el momento en que un individuo es concebido, entra bajo la protección de la ley y se le tiene por nacido para los efectos declarados en el presente Código.”

12 *Derecho y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid 5ed, pp. 74-76.

13 Si se reconoce (la mayoría de la comunidad científica lo hace) que en el momento mismo de la fecundación se produce un nuevo individuo humano, el cual ya es un organismo autónomo e independiente, que posee un código genético propio. Cfr. Sadler, T. W., Langman *embriología médica: con orientación clínica*, Médica Panamericana, Buenos Aires, 2004, p 3 y HIB, J., *Embriología Médica*, Interamericana-Mc Graw-Hill, México, 1994, p. 8.

14 Kessler S., “Soloveitchik and Levinas: pathways to the other”, en *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 10/4 (2002), 444: “In the face-to-face encounter we become aware of the Other’s vulnerability which calls to us not to harm him or her. *Thou shalt not kill* is the primary command and killing or violence encompass any attempt to deny the reality or separateness of the other, to

o sea, una responsabilidad permanente por hacer todo lo que esté de nuestra parte por hacer que el otro viva. ¿No acaso también esta formulación afirmativa es semejante al amor que Wojtyla ve como la única y adecuada forma de acoger a la persona? En ambos casos, la respuesta amorosa o responsable que cuida y custodia al otro, no lo hace por las capacidades que en acto está desarrollando la persona, sino todo lo contrario, porque carece de las oportunidades para su desarrollo, porque carece de alimento, salud, alegría, saber, experiencia, amigos...

Dice Levinas: "Amar es temer por otro, socorrer su debilidad. En esta debilidad, como la aurora, se levanta (...) La *modalidad* de lo tierno consiste en una fragilidad extrema, en una vulnerabilidad".¹⁵ Mientras que la angustia del moderno radica en la conciencia de su tremenda vulnerabilidad. Pascal sabía que el hombre era una caña, ciertamente pensante y en eso estriba su grandeza, pero una caña débil, de la cual no hacía falta que el universo entero se ensañara contra ella, sino que bastaba una gota de veneno, un vapor para matarla.¹⁶ El hombre se considera, pues, por una parte, presa de la marcha del ser que persevera en el ser, pero es consciente que la muerte lo acecha, y de esto, Kierkegaard y Heidegger dan testimonio.

El otro, siempre, en vida y en muerte, afecta, *crea* la identidad del yo, pues su rostro mismo enuncia ya la mortalidad (desnudez y fragilidad), exposición a la muerte (su muerte, no la mía); su rostro es imperativo a no dejarlo solo.¹⁷ La vulnerabilidad de la que soy responsable no es la mía, sino la del otro. A la única muerte que asisto es a la del prójimo, de ahí que sea la muerte que me reclama y responsabiliza. En la muerte del otro el ser humano toma conciencia de su no-ser como los demás seres, de su ruptura con el *connatus essendi* que domina el universo: "El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí".¹⁸ Y añade: "El temor por el otro, temor por la muerte del prójimo, es mi temor, pero en modo alguno temor por mí [...] El temor por el otro hombre no remite a la angustia por *mi* muerte".¹⁹

reduce the other to a concept, an idea, an *It* or to absorb him or her into the self. In the face of the other, we are "summoned" to responsibility and in our response, "*Me voice; Here I am; Hineni*", we take on ethical responsibility".

15 TI*, 266.

16 Cfr. Pascal, B. *Pensamientos*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, n. 200/347.

17 Cfr. Levinas, E. *Los imprevistos de la historia* (en adelante IH), Salamanca, Sígueme, 2006, p. 194.

18 IH, 193.

19 Levinas, E. *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 227.

PARTE III

CULTURA Y FENÓMENO RELIGIOSO

20. Amor y fe, como fundamentos para una civilización de la esperanza. La Utopía de Don Vasco de Quiroga

Carlos Luis Alvear García
Universidad Vasco de Quiroga

I. ATZIMBA Y VILLADIEGO O EL DESTINO TRÁGICO DEL AMOR.

¿Es el amor una emoción, es un sentimiento?, ¿es un acto de voluntad o una idea?, ¿es una fantasía, una ilusión tan sólo?, ¿es una serie de reacciones químicas en nuestro cuerpo?, ¿es un paradigma?, ¿es una aspiración, un propósito, una esperanza?

Tal vez no sería erróneo considerar que tiene un poco o, más bien, un mucho de todo ello. Son, efectivamente, identificables reacciones químicas en nuestro cuerpo relacionadas con la experiencia amorosa, aunque esto parece ser más una consecuencia que una causa, se dan las reacciones químicas porque nuestro ser entero, cuerpo y espíritu es afectado por el amor y responde ante él. Es también una idea, la más grande que podemos concebir y que da origen y sustenta a muchas otras ideas. El amor, sin lugar a dudas, también es un acto de voluntad mediante el cual, pretendemos el bien del ser amado; un acto libre (el más libre de todos porque nos permite comprometernos) que nos faculta para sobrepasar cualquier circunstancia, para levantarnos de cualquier caída, para sobreponernos a cualquier agravio; el amor, es una decisión libre, y puede por ello prometerse. Y el amor es asimismo un sentimiento, el más noble de todos, que puede nacer calladamente e ir creciendo en nuestro interior, que se puede alimentar, pero al que, en determinadas ocasiones, hay que acotar o incluso resistir, con todo el dolor que esto pueda traernos. Y es, además, una emoción que arrebatata, que nos toma por los pies y nos voltea de cabeza; una emoción efusiva, vehemente que puede agotarse en su propio fuego apasionado, si no es capaz de convertirse en una idea y en una decisión, en un propósito y una esperanza.

Por todo ello no es de extrañar que nos encontremos, tanto en el arte como en la vida misma, una visión trágica del amor. Perspectiva trágica en el sentido primigenio del término; es decir, como el drama que deja implicada la vida entera, que partiendo de decisiones libres echa a andar procesos que por su trascendencia toman impulso propio y conducen a los protagonistas hacia un destino infranqueable. San Agustín nos recordará: *si no quieres sufrir no debes amar, pero si no amas, ¿para qué quieres vivir?*

Para evitar el sufrimiento, siempre habrá quien no quiera comprometerse en el amor, tachándolo de ilusión, de quimera, de utopía.

En el antiguo reino de Michoacán, vivía una hermosa princesa de nombre Atzimba, que al arribo de los españoles a estas tierras, quedó prendada de un capitán de apellido Villadiego; él igualmente se enamoró de la princesa y quiso desposarla. Y, aunque los purépechas, en un principio, habían aceptado convertirse en aliados de los hispanos, no veían con buenos ojos el amor de la princesa con el castellano. Trataron de convencerlos a ambos de la inconveniencia de esa relación, pero los amantes se mantuvieron firmes en su amor. Los opositores fingieron cambiar de opinión y les mintieron diciendo que su ejemplo de amor puro los había conmovido y les querían llevar a un hermoso lago, con una maravillosa isla en el centro para que pudieran pasar ahí su luna de miel.

Atzimba y Villadiego aceptaron gustosos el obsequio y se dejaron conducir, mas fueron transportados a una barranca y depositados en una cueva a la mitad del abismo. Sin poder escapar, la princesa purépecha y el español terminaron ahí sus días y se cuenta que todavía hoy, si alguien logra descender hasta la cueva, puede encontrar sus osamentas abrazadas en una muestra de amor eterno.

Hay muchos, a la fecha, que no quieren reconocer en el mestizaje cultural, surgido del encuentro entre españoles y amerindios, una realidad rica en posibilidades, no ven a un pueblo afortunado, integrado en torno a la herencia recibida por las dos raíces, donde el amor fue una realidad manifiesta que ha dado origen a lo mejor de nuestra cultura, independientemente de los acontecimientos negativos que también se dieron. Muchos que siguen hablando con desdén de sus propios ancestros, a quienes les parece una aberración que alguien su pueda sentir orgulloso tanto de las raíces indígenas como españolas. La leyenda negra que se ha levantado contra España, ha tenido finalidades concretas: justificar una postura ideológica y minimizar y devaluar la identidad occidental y cristiana de Hispanoamérica; y en una parte importante, la visión de desprestigio se ha valido de la desesperanza en el amor de un pueblo que ha sufrido abusos y engaños. Así, no se concibe que haya podido existir nada que no viniera del interés, del afán de poder, de la ambición desmedida; de todo ello hubo, efectivamente, muestras deplorables, que sin embargo, no fueron lo que prevaleció. La cultura mestiza de estas tierras ha sido fecunda porque es fruto del amor, de miles de hombres y mujeres, indígenas y españoles que se dispusieron y se donaron.

En este marco, la historia de Don Vasco de Quiroga debe reconsiderarse como un ejemplo de amor cuyos frutos han dejado una impronta que no se ha desdibujado en casi cinco siglos.

II. LA JUSTICIA NO ES SUFICIENTE.

Después de la caída de la gran Tenochtitlan, Cortés consolidó, por un lado las victorias obtenidas y, por otro, las alianzas con distintos pueblos indígenas, antiguos enemigos de los aztecas; entre estas alianzas se cuenta la que consiguió de los purépechas, con quienes no tuvo ocasión de encontrarse de forma previa al enfrentamiento de los aztecas. Mas, habiendo caído el imperio opresor, el gobernante purépecha, el Cazonzi Tanganxoan, mandó emisarios para hablar con el conquistador y éstos, constatando cómo sus grandes enemigos habían sido vencidos, ofrecieron aliarse a Cortés y su gente

y aceptar de manera pacífica la autoridad del emperador de España. Los purépechas fueron así tratados no como un pueblo vencido sino como aliado y se aceptó al cazonzi como legítimo gobernante de su gente. En su tercer carta de relación, fechada en mayo de 1522, Cortés le narra al emperador el encuentro: "...parece que vino a noticia de un señor de una muy gran provincia que está a setenta leguas de Temixtitán, que se dice Mechuacán, cómo la habíamos destruido y asolado, y considerando la grandeza y fortaleza de la dicha ciudad, al señor de aquella provincia le pareció que, pues que aquella no se nos había defendido, que no habrá cosa que se nos amparase, y por temor o por lo que a él le plugó, enviéme ciertos mensajeros, y de su parte me dijeron por los intérpretes de su lengua que su señor había sabido que nosotros éramos vasallos de un gran señor, y que, si yo tuviese por bien, él y los suyos lo querían ser también y tener mucha amistad con nosotros".¹

La buena relación, sin embargo, no duró demasiado tiempo. Cortés sufrió de intrigas de las que tuvo que defenderse, mientras se enviaba a estas tierras la Primer Audiencia para gobernar la Nueva España. Por desgracia, los miembros de esta audiencia se comportaron de una manera terriblemente injusta e incluso criminal. Nuño de Guzmán, su presidente llegó a amenazar al propio obispo de México, Fray Juan de Zumárraga para que no denunciara sus atropellos; fue terriblemente violento, asoló y destruyó todas las poblaciones indígenas que encontró a su paso, esclavizó a miles de naturales y, entre otras cosas, humilló, torturó y asesinó al gobernante aliado de Michoacán. Este hecho, concretamente, es el que más nos interesa ahora, pues provocó un terrible desasosiego entre los purépechas, quienes fueron despojados de sus tierras no quedándoles otra opción que refugiarse en los montes.

Las noticias llegaron, finalmente al emperador quien dispuso que se conformara una Segunda Audiencia, que tenía que estar compuesta por personas de intachable trayectoria, con experiencia en cuestiones de aplicación de justicia en situaciones delicadas e, incluso y de preferencia, que tuvieran experiencia en asuntos internacionales. Así se llegó a pensar en Don Vasco de Quiroga, quien ya había tenido una misión muy exitosa en la aplicación de la justicia en Orán, en el continente africano.

Durante su trabajo en África, sobresalió por su actuación como juez prudente y justo en un mundo cosmopolita en el que convivían personas de muchas naciones y credos. Ese periodo de su vida fue notable por su combate a los actos de corrupción, atreviéndose incluso a condenar al mismo corregidor de Orán y donde logró, además, exitosas gestiones como representante de la corona española. Muestra de ello fue la firma conclusiva de un tratado de paz –que se distinguió por su precisión y celeridad– con el rey de Tremecén, en el que introdujo conceptos, inéditos entonces, de respeto a la libertad religiosa y de comercio.²

Don Vasco no aceptó de inmediato la encomienda pues también tenía grandes oportunidades de desarrollo en España, pero siendo hombre de fe, se dispuso a poner en manos de Dios la oferta recibida. Cuenta Cristóbal Cabrera, su primer biógrafo y compañero por casi tres décadas, que el licenciado Quiroga entró a visitar un templo y escuchó que el coro entonaba un salmo que decía: "sacrificad sacrificios de justicia y esperad en el señor. Son muchos los que dicen: ¿quién va a favorecernos?" (Salmo

1 Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1522_275/Tercera_Carta_de_Relaci_n_de_Hern_n_Cor-t_s_455.shtml

2 Arce Gargollo, P., *Vasco de Quiroga*, Ediciones ECA, 2014, p. 9.

4, 6-7); entonces él considerando y meditando estas palabras, se dijo para sí: verdaderamente que ellas me tocan y corresponden: ‘bendigo a Dios, que es quien me adoctrina’ (Salmo 15, 7), quien me llama al camino, para que bajo su protección me haga a la vela cuanto antes, y atravesando el vasto Océano, pueda ayudar en la conversión de los indios a la Fe. Y como si estas palabras del salmo que se cantaban en el coro las hubiese Dios inspirado expresamente para él, mandó que fueran dibujadas y bordadas en oro, y puestas luego elegantemente en forma circular en sus escudos de armas y blasones”.³

Esta anécdota retrata de manera especial el temperamento y el carácter de Don Vasco y el sentido con el que él asume que debe orientar su vida. Es un hombre de fe, abierto a la esperanza, dispuesto siempre a la ayuda, consciente de los dones que ha recibido y debe poner al servicio de Dios y de sus semejantes, celoso de la justicia y de la verdad. Decidido ya, pondrá todo su empeño, sus cualidades, su energía e ingenio para la misión que asume como una exigencia de su Dios y Señor y se dirige a la Nueva España en calidad de Juez Oidor.

Apenas llegar a la nueva tierra, entra en contacto con los demás miembros de la real Audiencia y se ponen a trabajar arduamente en la enorme tarea de la aplicación de justicia. “Vasco de Quiroga desarrolló un intenso y eficaz trabajo. Tres meses después de llegar a América, en carta dirigida a la emperatriz, le habló de su quehacer y el de sus colegas: ‘Con las visitas y ejecución de las provisiones ha habido y hay tanto que hacer, que sobre las horas de la mañana empleamos la tarde y gran parte de la noche, y no será poco si este trabajo se acaba en éste y todo el año venidero’.

“Pronto sobresalió Vasco de Quiroga por su afabilidad en el trato con los demás, en especial con los indígenas, a los que entendía bien con ayuda de sus dibujos y algunos traductores. Hacía visitas aquí y allá, dictaba provisiones y hacía justicia como otro Salomón. Los indios acudían en masa para ser escuchados por el licenciado Quiroga quien lograba entenderlos rápidamente, solucionando muchos de sus problemas legales. Hombre prudente, decía: “Siempre están conmigo cuatro jueces de los mayores suyos, que ellos entre sí tenían, para que vean lo que pasa e informen de sus costumbres”.⁴

El juez Quiroga aplicó justicia con rigurosidad, fue un factor fundamental en la restauración del orden en la Nueva España. Él, junto con el resto de los miembros de la Segunda Audiencia, lograron ir modificando la visión de los indígenas y hasta iniciaron el difícil proceso de ganar la confianza de los naturales. Se dispuso de la persona de Nuño de Guzmán y se le envió de regreso a España en calidad de reo y permaneció preso hasta su muerte.

Quiroga, el magnífico juez, trabajaba sin descanso pero constataba día a día que la justicia, valor fundamental y extraordinario, no era suficiente, que la justicia sola no llevaba paz a los corazones, no liberaba del todo a los oprimidos, no permitía que los agraviados recobraran enteramente el sentido de su dignidad. Describió él mismo en sus reflexiones y cartas cómo recorría las ciudades con una desazón creciente al ver tanta pobreza, y mira a los indígenas como huérfanos, perdidos en su desventura.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

La pobreza, ciertamente, existía desde antes de la llegada de los españoles pues la clase gobernante no necesariamente velaba por el desarrollo del pueblo sino que centraba su acción en las prácticas que los mantenían en el poder y sostenían un sistema teocrático de visión fatalista que no contemplaba ninguna idea sobre el progreso, sino la mera preservación de un universo perpetuamente en riesgo. Una religión que no era de ninguna manera liberadora sino esclava de la voracidad de sus deidades. Por ello, parte del desasosiego que Don Vasco percibe como orfandad, se debe al desconcierto de los indígenas que han vivido al vilo, sosteniendo con rituales de sangre la diaria salida del sol, pero que, al detenerse tales rituales constatan que el astro sigue iluminándolos cada mañana. Todo el sacrificio y el terror sostenían una mentira, pero no conocían ningún otro camino, ningún otro sentido vital.

La pobreza, empero, se había agudizado por los despojos de Nuño de Guzmán y sus seguidores, y por el accionar de otros españoles que no buscaban sino enriquecerse, que apelaban a la absurda idea de que los indígenas eran seres inferiores, irracionales. El debate sobre la calidad humana de los indígenas se desató y afortunadamente fueron muchos los que con gran sentido y conocimiento defendieron la igual dignidad de todos los seres humanos. La corona misma se preguntó, con sinceridad, por la legitimidad de sus conquistas y su expansión, en lo que ha sido tal vez el único ejemplo de un imperio que se cuestiona si actuó éticamente; si hizo bien por qué y si hizo mal por qué. El fruto de estas reflexiones dio origen al derecho internacional y puso las bases para entender, muchos siglos antes, el fundamento de los derechos humanos, por centrarse en la dignidad igual de la persona, de todas las personas y su vocación comunitaria. Y no fue, de ninguna manera Bartolomé de las Casas, ni el primero, ni el único ni el más profundo en esta consideración. Desde fray Pedro de Gante, fray Julián Garcés, fray Juan de Zumárraga, Motolinía, Francisco de Vitoria, Alonso de la Veracruz y un largo etc. que incluyó al propio Papa Paulo III quien en un intento de cerrar la discusión publicó la bula “Sublimis Deus” en 1536. Las reflexiones fueron de orden filosófico y teológico. En el desarrollo de la gran comunidad hispánica, sobre todo en esta época, la cultura y el fenómeno religioso fueron continuamente de la mano.

Carlos Fuentes, en este sentido, nos señala que “Al lado de este intenso debate en España, muchos frailes en las Américas trataron de aplicar reglas de compasión y humanidad a los pueblos indígenas. El más eminente de ellos fue Vasco de Quiroga, Obispo de Michoacán que, en la década de los 1530 llegó a México con la Utopía de Tomás Moro bajo el brazo y, ni tardo ni perezoso, se dedicó a aplicar sus reglas a las comunidades de los indios tarascos: propiedad comunal, jornada de seis horas, proscripción de lujo, magistrados familiares electivos y distribución equitativa de los frutos del trabajo”.⁵

Pero la obra de Don Vasco, como hemos apuntado ya, inició mucho antes de que fuera nombrado obispo. Y parece haber un consenso al entender que precisamente la mentalidad laica de Quiroga, fue lo que le permitió una visión más integral desde el punto de vista de la vida social y cultural. No piensa ni actúa únicamente como un clérigo, ni siquiera como los extraordinarios frailes que en su época ayudaron a evangelizar estas tierras. Era un juez, un empresario, un estadista, un pensador humanista, que comprendía plenamente las necesidades del hombre común, de las problemáticas que

5 Fuentes, C., *El espejo enterrado*, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara. México, DF, junio 2001, p. 188.

presenta la vida diaria del trabajo, de la educación, de la familia, de la organización social. Su visión liberadora es integral e integradora.

Lo más aleccionante de la postura libertadora de don Vasco es que, a diferencia de muchas corrientes filosóficas liberacionistas de hoy, nos muestra una liberación en verdad completa, íntegra y auténtica, que atiende a todas las dimensiones del hombre, y no se queda sólo en alguna de ellas, impidiendo el desarrollo cabal del ser humano. Tanto en el aspecto material como en el espiritual, don Vasco buscó la liberación de la persona, y con ello nos enseña a procurar una liberación no trunca, o parcial, sino completa y plenificante.⁶

Es claro, entonces, que el caminar de Don Vasco hacia su utopía, no podía concluir en la justicia, sino marcar en este punto su inicio.

Más allá de la justicia él vislumbra un nuevo horizonte, el del amor. Pero el horizonte siempre es una perspectiva huidiza, que parece alejarse en tanto avanzamos hacia él. El amor, exige por ello no detenerse nunca, explorar los confines de la propia generosidad, mirar siempre más allá, superar el natural egoísmo y vislumbrar, en lontananza, el sueño imposible de la donación entera y total.

¿Es el amor un sueño trágico? Habrá que sospechar si, en el fondo, lo que hay no es un miedo a la exigencia del amor, a la desesperanza que puede traer consigo saber que nuestras propias limitaciones, son también las mismas limitaciones que tendrá nuestra versión del amor.

Nuestras necesidades cotidianas, nuestras circunstancias, nuestras escasas capacidades, nuestros prejuicios, nuestro inconsciente, nuestros miedos, nuestras pasiones dispersas, el egoísmo ineludible que garantiza la subsistencia, la circunscripción de nuestro tiempo, la barrera de la incomunicabilidad del alma, la incapacidad para comprender por entero la realidad profunda del otro, la consciencia de tener únicamente dos certezas en la vida humana: el sufrimiento y la muerte; todo ello, es la serie de obstáculos que tendrá que enfrentar el amor.

III. LA CONSTRUCCIÓN DE UTOPIÁ

Había que hacer algo distinto, algo que realmente pudiera significar un cambio de rumbo, así que “poco a poco, fruto de sus reflexiones, ve claro que la solución está en la realización de lo que para él es un sueño. Se trata, dice, de constituir lo siguiente: “Pueblos nuevos donde trabajando e rompiendo la tierra, de su trabajo se mantengan y estén hordenados en toda buena horden de policía y con santas y buenas y católicas hordenanzas”.⁷

Una sociedad nueva, una nueva oportunidad para comenzar, la emoción inigualable de un acto fundacional. Pero, ¿cómo? Vasco de Quiroga piensa en el relato de otro juez, un gran humanista como él.

6 Mauricio Beuchot, *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, Instituto Mexicano De Doctrina Social Cristiana. México, 1990, p. 29.

7 Arce Gargollo, P., *Vasco de Quiroga*, p. 26.

Unos cuantos años antes, en 1516 Santo Tomás Moro escribió uno de sus libros más conocidos, en el que relata el supuesto viaje de un marino a la recién descubierta América, de la que los ingleses conocían apenas algunos detalles. El marino describe una sociedad ficticia, que ha poblado una isla y se encuentra perfectamente organizada, donde todos los habitantes viven en armonía y con las condiciones más favorables para su desarrollo. Y no es simplemente una lista de buenos deseos, sino la relación puntual del funcionamiento del mítico país, llamado Utopía. Y, a pesar de ser Tomás Moro un católico convencido y tan comprometido con el camino de su fe que éste le condujo al martirio, la sociedad descrita en su novela, resulta no ser cristiana. Esto tiene una explicación sencilla, desde el punto de vista de la propia narración: Tomás Moro advierte desde el título Utopía (el lugar en ninguna parte), que todo es ficción, pero al mismo tiempo desea darle a su obra toda la verosimilitud que sea posible; él mismo aparece en el relato como un personaje más al que el marino le cuenta su viaje de ultramar y, como la obra evangelizadora apenas está iniciando en América, no sería creíble que los habitantes hubieran diseñado su sociedad con las virtudes y principios del Evangelio. A los utópicos (los habitantes de Utopía) no los retrata, tampoco, ajenos a la religión, de hecho prácticamente todos tienen alguna creencia y advierte que incluso hay muchas religiones, dependiendo de la región del país; sin embargo, una parte importante de la población “la más razonable también” (advierte el autor), venera a un Dios desconocido y todo poderoso.

Otro valor tiene que el santo inglés, los describa ajenos a la religión cristiana y es que así da relevancia a las reales y legítimas capacidades de los hombres, todo se ordena con el recto uso de la razón, se empeña en anotar todo lo que humanamente podría realizarse con ingenio, tesón y sensatez, con disciplina y buen juicio. Combina la propiedad particular y el trabajo personal, con un sentido comunitario perfectamente equilibrado. Con jornadas laborales de 6 horas, para dar tiempo a la vida familiar, el estudio, y la recreación; la elección libre de sus autoridades, con posibilidad de cambios cada año o cada tres años, si dicha autoridad no realiza su trabajo de manera apropiada.

Todos estos elementos los mira Vasco de Quiroga muy interesantes y apropiados también y factibles, puesto que los purépechas estaban acostumbrados a la vida y el trabajo comunitario.

Vasco de Quiroga, además, se adhirió por tradición familiar, a la orden hospitalaria de los Caballeros de San Juan de Jerusalén, que por los años en que él se va integrando cambia su sede y denominación para conocerse como de la Cruz de Malta. Y con este otro marco, puede entenderse mejor que la propuesta fundacional de Quiroga fuera de unos Hospitales Pueblo. En los cuales los indígenas se sintieran a salvo de toda amenaza, encontraran casa y trabajo los que habían sido despojados, un remanso los enfermos para poder sanar, una escuela los que tuvieran ganas de aprender, y todos con la oportunidad de desarrollarse y progresar con sus familias y todos los que arribaran se sintieran bienvenidos. Hospital viene de huésped y una de sus palabras derivadas: hospitalario, se utiliza lo mismo para referirse a todo lo que tiene que ver con centros de salud, como a la virtud de aquel que sabe hacer sentirse acogido al visitante. Vasco de Quiroga quiere una nueva civilización en la que sea factible creer en el otro, en la que se viva en armonía y respeto, y el amor sea la principal clave de interpretación de todas las acciones emprendidas. ¿Sería esto factible? Después de publicada la novela de santo Tomás Moro, el término de utopía se convirtió en sinónimo de ilusorio, de imposible.

Una utopía no es una descripción del mundo real o del orden político o social reales... está 'en ninguna parte'. Pero, justamente, semejante concepción de 'en ninguna parte' ha resistido la prueba y ha demostrado su fuerza en el desarrollo del mundo moderno. De la verdadera naturaleza y carácter del pensamiento ético se sigue que jamás puede descender a aceptar lo dado. El mundo ético nunca es 'dado'; siempre se halla 'haciéndose'... 'Vivir en el mundo ideal' [dice Goethe], consiste en tratar lo imposible como si fuera posible'. Los grandes reformadores políticos y sociales se hallan constantemente bajo la necesidad de tratar lo imposible como si fuera posible.⁸

Vasco de Quiroga, se halla en este punto, y va más allá, incluso. No sólo quiere tratar lo imposible como si fuera posible; quiere, efectivamente, concretar la idea de Santo Tomás y construir una nueva civilización, una cultura de la esperanza y parece tener la respuesta para lograrlo. Quiroga también es hombre de leyes, es juez y sabe que los seres humanos fallan, mienten, traicionan. Llegó a la Nueva España para detener el abuso, para castigar y hacer justicia. Pero entiende que la justicia no basta. Toma entonces la propuesta de Santo Tomás Moro y le da vida, iluminándola con la luz del evangelio.

Vasco de Quiroga no impone su idea a los purépechas; desconfiados ya por los atropellos sufridos, empobrecidos y agraviados. El oidor, les propone tomar su propia cultura, enriquecerla con la propuesta de Santo Tomás Moro e integrarlas ambas con los principios de vida cristiana, ausentes por necesidad literaria, en la Utopía.

Para Quiroga, es esencial la inculturación del evangelio. Intuye una religiosidad profunda en los indígenas de Michoacán, que puede enriquecerse con la fe de Cristo. Para él es natural pensar que cultura y fenómeno religioso se alimentan, se recrean, se enriquecen, se entretejen para formar una sola realidad. La fuerza de la fe, transformada en cultura, es esencial para entender, incluso para el estudioso no creyente, que la utopía quiroguiana se mantenga viva después de más de cuatro siglos y medio.

Vasco de Quiroga no nos dejó únicamente los hospitales pueblo, también ya, en calidad de obispo, cargo que aceptó en actitud honestamente humilde, pero consciente de la relevancia del cargo para cobijar y extender su obra, procuró llevar los mismos principios de vida a toda su diócesis. Y fue gran promotor educativo, como vía privilegiada para establecer cambios en la sociedad y mantenerlos en el tiempo. A todos los habitantes de sus hospitales pueblo y en general, de la diócesis, procuraba llevarles educación para leer, escribir, doctrina cristiana y diversos oficios que les permitieran vivir dignamente.

La actividad económica también fue especialmente reflexionada y los oficios adquirieron especialidad en cada región, con lo que se promovían, diríamos hoy, modelos de mejora continua y además de evitar la competencia depredadora, se promovía la mutua dependencia de las comunidades, necesitándose todas, ayudándose todas con un amplio sentido de la solidaridad.

Como complemento de esta obra extraordinaria, funda una primer escuela en 1538 que dos años más tarde dedicará a los futuros ministros; aquel fue el Colegio de San Nicolás. Con esta acción se

⁸ Cassirer, E., *Antropología Filosófica*, FCE 1965, p. 97.

adelanta a las disposiciones del Concilio de Trento para fundar seminarios. En este colegio será rector Miguel Hidalgo varios siglos después y se transformó más tarde en la que ahora es la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Lo que hace prevalecer la obra de Don Vasco es la fe en el amor, humano y divino, como principio y fin de nuestro actuar; pero con una visión realista, que no deja de mirar limitaciones y defectos; lo mismo que la debilidad, el error, la maldad; por lo que también deja establecidas las disposiciones que sean una guía y que permitirán que los mismos beneficiados se conviertan en protagonistas y coautores.

Habitualmente pensamos en el amor como el más grande de los ideales, como un horizonte vital, como realidad que nos envuelve, nos antecede y nos sobrepasa. El amor, lo creemos, lo sentimos, lo sabemos, es más grande que nosotros. Y esa perspectiva amplia, profunda, inmensurable, puede implicar, al mismo tiempo, que muchos pudiéramos llegar a concebir el amor como un imposible, como realidad utópica que no podremos nunca alcanzar más que parcialmente, en momentos determinados o en ciertas etapas de la vida, en que nos es dado gozarlo como un don. Igual que la felicidad, el amor puede pensarse como una realidad que alcanzamos a vislumbrar, que podemos tocar pero que difícilmente abarca la totalidad de nuestra existencia. Sin embargo, el amor también es percibido como algo tan grande y magnífico, que el haberle vivido con intensidad, aunque sea por unos instantes, es capaz de iluminar la vida entera. Desde el punto de vista humano; nosotros, seres limitados, podemos ser poseídos por el amor pero nunca poseerle por completo. No es únicamente que el creyente identifique al amor con Dios mismo, y considere que todo cuanto es y existe es una participación de ese amor eterno e infinito; sino también, desde el punto de vista humano la experiencia del amor es siempre, de alguna forma, una vivencia arrobadora, inentendible que, se quiera o no, termina por desbordarnos. El amor nos confronta con la verdad, con el bien y la belleza, pone ante nosotros al descubierto nuestra grandeza y nuestra miseria. El amor es motor, es causa, es punto de partida y de llegada.

Quiroga entiende desde el inicio que puede tener la clave para hacer realidad lo que de otra manera sería un imposible: Su secreto está en no desvincular la persona con su comunidad, en una perspectiva personalista que tiene los pies bien plantados en la tierra sin dejar nunca de buscar la iluminación de la Fe, el aliento de la Esperanza y la inflamación del Amor.

IV. BIBLIOGRAFÍA:

- Alvear Acevedo, C., *Medio milenio de Evangelización, Ciudad de México, Colección V Centenario, FUNDI-CE, 1992.*
- Arce Gargollo, P., *Vasco de Quiroga. Emprendedor y visionario social en el siglo XVI, Ciudad de México, Ediciones ECA, 2014.*
- Arce Gargollo, P., *Vasco de Quiroga. Jurista de Mentalidad Secular, Editorial Porrúa, Universidad Panamericana, México, 2007*
- Beuchot, M., *Filosofía social de los pensadores novohispanos, Ciudad de México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990.*

- Cassirer, E., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Guarda, G., O.S.B., *Los Laicos en la Cristianización de América*, Ciudad de México, FUNDICE, 1992.
- Quiroga, V., *Reglas y Ordenanzas de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán*, Morelia, Michoacán, Universidad Vasco de Quiroga, 2011
- Robles Diosdado, J., *Vasco de Quiroga. Laico Misionero*, Morelia, Michoacán. Universidad Vasco de Quiroga, 2010.
- Rodríguez Lois, N., *Forjadores de México*, Ciudad de México, Editorial Tradición, 1983.

21. Incidencia de las prácticas religiosas en la ciudad de Loja y en el contexto ecuatoriano. Resultados de una investigación

Roberto Carlos Cuenca Jiménez

Docente Investigador de la UTPL. Sección de Filosofía y Teología

RESUMEN

El presente trabajo es una investigación realizada en la ciudad de Loja y se contextualiza con otros aportes a nivel ecuatoriano de los aspectos culturales, sociales y religioso donde se detalla las prácticas de los sacramentos e implicaciones religiosas. Además, se puntualiza la situación social, económica, las ocupaciones laborales, aspectos salariales en las que vive la familia dentro de su entorno personal y social. En el caso metodológico se aplicó encuestas y se utilizó los métodos deductivo, inductivo, sintético y descriptivo. En el contexto general se evidencia la incidencia del ámbito religioso en las creencias y vivencias religiosas.

Palabras clave: Educación, cultura, religión, sacramentos, espiritualidad.

ABSTRACT

The present work is an investigation carried out in the city of Loja and is contextualized with other contributions at the Ecuadorian level of the cultural, social and religious aspects where the practices of the sacraments and religious implications are detailed. In addition, the social, economic situation, occupational occupations, salary aspects in which the family lives within its personal and social environment are pointed out. In the methodological case, surveys were applied and deductive, inductive, synthetic and descriptive methods were used. In the general context, the incidence of the religious sphere in religious beliefs and experiences is evident.

Keywords: Education, culture, religion, sacraments, spirituality.

I. INTRODUCCIÓN

El hombre, viviendo en fidelidad al único Dios, se experimenta a sí mismo como quien es amando por Dios y descubre la alegría en la verdad y en la justicia; la alegría en Dios que se convierte en su felicidad esencial.

Ratzinger, Deus Caritas

Es importante incidir en una concepción más humana e integral de la persona desde la propia familia, es decir, no se puede concebir al ser humano solamente desde su corporalidad o únicamente desde su espiritualidad, dado que la persona, es una realidad única e integral conformada por una dimensión psicosomática (física, psíquica y espiritual); y por ello, la importancia y sentido por su propia existencia, por su origen, su desarrollo, su finalidad y su proyección trascendente, como permanente búsqueda de superación y perfección.

Es verdad que el mundo cambia aceleradamente a lo cual en el ámbito social, cultural social y religioso se suman nuevas exigencias que se imponen en los diversos ámbitos de la persona y por tanto en el contexto familiar; inclusive nuestra forma de relacionarnos y comunicarnos, nuestra propia imagen dependerá de nuestro sentido de obrar y proceder; cuestión que se ha olvidado en los últimos años. Es primordial ahondar en lo que somos, en la visión de lo humano, hasta agrandar el ser. Porque si hubiese un clima de humanismo habría más comprensión y mejor trato.

“En una sociedad centrada en lo inmediato no es posible forjar el carácter del ser humano, disminuyendo su importancia como persona y siendo fácilmente manipulable”, lo cual no genera cambios sustanciales que nos ayude repensar nuestras ideas de verdad, dignidad, libertad, para cimentarlas en el terreno más superficial que dominan nuestros propios egoísmos. Hemos descuidado de fortalecer la formación ontológica, es decir del ser, el mismo que se impone al tener y que ha llevado a una cultura hedonista, relativista, reduccionista, de apariencia, lo cual muestra a un ser humano que se degrada, asimismo.

El aporte que se describe a continuación surge el análisis de varias investigaciones realizadas anteriormente en temas de prácticas religiosas, caracterización de la familia en UTPL, otras, pero en este caso está se realizó en la ciudad de Loja-Ecuador, se realizó una muestra significativa de las cuatro parroquias eclesiásticas. Además, se establece una contextualización con aportes publicados por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) en Ecuador en los ámbitos sociales, culturales, y religiosos en el año 2012.

La identificación propia del ámbito personal, laboral y sobre todo familiar debe estar fundado en el amor, que constituye el horizonte vital del aspecto humano; que al respecto S.S. Juan Pablo II, en Redemptor Hominis, n° 10, explicaba en su reflexión antropológica: “(...) el hombre no puede vivir sin amor...(el ser humano) permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida se vacía de sentido, si no se revela el amor, si no se encuentra el amor, si no lo experimenta y hace propio, si no participa en él vivamente”. En definitiva, el amor se convierte, en el verdadero significado de la formación de la persona, en el sustento de la educación y en la vivencia fundamental de la familia, de la humanidad y para el bien de la misma sociedad.

Ante esta realidad, surge el planteamiento de realizar el presente trabajo: *“Incidencia de las prácticas religiosas en la ciudad de Loja y en el contexto ecuatoriano. Resultados de una investigación”*, con una visión clara de aportar de la mejor manera a reflexionar sobre el sentido cultural y religioso.

La donación de la misma persona hacia los demás será enriquecedora y gratificante, en la medida que busque el camino hacia plenitud; por lo que cada ser humano es el protagonista de su propia felicidad y que para alcanzar la misma dependerá de la vivencia de la ética de las virtudes, como excelencia libremente conquistada, que constituye en la ganancia fundamental de nuestras propias capacidades y habilidades operativas; porque todos somos más que todo lo que tenemos, debido a que somos seres trascendentes.

El ámbito cultural debe optimizar una educación integral, sobre todo en las cualidades, en la moralidad, en los principios fundamentales, en los valores y en la práctica de las virtudes; es decir, como la fuerza vital que lleva a exigirse con esfuerzo y a superarse con esperanza. Precisamente, los valores y las virtudes son la fuerza y la ilusión para vivir humanamente; pero es de trascendental importancia mencionar y de manera especial educar, enseñar, formar en virtudes a los jóvenes tanto los padres como los profesores para una educación propia fundamentada en el amor.

El presente trabajo, como aporte a la educación y formación del ser humano, con el propósito de mejorar la calidad de vida personal desde el ámbito cultural, social y religioso; con la esperanza viva de comprometer a los lectores y motivar a vincular sus conocimientos con la vivencia, a que tengan una coherencia entre el pensar y el obrar. Animándoles a todos a un compromiso serio de vida, desde el ambiente personal, laboral, familiar, educativo, espiritual, profesional y sobre todo un crecimiento más digno y humano como persona.

Por lo tanto, el ser humano si no posee una cierta idea de sí mismo en relación a sus debilidades, pero más a sus potencialidades no podrá vivir, no podrá decidir, no podrá actuar, no podrá ser mejor y realmente libre.

II. MARCO TEÓRICO

A. Aspectos culturales

Según John Dewey. “la educación es la suma de procesos por los cuales la sociedad, grande o pequeña, transmite sus poderes adquiridos con el fin de asegurar su continuo desarrollo y su subsistencia”.

El correcto deber educativo de los padres se califica como esencial, relacionado con la transmisión de la vida humana; como original y primario, respecto al deber educativo de los demás, por la unicidad de la relación de amor que subsiste entre padres e hijos; como insustituible e inalienable y que, por consiguiente, no puede ser totalmente delegado o usurpado por otros.¹

¹ Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Familiaris Consortio* (sobre la institución Familiar, 1981, p. 36).

No es fácil la tarea de la educación, sin embargo, es indispensable involucrar a los padres en la formación de sus hijos, puesto que ellos son los primeros maestros. En este sentido, la familia es el primer factor insustituible de la educación y lugar generador de la cultura. Es en realidad, en la familia donde acontece el don primero y fundamental de la vida; también la certeza afectiva y el patrimonio de valores, que constituyen el rostro interior con el cual el niño y el joven abren sus pasos a la existencia.

Los padres de familia y maestros tenemos la responsabilidad de facilitar conocimientos de acuerdo al tiempo en el que se vive, enseñar no es una simple transmisión ininterrumpida de conocimientos, implica enseñar a aprender, analizar datos y circunstancias utilizando un método de razonamiento desarrollado a partir de principios.

Cuando apuntamos a lo alto, estamos más cerca de nuestros sueños que si nos conformamos con pequeños objetivos. (Saltos Haón). Estamos hablando de lo más grandioso, de hacer las cosas de la mejor manera, es decir, no lo mínimo sino lo máximo.

De esta manera, la calidad humana ha de considerarse como complemento fundamental dentro de una institución o una empresa donde se labora, de modo que las mismas continúen progresando.

En la investigación realizada en la ciudad de Loja sobre la “La Religiosidad Popular en la Ciudad de Loja”, en relación al nivel de educación se muestra que el 18,43% primario; el 36,56% nivel medio; y el 45% nivel superior.²

Respecto a la profesión: el 58,43% tienen varios oficios u profesiones, el 16,87% laboran en quehaceres domésticos, el 5,62% trabajan en carpintería; el 4,68% laboran como choferes; el 4,37 son profesores, el 3,75% son albañiles, el 3,43% son médicos, y el 2,81% son abogados.

De acuerdo a la Investigación: “El bienestar de la familia en la ciudad de Loja” (2009), se indica que aún el 82% se encuentran cursando la primaria y secundaria; y el 15% están en nivel superior. Y en la investigación la caracterización de la familia del estudiante de pregrado (2010) se contrasta que el *padre* tiene el nivel de educación básica es del 16, 2%; bachillerato 27,4%; post bachillerato 9,4%; pregrado 17, 9%; postgrado 25,2%; mientras tanto la *madre* tiene ha cursado educación básica en un 3,2%; bachillerato 31,2%; post bachillerato 7,7%; pregrado 20, 9%; postgrado 21,8%.

Según el Instituto Nacional de Estadísticas y censos INEC en el año (2011) en el censo realizado establece grupos socioeconómicos enfatizando el nivel más alto desde A, B (nivel medio alto), C+, C- (nivel intermedio) y D (nivel bajo); entre los niveles indicados se indica que *en el caso de educación* el nivel A el 1,9% el jefe de hogar tiene un nivel de instrucción superior y un número considerable alcanza estudios de postgrado; en el nivel B el 11,2% el jefe de hogar tiene un nivel de instrucción superior; en el nivel C+ el 22,8% el jefe del hogar tiene un nivel de instrucción de secundaria completa; en el nivel C- el 49,3% el jefe de hogar tiene un nivel de instrucción de primaria completa y en el caso del nivel D se evidencia que un 14,9% de los jefes de hogar tiene un nivel de instrucción de primaria completa.

2 Cuenca Jiménez, R., “La religiosidad en la ciudad de Loja”. Investigación. UTPL. Loja, Ecuador, 2006.

En el proceso formativo y profesional como personas es importante formar la conciencia moral con el sentido de saber discernir a cada instante de nuestra vida la manera de actuar más humana y perfecta posible. Además el vivenciar y fortalecer la reflexión de los más altos valores y virtudes; es decir los valores como los bienes que la inteligencia del hombre conoce, acepta y vive como algo bueno para la persona y las virtudes como las acciones que están orientadas hacia el mejor bien que nos hacen crecer como personas.

“Para educar es necesario la profundización de cada uno con una comunicación reflexiva, sincera y plena”. Es decir, los padres, deben introducir a los niños y jóvenes en la realidad profunda del ser mismo. La vida en familia, tiene su trascendental importancia en la convivencia de cada miembro de la misma; es precisamente dentro de ella donde los hijos se forman en la fe, en las virtudes y en los valores, no es fácil la tarea de la educación dentro de la familia, sin embargo, es indispensable involucrar a los padres en la formación de sus hijos, puesto que ellos son los primeros maestros.

B. Aspectos sociales

Los altos índices de desempleo (8.6%) y subempleo (53.7%), datos que se duplican en el sector de los jóvenes y en el caso de mujeres jóvenes triplica, la explotación y falta de seguridad en el trabajo son extremadamente preocupantes. (Fuente: SIISE).

Frente a la situación que vive la familia en Latinoamérica, es importante indicar la realidad de la familia ecuatoriana. Sin embargo, la realidad en la que se debate la sociedad ecuatoriana es impresionante, pues de acuerdo al Sistema Integrado de Indicadores Sociales (SIISE) (2006); el 61.3% de la población ecuatoriana vive en condiciones de pobreza, y de este total el 31.9%, vive en situaciones de indigencia, con diferencias significativas entre la ciudad y el campo; así como brechas más profundas entre los sectores indígenas y afro descendientes en comparación con la población mestiza.

Esta realidad sentida por la sociedad es intolerable, pues los problemas estructurales como el desempleo, la pobreza, la inseguridad ciudadana, la corrupción, la baja calidad de la educación, de la salud, y la migración interna y externa, demandan políticas sociales que no se circunscriban en sanear únicamente la pobreza desde una versión de carencias materiales de la familia; sino que amplié el radio de acción hacia la carencias espirituales, agravadas por la pérdida de valores éticos y morales en la sociedad.³

En la investigación realizada sobre la “La Religiosidad Popular en la Ciudad de Loja”, en la contextualización con el ámbito económico se observa lo siguiente: Respecto a los ingresos económicos: el 28,43% recibe menos de \$100 dólares mensuales, el 22,5% recibe entre 100 y 149 dólares mensuales, el 15,93% recibe entre 200 y 249 dólares mensuales, el 12,5% recibe entre 150 y 199 dólares mensuales, el 11,25% recibe más de 300 dólares mensuales y el 9,37% entre 250 y 300 dólares mensuales.

³ Ibid.

En el artículo “Política Social y Bienestar de la Familia Ecuatoriana entre Luces y Sombras” según Álvarez L.⁴, citado de Bernardo Klinsberg (2003), en su libro: “Hacia una economía con rostro humano”, señala que la desigualdad social en la que se debate América Latina, es la mayor del planeta, con el 23.9%, comparada con la del continente africano que se registra en 10.3%. Enfatiza Klinsberg que la educación y la salud han sido fuertemente frenadas por las severas inequidades. Si revisamos los indicadores sociales y económicos actuales, confirman la debilidad en la aplicación de políticas sociales dirigidas a corregir las desigualdades y la exclusión en Latinoamérica.

El Capítulo 4 de la Constitución vigente, sobre los derechos económicos, sociales y culturales, en la Sección tercera -artículos 37 al 41- trata de la familia, aunque sólo una parte del art. 37 hace referencia estricta de ella con el siguiente texto: “El Estado reconocerá y protegerá a la familia como célula fundamental de la sociedad y garantizará las condiciones que favorezcan integralmente la consecución de sus fines.

El promedio nacional del número de miembros que conforman la familia ecuatoriana es de cuatro, y de las investigaciones realizadas en los diferentes barrios de la Ciudad de Loja se los puede llegar a resumir, que el 1.08% de los encuestados no tienen hijos, el 13.28% tienen un hijo, el 25.20% tienen dos hijos y el 60.43% tienen más de dos hijos, lo que determina que las familias superen el promedio nacional.

El porcentaje mostrado es muy relevante ya que como es de conocimiento de todos, las familias de escasos recursos económicos tienen más de 1 hijo, lo cual hace que su situación económica empeore ya que no poseen los recursos económicos para atender las necesidades básicas de sus hijos, como son la educación, la salud, alimentación y vivienda, es por ello que las familias de la ciudad de Loja, están compuestas por más de dos hijos, dando origen a la sobre población y a una forma de vida inadecuado.

En la ciudad de Loja, ciertos integrantes de cada familia sometidos a la presente investigación tienen inclinación por el alcohol, a pesar que los que no dieron respuesta es por motivos ajenos a su voluntad. Del total manera que los jefas y jefes de hogar encuestados, el 26.83% consumen alcohol, el tabaquismo ocupa el segundo puesto con un 13.28%, presencia de consumo de drogas en un 0.27%; esta es una de las interrogaciones que más interés hay, pues de aquí deriva lo siguiente, que es importante analizar que en la ciudad de Loja ha aumentado el índice de alcoholismo y tabaquismo, y es por tal motivo que los jóvenes tiene también influencia por parte de sus padres a temprana edad.

De acuerdo a la realidad actual y a la investigación sobre la “Caracterización de la Familia del estudiante de pregrado de la UTPL” realizada en el (2010) se manifiesta que: aún prevalece la Familia nuclear (padres-hijos) luego la familia monoparental (madre-hijos); y un porcentaje significativo la familia reconstituida (padre-madre, uno o ambos con hijos de otra unión) y *en minoría* la familia extensa (padres-hijos-abuelos); al mismo tiempo predomina la unión de tipo religiosa seguida de la unión civil; son características propios a considerar todavía en la familia ecuatoriana.

4 Álvarez, L., “Política Social y Bienestar de la Familia Ecuatoriana entre Luces y Sombras”, 2007

En la obra de Víctor E. Frankl, *El hombre en busca de sentido* se menciona: “Lo que los seres humanos realmente necesitan no es vivir sin tensiones. Lo que precisan es sentir y responder con energía a la llamada de ese algo que les está esperando para poder realizarse”.

Al respecto López Quintás, Alfonso mencionaba:

que para dar primacía voluntariamente a unos valores sobre otros, necesitamos suscitar en nuestro ánimo desde niños el sentimiento de asombro ante todo lo que encierra un valor: el clima hogareño de amor incondicional y ternura, un bello paisaje, un pueblo acogedor, una obra artística o literaria de calidad, un juego vivido con espíritu creativo, una conversación ingeniosa, un día espléndido, una acción noble, una fiesta popular o litúrgica vivida con autenticidad... Esta capacidad de emocionarnos al ver la alta calidad de seres y sucesos cotidianos nos da energía interior suficiente para vencer la tendencia a las ganancias inmediatas y consagrarnos a la fundación de modos de unión más exigentes.⁵

Todos tenemos presente que las situaciones sociales inciden en el accionar familiar pero es importante contrarrestar la propia realidad social desde la vivencia de los valores como la honradez, la verdad, la justicia, la generosidad como cosas buenas para mí. Pero sólo lo serán efectivamente cuando se incorporen estos hábitos en la misma familia y a nivel personal se integre en ella; por lo que es necesario comprender que no basta con conocer el bien humano: es preciso hacerlo, vivirlo de la mejor manera.

Llano, A.⁶ decía que el logro del bien humano está profundamente relacionado con la vida ética correcta. El bien humano surge de mi propia conducta. Lo cual no equivale a tipo alguno de relativismo moral. La ética no se puede enseñar, pero sí aprender con las buenas acciones de cada día.

En la educación de los valores, la familia está llamada a recuperar su tiempo y espacio para cumplir con la responsabilidad de padres, educadores y compartir cada uno de los momentos que les ayude a crecer juntos. Les invito a hacer de su hogar un nido de amor, donde cada miembro done lo mejor de sí mismo, para convertir sus vidas en una ofrenda de amor y esperanza.

C. Aspectos religiosos

¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo!

Juan Pablo II

Por designio de Dios, la familia ha recibido la misión de custodiar, revelar y comunicar el amor, como reflejo vivo y participación real del amor de Dios por la humanidad y del amor de Cristo Señor por la Iglesia su esposa”.⁷

5 López Quintás, A., *Descubrir la grandeza de la vida*, Impresiones RR Donnelley, Santiago-Chile, 2006.

6 Llano A., *La vida lograda*, Editorial Ariel, S. A. Barcelona-España, 2002.

7 Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Familiaris Consortio* (sobre la institución Familiar, 1981, p. 17.

El Pontificio Consejo Justicia y Paz en el n. 96, en el capítulo IV: La familia, educación y cultura señala que: La tarea educativa tiene sus raíces en la vocación primordial de los esposos a participar en la obra creadora de Dios; ellos, engendrando en el amor y por amor una nueva persona, que tiene en sí la vocación al crecimiento y al desarrollo, asumen por eso mismo la obligación de ayudarlo eficazmente a vivir una vida plenamente humana.

Como ha recordado el Concilio Vaticano II: Puesto que los padres han dado la vida a los hijos, tienen la gravísima obligación de educar a la prole, y por tanto hay que reconocerlos como los primeros y principales educadores de sus hijos. Este deber de la educación familiar es de tanta trascendencia que, cuando falta, difícilmente puede suplirse. Es, pues, deber de los padres crear un ambiente de familia animado por el amor, por la piedad hacia Dios y hacia los hombres, que favorezca la educación íntegra personal y social de los hijos. La familia es, por tanto, la primera escuela de las virtudes sociales, que todas las sociedades necesitan.

Educar en la fe significa llevar a vivir desde la plenitud, a encontrarse consigo mismo para ir al encuentro con el trascendente, el Absoluto. Las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) son importantes en la vida familiar, las mismas que hay fortalecerlas en el matrimonio y en la relación con los hijos. La familia es el lugar de encuentro, de oración, de fraternidad; donde los esposos, los hijos fortalecen sus lazos de amor, de entrega y generosidad.

Al decir de Cuenca, R.⁸ en la investigación respecto de la caracterización de la familia del estudiante de pregrado realizada a los estudiantes del primer ciclo se muestra respecto de la confesión religiosa de los estudiantes el 68, 8% son católicos, 4,7% cristianos.⁹

En la investigación realizada sobre la “La Religiosidad Popular en la Ciudad de Loja”, indico algunos aspectos importantes para contextualizar la vida espiritual desde las diferentes actividades de carácter religioso, a continuación los elementos relevantes: Hay mayor porcentaje de los que asiste continuamente a los diferentes actos religiosos, situándose desde un 67,81% que corresponde a la semana santa, un 53,75% asiste a navidad, un 43,12% asiste a miércoles de ceniza, un 36,25% asiste a adviento, un 30,93% asiste a peregrinaciones, un 29,06% asiste a procesiones, un 27,81% asiste a fiesta de santos y un 26,56% que corresponde a ceremonias de difuntos.

Quienes no acuden frecuentemente están comprendidos entre un 41,87% fiesta de santos, un 37,18% adviento, un 36,56% peregrinaciones, un 36,25% procesiones, un 34,68% ceremonia de difuntos, un 32,18% navidad, un 30,62% miércoles de ceniza y un 23,75% semana santa. Los que casi nunca acuden están comprendidos: un 26,56% ceremonia de difuntos, un 23,75% peregrinaciones, un 22,5% procesiones, un 22,18% miércoles de ceniza, un 21,56% fiesta de santos, un 18,12% adviento, un 10% navidad y un 6,56% fiestas de santos.

8 Cuenca Jiménez, R., “La religiosidad en la ciudad de Loja”. Investigación. UTPL. Loja, Ecuador, 2006

9 Ibid.

Hay un cierto porcentaje de fieles que nunca acuden a los diferentes actos religiosos, así tenemos: un 12,18% procesiones y ceremonias de difuntos, un 8,75% fiesta de santos y peregrinaciones, un 8,43% adviento, un 4,06% navidad y miércoles de ceniza y un 1,87% semana santa.

La participación de los fieles en los sacramentos durante todo el año se indica: los que asisten continuamente a los diferentes sacramentos, situándose desde un 25% que asisten a matrimonios, un 22,18% a bautizos, un 19,68% a primera comunión, un 18,75% a confirmaciones, un 14,06% unción de los enfermos y un 8,75% orden sacerdotal. Quienes no acuden frecuentemente están comprendidos entre un 52,81% primera comunión, un 51,87% bautizos, un 51,56% confirmaciones, un 42,18% matrimonios, un 35,62% unción de los enfermos y un 23,12% orden sacerdotal.

Los que casi nunca acuden están comprendidos: un 34,06% unción de los enfermos, un 26,56% orden sacerdotal, un 23,12% matrimonios, un 22,5% bautizos, un 21,25% primera comunión y 20,93% confirmaciones. Hay un cierto porcentaje de fieles que nunca acuden a los diferentes actos religiosos, así tenemos: un 41,56% orden sacerdotal, un 16,87% unción de los enfermos, un 9,68% matrimonios, un 8,75% confirmaciones, un 6,25% primera comunión y un 3,43% bautizos.

Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y de cosas; por esto se llaman sacramentos de la “fe”. Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir fructuosamente la misma gracia, rendir el culto a dios y practicar la caridad. Por consiguiente, es de suma importancia que los fieles comprendan fácilmente los signos sacramentales y reciban con la mayor frecuencia posible aquellos sacramentos que han sido instituidos para alimentar la vida cristiana.

Según el Artículo 66.8 de la Constitución de la República del Ecuador (2008), establece:

El derecho a profesar creencias religiosas, con las restricciones que impone el respeto a los derechos, así como el deber del Estado de proteger la práctica religiosa voluntaria, y la expresión de quienes no profesan religión alguna, favoreciendo un ambiente de respeto y tolerancia...Que es deber ineludible del Estado laico dictar normas legales para regular el ejercicio del derecho de profesión religiosa, de conformidad con lo que a este respecto establecen la Constitución y los tratados internacionales de derechos humanos, con la finalidad de que las creencias religiosas y la profesión del culto no representen una amenaza para la seguridad, el orden, la ética laica o la salud públicos, o vulneren los derechos y libertades fundamentales de las demás personas...Que el Estado reconoce la existencia de diversas expresiones de religiosidad y espiritualidad, y apela a la sabiduría de todas las culturas que enriquecen a la sociedad a fin de construir nuevas formas de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay; que tenga en cuenta el respeto a la dignidad de las personas y colectividades, y consolide una democracia comprometida con la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra...Que estos principios constitucionales son la expresión suprema del pensamiento ilustrado, cuya difusión y realización práctica deben configurarse a través de una verdadera profesión de fe civil que sirva para inculcarlos en la consciencia individual y colectiva en el marco de una cultura laica y secular...

En este mismo sentido, los últimos datos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) relativos a la filiación religiosa en el Ecuador, muestran el profundo sentimiento religioso existente entre los habitantes del país: el 91,95 % de las personas encuestadas afirman tener una religión, frente al 7,94 % de personas que se auto identifican como agnósticas y el 0,11 % que declaran ser ateas.¹⁰ Entre las religiones recogidas en la encuesta, las opciones de respuesta incluyen la religión cristiana católica, cristiana evangélica, Testigos de Jehová, mormones, budistas, religiones indígenas y afroamericanas, judaísmo, hinduismo y religión islámica, entre otras. Pese a la diversidad religiosa que se muestra, se destaca de forma significativa que el 80,44 % de las personas encuestadas afirman profesar la religión cristiana católica.¹¹

El culto con el mayor número de adeptos en el país es el catolicismo que en algunas ciudades está volviendo a cobrar mucha importancia. Dentro del catolicismo popular es importante el culto que tienen santos y vírgenes locales, entre los que destacan la Virgen de la Merced, la Virgen del Quinche, o la Virgen del Cisne. Recientemente han cobrado importancia algunos cultos protestantes- Evangélicos, los que incrementan su número de fieles a costa de la constante disminución de los católicos.

El dato anterior se vincula directamente con los factores que integran la formación educativa a través de la institución eclesial. El fenómeno religioso, entendido como expresión de identidad individual y colectiva, supone una manifestación viva de los modos en los que se articula la realidad nacional del país. Por ello, las propuestas encaminadas a la interpretación e integración del fenómeno religioso en los modelos educativos deberán situar el análisis del objeto de estudio desde contextos específicos que respondan a la realidad señalada.

Comprender el sentido de familia desde la fe, la esperanza y la caridad es aceptar, ofrecer lo mejor de sí mismo, es saber a dónde uno encamina su vida, es dar una dirección plena. “En el seno de una familia donde la persona descubre los motivos y el camino para pertenecer a la familia de Dios... De ella recibimos la vida, la primera experiencia del amor y de la fe...”¹²

Respecto a la situación del trabajo, los resultados son: el 62,81% tiene trabajo permanente, el 20,93% posee trabajo temporal, y el 16,25% tiene trabajo ocasional. Nos preocupa que algo menos de las dos terceras partes de los entrevistados no tengan un trabajo permanente.

Según el Instituto Nacional de Estadísticas y censos INEC en el año (2011) en el censo realizado establece grupos socioeconómicos enfatizando el nivel más alto desde A, B (nivel medio alto), C+, C- (nivel intermedio) y D (nivel bajo); entre los niveles indicados se indica que *en el caso de las actividades que realizan los jefes de hogar para tener ingresos económicos* se indica que el nivel A el 1,9% se desempeñan como profesionales científicos, intelectuales, miembros del poder ejecutivo, de los cuerpos legislativos, personal del directivo de Administración Pública; en el nivel B el 26% se desempeñan como profesionales, científicos, intelectuales, técnicos y profesionales del nivel medio; en el nivel C+ el 22,8% se desempeñan como trabajadores de los servicios, comerciantes, operadores de instalación

10 INEC, Primeras estadísticas sobre filiación religiosa en el Ecuador. Agosto 2012, Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Disponible en: www.inec.gob.ec

11 *Ibid.*

12 Documento de Aparecida, n.13, 2007

de máquinas y montadores; en el nivel C- el 49,3% se desempeñan como trabajadores de servicios y comerciantes, operadores de instalación de máquinas y montadores y algunos se encuentran inactivos; en el caso del nivel D un 14,9% se desempeñan como trabajadores no calificados, trabajadores de los servicios, comerciantes, y algunos se encuentran inactivos.¹³

¿Quién no quiere mirar a su vida y poder decir algo semejante de ella? Todos aspiramos a vivir una vida completa, entera, lograda. Eso está muy claro. Y también lo está que no todos lo conseguimos. De hecho hay personas felices y personas desdichadas. Algunas logran su vida y otras la malogran, la pierden, fracasan en ella. No fracasan en este o en aquel aspecto, sino que fracasan en sí mismas, precisamente como personas.

Es importante incidir en una concepción más humana e integral de la persona, es decir, no se puede concebir al ser humano solamente desde su corporalidad o únicamente desde su espiritualidad, dado que la persona, es una realidad única e integral conformada por una dimensión psicosomática (física, psíquica y espiritual); y por ello, la importancia y sentido por su propia existencia, por su origen, su desarrollo, su finalidad y su proyección trascendente, como permanente búsqueda de superación y perfección.

V. CONCLUSIONES

- a. En el ámbito cultural según el análisis de los estudios se evidencia que los jefes de hogar en un 30% y en caso de las madres un 22% tienen estudios superiores en la realidad familiar en la ciudad de Loja y en su contexto nacional de acuerdo a las estadísticas del INEC y en el 49,3% de los jefes de hogar tiene un nivel de instrucción primaria.
- b. En el contexto social y económico el 28,43% recibe menos de \$100 dólares mensuales lo más bajo y 11,25% recibe más de 300 dólares mensuales en un nivel más alto y actualmente en Ecuador el sueldo básico es de \$ 366, 00 dólares mensuales. Además, el 62,81% tiene trabajo permanente, el 20,93% posee trabajo temporal, y el 16,25% trabajo ocasional. En la realidad actual de Ecuador el 26% se desempeñan como profesionales, científicos, intelectuales, técnicos y profesionales y en un 14,9% se desempeñan como trabajadores no calificados, trabajadores de los servicios, comerciantes, y algunos se encuentran inactivos. Se evidencia la realidad laboral de las familias y las actividades que realizan para cubrir los gastos de sus hogares
- c. En el ámbito religioso a pesar de considerarse en la constitución del Ecuador que es un Estado Laico se observa en las familias predomina la religión católica en 80,44% y en la ciudad de Loja se evidencia que predomina la misma en 68,8%. En este caso las experiencias religiosas de las familias y de los fieles muestran el sentido de vivencial de la espiritualidad cristiana mediante la creencia y transmisión de la fe en sus hogares.

13 Llano A., *La vida lograda*, Editorial Ariel, S. A. Barcelona-España, 2002

- d. Las experiencias religiosas de las familias y de los fieles muestra la participación en festividades con mayor frecuencia en semana santa en un 67,81%, navidad 53,75%, mientras que en un 41,87% concurren a las fiestas de los Santos. En relación a la concurrencia a los sacramentos se evidencia que un 52,81% participan al sacramento de la primera comunión, un 22,18% a bautizos, 25% al sacramento del matrimonio y participan de la eucaristía frecuentemente los domingos. La vivencia de las festividades y de los sacramentos es indudable que fortalece el entorno familiar, pero al mismo tiempo permite a los padres asumir un compromiso personal para educar y transmitir la fe a sus hijos con la finalidad de guiar, acompañar y compartir la fe en los propios hogares y fortalecer la relación con las demás personas.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Álvarez, L., *“Política Social y Bienestar de la Familia Ecuatoriana entre Luces y Sombras”*, 2007.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Librería Editrice Vaticana, ciudad del vaticano, (esp.1158, 1674, 1686, 2678), 1993.
- Castillo, V, J., *Guía turística de la región sur del ecuador, tradición, cultura y turismo, Loja, siglo XXI*, 2004.
- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) esp.1623, 1627, 1629, 1631, 1638, 1640. *Evangelización y cultura de América latina*.
- Concilio Vaticano II. Constitución dogmática “*sacrosantum concilium*” (esp.nn.10,12,13,24,37,59,60,81,90,111,118,122,124,125).
- Concilio Vaticano II. Constitución pastoral “*Gaudium et Spes*” (esp. 1ra parte. n 45; 55, 57, 62 y 93).
- Cuenca Jiménez, R., *“La religiosidad en la ciudad de Loja”*. Investigación. UTPL. Loja, Ecuador, 2006.
- Del Ecuador, O. D. G. (2011). *Ley orgánica de educación intercultural*. Registro Oficial Ecuador, 2º suplemento, 127.
- Gerald o` Collins & Garrugia, G-E., *Diccionario Abreviado de Teología*. Editorial Verbo Divino, 3ra edición, Madrid, 2002.
- INEC. (2011). *Estratificación del nivel socio-económico*. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Disponible en: www.inec.gob.ec
- INEC. (2012). *Primeras estadísticas sobre filiación religiosa en el Ecuador*. Agosto 2012. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Disponible en: www.inec.gob.ec
- Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Familiaris Consortio (sobre la institución Familiar*, 1981.
- ---, *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia. Principios y Orientaciones*. Ciudad del Vaticano.
- López Quintás, A., *Descubrir la grandeza de la vida, Impresiones RR Donnelley, Santiago-Chile*, 2006.
- Llano A., *La vida lograda*, Editorial Ariel, S. A. Barcelona-España, 2002.
- Paladines, C., *Problemas críticos de la educación ecuatoriana y alternativas*, primera edición, ediciones Abya- Yala, Quito- Ecuador, 2005.
- Pontificio Consejo <<Justicia y Paz>>, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano, Editorial Librería Editrice Vaticana, 2005.
- Ramos, J., *“Teología Pastoral, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid*, 2001.
- Rubio, M-J., *Compilación; Dignidad de la Vida Humana*, editorial UTPL. Loja- Ecuador, 2006.

22. Ensanchar los horizontes de la razón en la época de la posverdad. Una propuesta de integración epistemológica a partir de las filosofías del Card. John Henry Newman y Bernard Lonergan, S. J.

Allan Christian Covarrubias Martiñón¹
Universidad Anáhuac México

La época de la *posverdad*² está influida por una desazón frente a los grandes proyectos modernos, pero incluso, también frente a los microrrelatos posmodernos. Podría decirse incluso, que ya no hay fundamento ni convicción personal que valga. Todavía en la posmodernidad, el sujeto individual había confiado en su reducido campo de afirmación egocéntrica para fincar su horizonte de vida lejos de los horizontes institucionales, comunitarios o simplemente ajenos. Sin embargo, esta seguridad ha dejado de ser preponderante dado el limitado margen de compromiso que aún suponía el sujeto consigo mismo: aferrarse a una cosmovisión “auténtica, contextualizada y “original” para darle un sentido enclaustrado a la vida, aunque solo implicara voltear a mirarse a sí mismo.

Sin embargo, la globalización de las comunicaciones ha dado un espacio poderoso a la necesidad humana fundamental de comunicación y socialización. Y es que el sujeto posmoderno, hastiado de sí, aburrido en su desamparado castillo aislado y estimulado por los reclamos de su ser *zoon politikon*, ha comenzado a despertarse del letargado sueño dogmático en donde se veía a sí mismo como el único referente válido para la comprensión del mundo. Así pues, la globalización de las comunicaciones lo ha llevado a una plataforma distinta que lo ha arrebatado de su apatía para involucrarlo en la discusión pública de manera renovada.

1 Académico de la Dirección Académica de Formación Integral de la Universidad Anáhuac-México, Campus Norte. Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México. Maestro y doctorando en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Becario del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT).

2 El tema de la *posverdad* se encuentra actualmente muy discutido en las ciencias sociológicas y políticas. Sin embargo, para el estudio que nos acomete, profundizaremos en su raigambre epistemológico y hermenéutico. Para indagar la visión política y social del término puede consultarse el amplio estudio que hace Stewart Lockie. Aquí podemos observar cómo el sin-horizonte de la *posverdad* opera como criterio de estrategia en la formulación de las políticas contemporáneas. Véase, por ejemplo: Stewart Loke, “Pos-truth politics and the social sciences” en *Environmental Sociology*: <http://dx.doi.org/10.1080/23251042.2016.1273444>.

Las redes sociales pronto han convocado a esas pequeñas islas individualistas a pronunciarse sobre los acontecimientos de carácter social y político convergiendo mayoritariamente en puntos nodales para la transformación social. Así pues recordamos a la llamada “primavera árabe” en la que se logró el derrocamiento de regímenes milenarios sustentados en el monopolio del poder y la supresión de las libertades individuales. Las redes sociales tuvieron entonces un impacto mediático formidable capaz de organizar y sincronizar acciones sociales conjuntas para debilitar lo que parecía indestructible. Los regímenes cayeron y ese aire primaveral parecía insuflar nuevos bríos en el imaginario colectivo para implementar un nuevo orden de las cosas.

La convergencia social por la que desde entonces se asiente generalmente en resoluciones inequívocas pronto pareció resucitar el ideal hegeliano según el cual la autoconciencia racional había de alcanzar la síntesis de la comprensión histórica. Esto parecía posibilitarse realmente, pues las redes sociales se han encargado de transmitir eficazmente las ideas; han permitido también que la selectividad de aquellos aforismos o imágenes que causan un impacto mediático general pronto sean aceptados unívocamente en una plataforma sin límites de espacio ni de tiempo. El acuerdo social parece hallarse en una cruzada poderosa, invencible, capaz de atemorizar a regímenes políticos otrora incuestionables, capaz de vencer también a los silencios ignotos o cobardes que típicamente habían facilitado el dominio de unos a costa de otros.

El sujeto contemporáneo ha desarrollado entonces su instinto de asociación. Ha abandonado su arrinconamiento existencial, inquietado ante la trama de voces que pueden alternarse en tendencias, aunque poco importe que una de éstas contradiga a otra que se expresaba cualitativamente diferente sobre el mismo tema. Esta liberación del contextualismo posmoderno se despoja de la historia de la comprensión al tiempo que rehúye del sujeto mismo como referente de validación.

El lenguaje ha quedado entonces expuesto al flujo inapresable de expresiones variables. El significado se ha divorciado del referente y la referencia para condensarse en la suma de asociaciones casuales en las que están implicados los horizontes culturales y cognitivos que han sido poco reflexionados, y a partir de los cuales se intenta dar un sustento legítimo a tal o cuál expresión. Sin embargo, esta legitimidad es tan vulnerable como la falta de horizonte y referente, pues éstos han sido devaluados ante la vorágine de los aforismos o experiencias volátiles que se suceden como *trending topic*³ en una carrera contra la historia y la subjetividad, otrora paradigmáticas. La poca asimilación de la historia y la falta de crítica en la que interviene necesariamente una subjetividad trascendental se confabulan con la rapidez de la información que prevé una sucesión de instantes expresivos inconexos y carentes de sentido.

3 Existe un estudio detallado sobre la construcción del *trending topic*. Aquí se estipula la divergencia de éste con respecto a los medios de comunicación tradicionales y su manufactura en intereses comunes, que por otra parte, son producto de acontecimientos sociales o banalizaciones de la realidad. Al respecto, puede verse: Margarita Antón, Estrella (2015): “El *trending topic* frente a la ‘agenda setting’” en *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, diciembre, Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 2016. p.p. 23-24.

I. LA APERTURA LINGÜÍSTICA Y LA POSVERDAD: UN ANÁLISIS DESDE WILHELM HUMBOLDT

Para poder abordar la epistemología de la denominada *posverdad*, hemos de atender a la visión que excluye a la subjetividad para intentar reestablecer una pretendida objetividad que está referida y limitada solo al análisis lingüístico.

Me permitiré ilustrar algunos aspectos al respecto en el panorama de Wilhelm Humboldt. Para él, el lenguaje es entonces entendido como órgano articulado y constitutivo de pensamientos. Esta noción advierte que la comprensión del mundo es espontánea y funge como estructura de la forma de vida de la comunidad lingüística. Humboldt propone así una visión holista que acuña el sentido de las oraciones complejas a partir de una percepción inmediata del mundo. Esta percepción invoca a la constitución previa del mundo que ha marcado la sociedad. Así, en vez de que las palabras aisladas tengan significado en el contexto de la oración, las oraciones han de tenerlo a partir del texto que se ha creado con la percepción espontánea del pueblo o comunidad. Los textos implican a la estructura del vocabulario que a su vez está vinculado con la imagen del mundo determinado por la sociedad. De modo que el lenguaje no representa hechos, sino el espíritu de un pueblo.

Ahora bien, para la concepción de Jürgen Habermas, esta visión se limita a la comprensión acrítica de la Comunidad que no atiende a una objetividad mayor. Para él, es necesario instaurar el concepto trascendental del lenguaje, pues es el referente de validación de toda expresión provista de una auténtica subjetividad relacionada con la objetividad verificada por el acuerdo. Para que esta trascendentalidad pueda implementarse debemos liberarnos de una epistemología en la que solo opera la *praxis* comunitaria, pues este tipo de entendimiento práctico relega al lenguaje a una connotación finalmente relativista. Aquí no existe así una noción de referente más allá de la concretez inmediata asumida sin un referente crítico. Habermas, al respecto expresa lo siguiente:

El concepto trascendental del lenguaje es incompatible con una concepción instrumental del lenguaje y la comunicación según la cual a las representaciones, los conceptos y los juicios formados prelingüísticamente se les asignarían signos para hacer más fáciles las operaciones del pensamiento y para comunicar a otras personas opiniones o intenciones.⁴

Así pues, podemos emparentar al horizonte de uso pragmático del lenguaje expuesto por Humboldt y criticado por Habermas con la llamada *posverdad*. Aquí “el lenguaje solo puede desempeñar su función cognitiva al mismo tiempo que la función expresiva”.⁵ Sin embargo, no se sustenta en una visión descriptiva sobre la operación que realiza el sujeto cognoscente para ascender a la validez de tal o cual expresión consignada como verdadera. Tampoco establece las condiciones reales de validez para que la objetividad se lleve a cabo.

Como consecuencia, toda expresión fijada en la condensación de voces con horizontes lingüísticos similares carece de un referente y queda vulnerable ante la vorágine de nuevas expresiones ancladas

⁴ Habermas, J., *Verdad y justificación*, p. 68.

⁵ *Ibid*, p. 70.

en nada. Cada una de estas expresiones puede gestarse desde un nuevo acuerdo social que puede cancelar y sustituir toda expresión precedente sin establecer conexiones de continuidad ni de proyección histórica, pues estas nuevas expresiones tienen la misma vulnerabilidad programada desde la *praxis* injustificada. Aquí cabría hacer la pregunta referida a la auténtica objetividad: ¿cómo podemos referirnos al mismo objeto si tenemos diferentes tradiciones culturales? Si se entiende en términos trascendentales, se requiere de una validez necesaria *a priori* conjugada necesariamente con la historia y su expresión lingüística.

El problema de la *posverdad* derivado del problema hermenéutico entonces se arrincona en su propia ilusión inmanentista que cree abrazar el entendimiento común, sin saber que, en realidad, está desasida de un entendimiento verdadero, quedando a merced del engaño convencionalmente aceptado. Así, la inmediatez cerrada e ilusa de la razón de la *posverdad* y el relativismo parecen irreconciliables con la posibilidad de un conocimiento ampliado, válido y objetivo. El entendimiento entre los hombres y sus distintas culturas parece hallarse en un callejón sin salida. Sin embargo, es necesario atender a dicha posibilidad si han de plantearse caminos de paz y de transformación del mundo sostenida y con eco histórico a partir de la subjetividad analizada trascendentalmente, la riqueza de la pluralidad, así como los objetos y objetivos comunes.

II. EL SENTIDO ILATIVO NEWMANIANO COMO REFERENTE DE VERDAD, INTERPRETACIÓN, ACUERDOS Y DESARROLLO HISTÓRICO

Newman no propone un método trascendental en estricto sentido, de hecho, podemos advertir que establece esta posibilidad como una cimiento que posteriormente Bernard Lonergan habrá de especificar en su método trascendental. Ahora bien, en consonancia con el cambio de paradigma epistemológico establecido por Newman con fines de explicación religiosa, podemos hacer mención de la necesidad de un cambio de paradigma hermenéutico más allá de la pretensión científica racionalista o historicista. Esta necesidad ha sido tratada ya por Nicholas Lash y Thomas Norris, quienes se pronuncian por la fundamentación de la hermenéutica en la subjetividad de cada persona como su propio centro; que se experimenta a sí misma como conocedora e intérprete, tendiendo al entendimiento y acuerdo entre las distintas partes.⁶

La apertura de la experiencia del sujeto concreto sobre su propio conocimiento se establece como condición fundamental de la verdad. Para Newman, en oposición a la negación dubitativa cartesiana de todo conocimiento previo, el conocimiento en realidad representa la síntesis de sus probabilidades antecedentes: imágenes, sentimientos, opiniones consensuales, experiencias análogas y actos de confianza, que han de integrarse convenientemente, generando hábitos individuales.

La integración habitual de estos elementos formulan lo que Newman considera como *sentido ilativo*. Algunos autores lo comparan con la virtud de la *phronésis*. Esta virtud o hábito integra estos elementos en un acto de gran asentimiento que puede ser explicado por sus constitutivos. Walter Kasper, de

⁶ "We can conclude... that Newman seems to have anticipated by a long time the emergence of the contemporary problem of interpretation. That problem is but the corollary to the discovery that every person in reasoning... is his own centre, and is not the mechanical instrument of a vague abstraction called reason." Norris, T., *Newman and his Theological Method*, Leiden, E. J. Brill, 1977, p. 121.

hecho, afirma que este hábito conviene con una especie de presciencia newmaniana que implicará posteriormente a “un método de historia dialéctica al que llamamos “apropiación histórica de sí mismo” trabajado particularmente por Newman. Este método soporta una relación con la hermenéutica contemporánea de H. G. Gadamer”.⁷

El sentido ilativo conviene con referencias concretas que no pretenden universalizarse en la línea newmaniana. Atiende a determinadas situaciones sociales y personales que se integran por este hábito. Sin embargo, Newman afirma que existe una afinidad sustancial entre la mente humana y la verdad, previniendo así cierto subjetivismo relativista. En ese sentido, la virtud de la prudencia vista desde el horizonte clásico, conviene en adecuar los criterios del entendimiento facultativo y teórico a las situaciones particulares que exigen una respuesta ética.

Así, la epistemología base de la interpretación newmaniana tiende al bien social que no puede restringirse a la mera situación histórica contextual que pueda relativizar los fines según el dogma posmoderno o su vástago, la *posverdad*. Al respecto, recordamos que ellos se instauran sobre la carencia de referente según lo vimos en la apertura epocal del giro lingüístico. Sin embargo, el sentido ilativo se instaura como un referente de interpretación que tiende al entendimiento común según su orientación a la acción eficaz. Este entendimiento común integra las expresiones sobre los objetos del mundo, no ya desde afirmaciones evanescentes como lo dicta el dogma de la *posverdad* digitalizada. La integración de los horizontes expresivos se gesta desde el ejercicio de la *phrónesis* cognoscitiva, o mejor dicho, desde el sentido ilativo que es una virtud epistémica a partir de la cual nos habituamos a afirmar la verdad del mundo para llegar a acuerdos que deriven en la construcción de una mejor historia que avizore el horizonte redimido

III. BERNARD LONERGAN Y EL MÉTODO TRASCENDENTAL COMO REFERENTE DE UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

El sentido ilativo, como todo hábito, tiene como fin depurar al conocimiento y a su proyección para la vida práctica de los sesgos u obstáculos que distorsionan la comprensión del mundo y su incidencia en la vida social. Bernard Lonergan se suscribe a esta intención newmaniana ubicando también al sujeto cognoscente concreto como referente para el encuentro con la verdad.⁸ Lonergan atenderá así a las facultades del conocimiento como punto de partida de su propia teoría del conocimiento. Complementará la visión estética-existencial newmaniana describiendo las operaciones del conocimiento tras una revisión empírica sobre el propio conocimiento.⁹ Esta reduplicación se concebirá en cuatro

7 “This method of historical dialectics (we have called it ‘historical self-appropriation’) was worked out by Newman in particular. It bears a relation to the approach of contemporary hermeneutic inquiry as exemplified by H. G. Gadamer.” Kasper, W., *The Method in Dogmatic*, Munich, Kösel, 1996, pp. 40-41.

8 Edward Miller establece una conexión fundamental en los fines de las teorías del conocimiento de J. H. Newman y B. Lonergan: “Newman and Lonergan shared certain approaches that marked them as critics of the narrow agenda of post-Enlightenment philosophy; in particular they underlined the connection between moral disposition of conscience and the self-correcting process of moving towards truth.” Edward Miller, “The Role of Moral Dispositions in the Cognitive Theories of Newman and Lonergan” en *Thought* 67 (1992), 178.

9 Bernard Lonergan convierte la descripción de las operaciones del conocimiento con lo que denomina *Método Empírico Generalizado* o también llamado *Método trascendental*. Es empírico, pues conviene con la descripción de lo que experimentamos al conocer y que posteriormente habrá de ser entendido y afirmado razonablemente. Es trascendental en un doble sentido. Por una parte, en el sentido kantiano que apela a la necesidad de establecer las condiciones de posibilidad de todo conocimiento sobre el ser. Por otra parte,

niveles básicos que operan en toda estructura del conocimiento humano, y que posteriormente se fijarán como la definición misma de su método trascendental:

Está el nivel empírico en el cual tenemos sensaciones, percibimos, imaginamos, sentimos, hablamos, nos movemos. Está el nivel “intelectual”, en el cual inquirimos, llegamos a entender, expresamos lo que hemos entendido, elaboramos las presuposiciones implicaciones de nuestra expresión. Se da el nivel “racional”, en el cual reflexionamos, ordenamos nuestras evidencias, hacemos juicios, ya sea sobre la verdad o falsedad de una afirmación, ya sea sobre su certeza o probabilidad. Se da el nivel “responsable”, en el cual nos interesamos por nosotros mismos, por nuestras operaciones, nuestras metas, etc. Y deliberamos acerca de las posibles vías de acción, las evaluamos, decidimos y tomamos nuestras decisiones.¹⁰

Al referir la estructura cognoscitiva inmanente del sujeto como criterio de búsqueda y alcance de la verdad, Lonergan muestra su herencia newmaniana renunciando también a la visión moderna subjetivista que transfería el conocimiento a la inmediatez del pensamiento; pero también renuncia a la visión objetivista que pretendía Humboldt según la cuál, la expresión sobre la comprensión del mundo supone un conocimiento factual de lo que “está ahí, afuera, ahora” y que es afirmado sin ninguna mediación ni consideración contextual. En esta visión se da por hecho que el conocimiento del sujeto es una copia exacta de lo percibido y su afirmación queda confirmada por el simple acuerdo social. De hecho, Lonergan realiza una denuncia a la visión científica clásica que requiere de comprobaciones demostrables volcadas en el objeto; en vez de esto, afirma que la verdad se halla en el juicio elaborado por el sujeto, el cual se ha posibilitado por la experiencia y las concepciones previas dadas también en el sujeto.¹¹

El ejercicio adecuado de las operaciones del conocimiento garantiza la adquisición de la verdad, la cual es un punto de coincidencia en los acuerdos entre la diversidad de las expresiones que han de servir como roqueño firme para su encuentro sucesivo. Así, mientras la *posverdad* se desvincula de la verdad sustentada en la subjetividad crítica según su encuentro paulatino con la objetividad, la verdad en la matriz lonerganeana se encuentra y se afirma paulatinamente tras la autoapropiación del sujeto cognoscente que se conoce a sí mismo mientras conoce al mundo. De este modo, la estructura dinámica del conocimiento por la que se experimenta, entiende y afirma cualquier porción del Universo del Ser es el punto más radical de referencia para el desarrollo de la interpretación que busca el acuerdo y el consenso sustentado en la verdad, pues cualquier texto o alocución expresarán de algún modo el conocimiento de cualquier realidad. Cabe señalar que las expresiones no siempre se acogerán al ejercicio completo de toda la estructura cognoscitiva, tal como sucede en la trama de la *posverdad*. Así pues, para que las expresiones hallen una adecuación con el mundo de los objetos, se requiere la correcta habilitación del sujeto cognoscente que responde al “deseo desasido, desinte-

es trascendental en el sentido escolástico que atiende a las nociones universales que se encuentran en todo contenido conceptual.

10 Lonergan, B., *Método en Teología*, tr. Gerardo Temolina, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 16-17.

11 “There are the old scientists who took it for granted that the real is what is out there (...) There are also the new scientists, and they are committed to a quite different view of reality, knowledge, and objectivity (...) So it comes about that scientific knowledge is a matter of knowing what is true, and strangely, what is true is not what one can see or imagine, but only what one can conceive intelligently and affirm reasonably.” Lonergan, B., “Respect for Human Dignity” en *The Canadian Messenger of the Sacred Heart* 63, 1953, pp. 413-417.

resado e irrescrito de conocer”.¹² Así, cuando la estructura cognoscitiva se realiza de modo parcial o incompleto, el sujeto será incapaz de soportar la verdad, y con ello se corre el riesgo de enclaustrar cualquier expresión en ideologías circulares, perspectivas tiranas, políticas sectarias, etc.

Para Lonergan, el libre despliegue de la estructura cognoscitiva, además de estar determinado por el deseo de conocer, también se encuentra condicionado por el llamado así “polimorfismo de la conciencia”. Éste atiende a distintas configuraciones de la experiencia que están presentes ordinariamente y de diversos modos en el flujo del conocimiento, cualificando de modo relevante, sus concreciones, formulaciones, afirmaciones y expresiones. Sin embargo, “estas configuraciones se alternan; se combinan o se mezclan; pueden interferirse, entrar en conflicto, desviarse de su cauce, desintegrarse (...) (Su producto) puede ser incoherente con respecto a las actividades de la aprehensión inteligente o la afirmación razonable”.¹³

Este polimorfismo se encuentra casi naturalmente presente en cualquier referencia cognoscitiva, e incluso puede orientar sus motivos y alcances. Sin embargo, también es la causa fundamental de la distorsión del conocimiento trayendo graves consecuencias entre el entendimiento de los hombres, haciéndolos incapaces de atender a la verdad y a lo común de sus expresiones para volcarse en las divergencias y con ello se promueven los ciclos de decadencia y de confrontación destructiva.¹⁴ De hecho, podemos afirmar que en el *sin-horizonte* de la *posverdad*, las expresiones textuales casi siempre son derivadas de una faceta de la polimórfica configuración de la experiencia. En este sentido, la *posverdad* estaría determinada por las experiencias del mundo que son expresadas en sus impresiones inmediatas relativas a alguna de sus configuraciones. Éstas son detonadas en su particularidad para ser replicadas y olvidadas pronto en consecuencia. Podemos afirmar, incluso, que este olvido histórico se debe a la falta de condensación en los siguientes niveles del conocimiento por los que se entendería y se realizarían juicios verdaderos imposibles de contradecir.

IV. LA NOCIÓN LONERGANEANA DEL PUNTO DE VISTA UNIVERSAL COMO CRITERIO DE ACUERDO ENTRE DIFERENTES PUNTOS DE VISTA O EXPRESIONES

El método de conocimiento lonerganeano referido a la subjetividad que conoce el mundo objetual, no obstante su carácter trascendental, encuentra sustento e incidencia en la realización de la historia. Pues está representado por una estructura que, en palabras de Lonergan, “gira entre lo concreto y

12 Lonergan, B., *Insight*, p. 734.

13 Lonergan, B., *Insight*, p. 459.

14 El polimorfismo de la conciencia se identifica con las configuraciones de la experiencia que “...está organizada por varias configuraciones que se deben a un factor immanente llamado: conato, interés, atención, propósito. Existe la *configuración biológica* de la experiencia que conjunta relaciones inteligibles que vinculan entre sí secuencias de sensaciones, recuerdos, imágenes, conatos, emociones y movimientos corporales. Estas secuencias convergen en actividades terminales de intususcepción o reproducción y autoconservación. También está la *configuración estética* según la cuál hay una admiración muy profunda, un gozo espontáneo de la vida consciente que se suma a la creación intelectual libre por la que el sujeto se expresa. En la *configuración intelectual* la liberación estética hace dócil al espíritu de indagación que se perfecciona según las aptitudes innatas, en el entrenamiento, la edad y el desarrollo, las circunstancias externas, la casualidad que nos depara problemas para llegar cada vez más con precisión a una solución, pues los sentidos externos se agudizan para percibir el detalle significativo. Finalmente, en la *configuración dramática* el sujeto procura actuar en presencia de los demás para ser admirado por ellos y obtener así la objetividad que da la satisfacción por haber actuado bien y eficientemente según ese reconocimiento.” Cfr. Lonergan, B., *Insight*, pp. 232-241.

lo abstracto". Podemos incluso decir que reconcilia la oposición entre la visión trascendental representada por la racionalidad moderna *a priori-ahistórica* y la visión del giro lingüístico que absolutiza a la apertura epocal histórica con sus signos lingüísticos dependientes única y exclusivamente de su situación contextual relativa.

Lonergan apela entonces al soporte fundamental del método trascendental para la obtención de conocimientos objetivos y válidos; y en el tema hermenéutico deriva su postura epistemológica hacia la así llamada "noción del punto de vista universal" como base pertinente para el problema de la interpretación. Por "un punto de vista universal se quiere dar a entender una totalidad potencial de puntos de vista ordenados de manera genética y dialéctica".¹⁵ Los puntos de vista se refieren directamente a las significaciones concretas que hacen los individuos y que se encuentran cualificadas por el desarrollo de su estructura cognoscitiva en sus tres niveles del conocimiento y por la intromisión de los sesgos dada por los mecanismos del polimorfismo de la conciencia.

Ahora bien, esta totalidad implica "virtualmente todas las diversas series de alternativas posibles en las interpretaciones".¹⁶ No se refiere a la totalidad histórica ni a una estructura trascendental ahistórica, sino a todas las significaciones posibles que son materia de revisión según la aprehensión del método trascendental y su aplicación a las expresiones textuales provenientes de los distintos interlocutores posibles. En este sentido se refiere a la atención del significado del texto a través del intérprete que ha de autoapropiarse.¹⁷

Este punto de vista, al estar sustentado en el autoconocimiento, puede definir y dar explicación sobre las diversas series genéticas que dieron pie al conocimiento actual y a su expresión consecuente. Asimismo, este punto de vista universal se expande dialécticamente, lo que implica la contemplación de la posibilidad de intromisión de los sesgos del polimorfismo que han de ser revisados según el esquema del método trascendental a fin de promover la corrección de aquello que resultó erróneo por un conocimiento obstaculizado por dicho polimorfismo. En consecuencia, de todo esto se estimulará el desarrollo de la historia. Finalmente, su carácter universal se refiere a que el punto de vista universal "es potencialmente completo", es decir, incluye intérpretes entendidos como sujetos con unidades polimórficas y conciencias empíricas, inteligentes y racionales. De hecho, para dilucidar la totalidad posible de significados que influyeron en tal o cual expresión documentada, ha de atenderse a las cuatro dimensiones que fungen como la serie íntegra de combinaciones posibles:

1. De experiencias o carencia de experiencias. (2) de actos de intelección o carencia de intelección, (3) de juicios y de fallas al juzgar, y (4) de las variadas orientaciones de la consciencia polimórfica del ser humano. Ahora bien, en la medida en que aprehendemos la estructura de esta noción proteica del ser, poseemos la base y el fundamento de donde podemos proceder hasta el contenido y el contexto de todo significado. En la medida en que exploramos la experiencia humana, los

¹⁵ Lonergan, B., *Insight*, p. 655.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Para Lonergan, la aprehensión y aplicación del método trascendental en la interpretación implica a "las fuentes de interpretación inmanentes en el propio historiógrafo, en su habilidad para considerar las posibilidades proteicas de la noción del ser, que es el núcleo de toda significación, la cual varía de contenido según la experiencia, los actos de intelección, los juicios y la orientación habitual de cada individuo." *Ibid.*

actos de intelección humana, la reflexión y la consciencia polimórfica humana, acabamos por ser capaces, si contamos con los datos convenientes, de aproximarnos al contenido y al contexto del significado de cualquier expresión dada.¹⁸

V. CONCLUSIONES

Así pues, podemos concluir que la *posverdad* es un vástago del giro lingüístico que se ha desvinculado de toda referencia objetiva, subjetiva, trascendental e histórica. Su expresión diversificada conviene con el impacto viralizado de experiencias que no han sido condensadas en la labor crítica exigida por el sentido ilativo newmaniano o el desarrollo completo del método trascendental abordado en la epistemología lonerganeana. Para liberarse de la trama decadente de la *posverdad* digitalizada, hemos de recurrir a la recuperación de los criterios de objetividad, subjetividad trascendental, historia y proyección a partir de una epistemología integral. Para tal efecto, nos dispusimos a revisar críticamente a los dos criterios hermenéuticos clásicos que se encuentran en oposición histórica: por un lado, la versión moderna de la subjetividad trascendental *a priori* y *ahistórica* representada por el racionalismo y el cientificismo; y por el otro lado, la versión del giro lingüístico que suscribía la comprensión del mundo y su expresión diversificada a la sola apertura lingüística del mundo determinada por el saber previo condensado en una situación epocal.

Para establecer una crítica adecuada a estas visiones hermenéuticas, recurrimos a una spistemología capaz de integrar los horizontes aparentemente irreconciliables. Así pues, recurrimos a las filosofías del Cardenal John Henry Newman y de Bernard Lonergan, S. J. Ambos autores se encontraron con una necesidad de restauración de la historia a partir de la revisión empírica del conocimiento del sujeto concreto. De este modo lograron unir los intereses de las dos tradiciones hermenéuticas aparentemente irreconciliables. Así pues, ambos ubicaron al sujeto cognoscente trascendental como referente y punto de acuerdo entre los diversos interlocutores, pues todos ellos conocen la realidad y se pronuncian sobre ella. Este conocimiento sobre el propio conocimiento que ha de realizar el sujeto cognoscente, mientras se involucra necesariamente en la historia conociéndola y transformándola, es la base invariable de toda aprehensión y expresión que ha de compartirse.

Así pues, la diversidad de expresiones fijadas en una base común de la comprensión, ha de estudiarse en una ciencia hermenéutica enraizada en la revisión de la estructura dinámica cognoscitiva en pos de la obtención de la verdad como punto de llegada común. Para esta búsqueda recurrimos al sentido ilativo newmaniano que atiende a la integración habitual, depuradora y cada vez más precisa de la serie de conocimientos probables para fijarse en el asentimiento real. Y también recurrimos a Lonergan, quien a través del método trascendental nos ha convocado a la aventura de la autoapropiación, es decir, a adueñarnos de nuestro propio conocimiento a fin de encarar nuestras propias omisiones o sesgos. Y también para contribuir en la superación de las omisiones o sesgos de todos los puntos de vista posibles en la trama de la llamada *posverdad*.

¹⁸ Lonergan, B., *Insight*, p. 657.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Lonergan, B., *Método en Teología*, tr. Gerardo Temolina, Salamanca, Sígueme, 2006.
- ---, *Insight, un estudio sobre la comprensión humana*, tr. Francisco Quijano, México, Sígueme, 1999.
- ---, *Collected works of Bernard Lonergan*, vol. 2: *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.
- ---, *Collection, papers by Bernard Lonergan*, Traducido por: Armando Bravo, Editado por: Frederick Crowe and Robert Doran, Toronto, University of Toronto Press, 1993.
- ---, *A third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan*, S. J., Editado por: Frederick E. Crowe, New York, 1972.
- Lafont, C., *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*, Massachusetts, MIT Press, 2006.
- ---, *La razón como lenguaje*, Madrid, Antonio Machado, 1993.
- Teevan, D., *Lonergan, Hermeneutics & Theological Method*, Milwaukee, Marquette University Press, 2005.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura o una filosofía fenomenológica*, I, tr. Antonio Ziriñ Quijano, México, D. F: Instituto de Investigaciones Filosóficas, U.N.A.M., 1997.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Traducido por: Manuel García Morente, Madrid, Alfaguara, 2004.
- ---, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Traducido por: Antonio Rodríguez Huescar, Buenos Aires, Aguilar, 1988.
- Galán, F., *Una metafísica para tiempos posmetafísicos*, México, D.F., U.I.A., 2015.
- Lawrence, F., *Lonergan's Hermeneutics*, en "The Routledge Companion to Hermeneutics", Jeff Malpas y Hans-Helmuth Eds., New York: Routledge, 2015
- Newman, J-H., *An essay in aid of a Grammar of Assent*, London, 1909.
- ---, *Essays Critical and Historical*, London, Longmans, 1891, vol. 1.
- Habermas, J., *Pensamiento Postmetafísico*, México, Taurus, 1990.
- ---, *Verdad y Justificación*, Madrid, Trotta, 2010.
- Heidegger, M., *¿Qué es Metafísica?* Traducido por: Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- ---, *El Ser y el Tiempo*, Traducido por: José Gaos, México, D. F: Fondo de la Cultura Económica, 1971.
- Sharrock, R., "Newman's Poetry" en Ian Ker y Alan G. Hill eds., *Newman after a hundred years*, Clarendon Press, London, 1990.
- Lambert P., McShane, Phillip., *Bernard Lonergan. His life and Leading Ideas*, Toronto: Axial Publishing, 2010.
- Descartes, R., *Los Principios de la Filosofía*, tr. Guillermo Quintás, Madrid, Alianza, 1995.
- McEvenue, S.; Meyer, B., *Lonergan's Hermeneutics: Its Development and Application*. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1989.
- K. Carr, T-K., *Newman and Gadamer, Toward a Hermeneutics of Religious Knowledge*, Atlanta Georgia, Scholars Press, 1996.
- Norris, T-J., *Newman and his Theological Method*, Leiden, E. J. Brill, 1977.
- Humboldt, V., *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. España, Anthropos, 1990, p. 69
- Kasper, W., *The Method in Dogmatic*, Munich, Kösel, 1996.
- *Revistas y artículos online.*
- Lonergan, B., "Respect for Human Dignity" en *The Canadian Messenger of the Sacred Heart*, 63, 1953.

- Miller, E., "The Role of Moral Dispositions in the Cognitive Theories of Newman and Lonergan" en *Thought* 67, 1992.
- Galán, F., Heidegger, "Algunas reflexiones epistemológicas sobre el destino del ser" en *Revista de Filosofía, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana*. 40 (123), 2008, p. 165, 167.
- Galán, F., "Hacer Metafísica según el Insight", en *Gregorianum*, 85, 2004.
- Lawrence, F., "Self-knowledge in History in Gadamer and Lonergan". In *Language Truth and Meaning*, 17, 1972.
- ---, "Method and Theology as Hermeneutical". En *Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan*. 23, 1981.
- Fernández, G., "El dinamismo de los sentimientos y de los valores como constitutivo de la moralidad en Lonergan", en *Theologica Xaveriana*, 165, 2008.
- Gadamer, H-G., "La hermenéutica de la sospecha" en *Cuaderno Gris*. 2, 1997.
- Coelho, I., "La sabiduría-epistemología de Lonergan" en *Revista de Filosofía. Debate, hermenéutica, cultura*. 135, 2014.
- Alonso, J., "Sensus fidelium y conciencia. Un acercamiento desde el pensamiento de John H. Newman", en *Testimonio y Sacramentalidad, Salamanca: San Esteban*, 1:1, 2015.
- Stewart, L., "Pos-truth politics and the social sciences" en *Environmental Sociology*: <http://dx.doi.org/10.1080/23251042.2016.1273444>.
- Tillman, M-K., "John H. Newman: Man of Letters", en *Marquette Studies in Philosophy, Milwaukee: Marquette UP*, 86:1, 2015.
- Antón, M-E., "El trending topic frente a la 'agenda setting'" en *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, diciembre, Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 2016. p.p. 23-24.
- Gallagher, M-P., "Lonergan's Newman: Appropriated Affinities", en *Gregorianum*, 85: 4, 2004.
- Baur, M., "Kant, Lonergan, and Fichte on the Critique of Immediacy and the Epistemology of Constraint in human knowing", en *International philosophical quarterly*, 43, 2003, p. 169.
- Finamore, R., "La dinamicita del comprenderé e dell'interpretare" en *Gregorianum*, 85, 2004.

23. El culto a la Virgen de Guadalupe en Puebla: repercusiones sociales y culturales

José de Jesús Hernández Roldán
UPAEP

I. RESUMEN

Se expone el caso del culto a la Virgen de Guadalupe y sus comienzos en el cerro del Tepeyac, al norte de la ciudad de México, y cómo ese culto fue adquiriendo fuerza durante todo el siglo XVI y principios del XVII, llegando a convertirse en uno de los dos cultos principales de la capital novohispana junto con la Virgen de los Remedios. De manera paralela se estudia cómo se fundó la ciudad de Puebla y cómo desarrolló sus cultos y figuras religiosas locales, hasta que a mediados del siglo XVII varios personajes importantes de las esferas política y religiosa de la Nueva España llevaron a Puebla el culto a la Virgen de Guadalupe, en un proceso que reforzó considerablemente la importancia de esta figura religiosa en el Virreinato. Ambas ciudades, México y Puebla, estaban en un proceso de construcción de identidad alrededor de sus personajes y figuras distintivas. Se estudiará el papel que jugó la Virgen de Guadalupe en este proceso.

ABSTRACT

We describe the case of the cult of Our Lady of Guadalupe and its beginning in the Hill of Tepeyac, at the north of Mexico City, and how this cult gathered strength along the 16th century and early 17th century, becoming one of the two main devotions in the capital of New Spain, together with Our Lady of Los Remedios. At the same time we study the foundation of the city of Puebla and how its cults and religious figures emerged, until the middle of 17th century, when some important people from the political and religious groups in New Spain spreaded the cult of Our Lady of Guadalupe to Puebla, during a process in which this religious figure gained a lot of importance in the Viceroyalty of New Spain. Both cities, Mexico and Puebla, were involved into a process to create their identities around their characters, symbols and prominent figures. We are going to study the role of Our Lady of Guadalupe in this process.

En pleno siglo XXI nadie podría dudar del papel preponderante de la Virgen de Guadalupe en la vida religiosa de México. A pesar de los constantes roces entre la Iglesia Católica y el estado mexicano durante los siglos XIX y XX, a pesar del crecimiento de otras confesiones religiosas a partir de la tole-

rancia de cultos establecida en las Leyes de Reforma de Benito Juárez, la religión católica sigue siendo mayoritaria en México, y con ella, sus figuras religiosas siguen siendo las más importantes y representativas del país. Y la figura religiosa más importante del catolicismo mexicano es la advocación mariana conocida como Nuestra Señora de Guadalupe, cuyo templo, en la parte norte de la ciudad de México, recibe millones de peregrinos cada año, que acuden a visitar, agradecer, encomendarse y en definitiva, a venerar a la Guadalupana.

Pero no siempre fue así. La Virgen de Guadalupe tuvo como otras advocaciones, un momento de surgimiento y de expansión, y en algunos momentos fue una más entre otras advocaciones marianas que recibían culto en la ciudad de México del siglo XVI. A principios del siglo XVII su culto había ido creciendo hasta el punto en que junto con Nuestra Señora de los Remedios era una de las dos principales devociones marianas de la capital novohispana. Es a partir de mediados del siglo XVII que su culto crece, la historia de sus apariciones se imprime por primera vez y le siguen una multitud de escritos que poco a poco van configurando su papel de devoción “principal”. Durante la segunda mitad del siglo XVII este culto se expandirá hacia otras ciudades novohispanas, como Puebla –el caso que estudiamos aquí-, y finalmente en la primera mitad del siglo XVIII la Virgen de Guadalupe se convertirá en Patrona de la Nueva España, convirtiéndose así en la advocación mariana más importante del Virreinato y posteriormente de la nación independiente que fue México a partir de 1821. En este estudio resumiremos la etapa inicial de este culto, y nos detendremos a examinar con más detalle el momento en que esta devoción, hasta entonces característica de la ciudad de México, llega a la vecina Puebla de los Ángeles.

II. ORÍGENES Y CRECIMIENTO DEL CULTO GUADALUPANO

A finales del siglo XIX se cuestionó por primera vez de manera sistemática la historia de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, que afirmaban que había aparecido en 1531 en el Tepeyac y que el primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga, había hecho construir la primera ermita en dicho cerro comenzando así el culto guadalupano. Dado que se trataba de afirmaciones que involucraban a un personaje histórico como Zumárraga y una fecha específica, 1531, la crítica histórica terminó por centrar su atención en la historicidad del acontecimiento guadalupano. Es famosa en este sentido la *Carta* escrita por Joaquín García Icazbalceta y que hasta hoy es considerada una de las críticas más contundentes de la versión milagrosa sobre el origen de este culto.¹ En un principio esta cuestión de los orígenes provocó una auténtica disputa en la que numerosos apologistas de la versión milagrosa salieron a defenderla con la pluma desenvainada, viendo en dicho escrito una provocación, un ataque a la fe en la Patrona de México, coronada en 1895. Enfriados los ánimos a mitad del siglo XX, Francisco de la Maza y de la Cuadra examinó también los orígenes del culto proponiendo que todos los detalles de la iconografía y el mensaje guadalupano corresponden a la búsqueda de identidad de los criollos novohispanos del siglo XVII.²

1 García Icazbalceta, J., *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, México, Sin datos de editor, 1896.

2 De la Maza, F., *El guadalupanismo mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1953.

Más adelante Edmundo O'Gorman intervino proponiendo una elaborada hipótesis sobre los orígenes del culto guadalupano intentando conjugar la negación del evento sobrenatural, con los indicios históricos de que el culto guadalupano empezó en efecto en el siglo XVI y que desde muy pronto se le consideró milagrosamente aparecida.³

Tanto el afán de los apologistas por aumentar la cantidad de documentos del siglo XVI que hablen del acontecimiento guadalupano para acallar el argumento del “silencio” esgrimido por Icazbalceta, como el afán de los antiaparicionistas por encontrar el origen del culto guadalupano sin recurrir al elemento sobrenatural, han hecho surgir estudios muy profundos sobre las características del culto guadalupano temprano, dándonos así herramientas para aproximarnos a sus orígenes y primeros momentos, si bien faltan todavía elementos que permitan reconstruir en su totalidad -y con base únicamente en documentos históricos- el momento exacto en que surgió el culto guadalupano.

Y una interrogante clave es: ¿En efecto participó Zumárraga en el comienzo de este culto? La falta de documentos de Zumárraga al respecto fueron la punta de lanza de la *Carta* de Icazbalceta, y constituyó el mayor escollo para los defensores, que incapaces de presentar la documentación del obispo que –según la tradición- presenció personalmente la imprimación de la Virgen de Guadalupe en el ayate de Juan Diego, tuvieron que elaborar una serie de hipótesis para explicar dicho silencio y la falta de documentos.⁴

Para los que no aceptan la versión milagrosa, el desafío consiste en elaborar una teoría consistente con la documentación histórica que ha ido apareciendo poco a poco y que demuestra la intensidad del culto guadalupano en el siglo XVI. Ello ha llevado a la búsqueda y estudio de cuándo empieza a hablarse de un culto religioso en el Tepeyac. Y la mención más antigua conocida hasta ahora es la que proporciona Francisco Cervantes de Salazar en su obra *México en 1554 o Diálogos latinos*.⁵ Se trata de un párrafo en su diálogo tercero y es apenas una mención a una iglesia en “Tepeaquilla”, junto con otras iglesias. En el llamado *Mapa de Uppsala* -un plano de la ciudad de México hecho hacia mediados del siglo XVI-, aparece dibujada una ermita en el Tepeyac.⁶

En el caso de ambos documentos, solamente permiten saber que había un centro de culto en el Tepeyac, pero sus características exactas son poco claras. En concreto Magnus Lundberg señala que no sabemos si era un culto mariano, y menos aún específicamente guadalupano.⁷

3 O'Gorman, E., *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

4 Véase un ejemplo de esta defensa en Cuevas, M., *Álbum Histórico Guadalupano del IV Centenario*, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1930.

5 Cervantes de Salazar, F., *México en 1554 y Título imperial*. Edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman, Editorial Porrúa, S.A., México, 1978.

6 Watson Marrón, G., “Ermita del Tepeyac”, en *Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina*, Pontificio Consejo de la Cultura y Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México. Su consulta en línea en <http://www.dhial.org>, 2014.

7 Lundberg, M., *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar, OP. Arzobispo de México, 1554-1572*, Zamora, El Colegio de Michoacán, p. 240, 2009.

Poco a poco irán apareciendo más noticias sobre el culto del Tepeyac, y antes de 1560 documentos como la Información del arzobispo Montúfar sobre un sermón de fray Francisco de Bustamante⁸, o el proceso inquisitorial contra Simón de Falcón⁹ hablan de “Guadalupe” como la advocación venerada en el Tepeyac. En lo que restó del siglo XVI el culto cobró fuerza, lo cual se evidencia en el asunto de las limosnas recogidas en el santuario, objeto de más de una disputa.¹⁰

En la década de 1620 el arzobispo de México Juan Pérez de la Serna hizo edificar en el Tepeyac un santuario de piedra, para sustituir a lo que hasta entonces había sido una ermita más bien pequeña, y durante la inundación que asoló a la ciudad de México entre 1629 y 1634, la imagen guadalupana fue llevada a la Catedral de México¹¹, siendo devuelta más tarde al Tepeyac. En este momento la Virgen de Guadalupe era ya tan importante como la Virgen de los Remedios, cuya historia milagrosa dio a la imprenta el mercedario Fray Luis de Cisneros en 1621.¹²

Con el auge de la época barroca, el inicio de la decadencia política de España en Europa, la crisis económica del siglo XVII y la estructuración de discursos patrióticos en la Nueva España, la Virgen de Guadalupe ocupará un lugar esencial. En 1648 el presbítero Miguel Sánchez escribe su *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*¹³ que contenía no solo la historia de las apariciones guadalupanas, sino también una exaltación de México como “patria” elegida por María, y como una nueva “Patmos” en la que se aparecía la mujer del capítulo 12 de Apocalipsis¹⁴ con lo que México (y en este momento “México” se refiere a la ciudad de México, no a toda la Nueva España) venía a ser un territorio elegido por Dios en el que no cupieran idolatrías gentílicas, herejías judaizantes, moriscas o protestantes. El libro de Miguel Sánchez es uno de los escritos guadalupanos más barrocos, igualado quizás por la *Primavera Indiana* de Carlos de Sigüenza y Góngora o *La octava maravilla* de Francisco de Castro, quienes en verso expresan este ideal criollo y americano de ser nación escogida por Dios.¹⁵

8 Véase el texto de la Información, publicado por Torre Villar, E. de la y Navarro de Anda, R., *Testimonios históricos guadalupanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

9 Romero Salinas, J., *Eclipse guadalupano: la verdad sobre el antiaparicionismo*, México, El Nacional, p. 156, 2002.

10 En 1562 el virrey Luis de Velasco hizo levantar una Información para recabar y estudiar quejas del cabildo metropolitano de México en contra del arzobispo Alonso de Montúfar, a quien acusaban de “usurpar” gran parte del dinero de las limosnas recogidas en el Tepeyac. Véase Miranda Godínez, F. (1979) “Fray Alonso de Montúfar y el culto guadalupano”, en *Tercer Encuentro Nacional Guadalupano*, México, Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., Editorial Jus, p. 68. Posteriormente encontraremos al jerónimo Fray Diego de Santa María reclamando que las limosnas recogidas en el Tepeyac deberían ser administradas por la orden jerónima, por considerar que el nombre “Guadalupe” pertenecía al monasterio de Guadalupe de Extremadura y que la devoción del Tepeyac era una suerte de copia o extensión de aquella. Véase el caso en Noguez, X., *Documentos guadalupanos, un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías del Tepeyac*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 97, 1993.

11 Un ejemplo de cronista que refiere este episodio es Franco y Ortega, A., *Segunda parte de la Historia de la provincia de Santiago del orden de predicadores*, México, Imprenta Nacional, p. 454, 1900.

12 Cisneros, L., *Historia del principio, origen, progresos y venidas a Mexico y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de Mexico dirigida al insigne cabildo de la nobilísima Ciudad de Mexico, Patrona de su Santa Hermita*, Edición, introducción y notas de Francisco Miranda, Zamora, El Colegio de Michoacán. (La publicación original es de 1621, México, Imprenta de Juan Blanco de Alcázar), 1999.

13 Sánchez, M., *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de Mexico. Celebrada en su Historia, con la Profecía del capitulo doze del Apocalipsis*, México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1648.

14 “Un gran signo apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza” “...se le dieron a la Mujer las dos alas del águila grande para volar al desierto, a su lugar, lejos del Dragón”, *Nueva Biblia de Jerusalén*. Revisada y aumentada, Descleé de Brouwer, Bilbao, Libro del Apocalipsis capítulo 12, versículos 1, y 14, 1998.

15 “La Maravilla, digo, continuada / que a México envidiar, no ya Castilla, / más la parte del orbe más pintada / puede; la que admirable maravilla / hoy, como cuando a flores ostentada, / en un diciembre que al abril humilla, / se vio florida Maravilla extraña / aun en su patria de la Nueva España”. Véase Pérez-Amador, A., *La octava maravilla y sin segundo milagro de México, perpetuado en las rosas de Guadalupe y escrito heroicamente en octavas por el P. Francisco de Castro, S.J.*, Nueva edición y comentario de Alberto Pérez-Amador Adam, México,

Es precisamente en el contexto de este fervor patriótico criollo, que adoptó como símbolo a la Guadalupana, que esta devoción llegará a la vecina Puebla de los Ángeles.

III. FUNDACIÓN DE PUEBLA Y DESARROLLO DE SUS SÍMBOLOS RELIGIOSOS

Mientras que México fue fundada sobre las ruinas de la antigua Tenochtitlán, conquistada por las tropas de Hernán Cortés y sus aliados indígenas, Puebla fue proyectada desde el principio como ciudad española, con el propósito específico de albergar a españoles.

Uno de los fundadores, Fray Toribio de Benavente, lo dice así:

Edificose este pueblo a instancias de los frailes menores, los cuales suplicaron a estos señores, que hiciesen un pueblo de españoles, y que fuese gente que se diesen a labrar los campos y a cultivar la tierra a el modo y manera de España.¹⁶

Era por lo tanto una ciudad cristiana desde sus orígenes, a diferencia de México, antes capital de los paganos y ahora ciudad cristiana. México se configuró como ciudad “Imperial” por haber sido capital del imperio mexica (usando la palabra “imperio” bajo los términos concebidos por los españoles), y “Fénix” pues habiendo sido destruida en 1521, renacía de sus cenizas. Puebla desarrolló a su vez su propia “historia” fundacional, y la llamamos así, y no “leyenda”, porque para sus moradores constituyó una versión paralela a la fundación de su ciudad contenida en los documentos oficiales que constituían a Puebla como ciudad. El conocido relato del sueño de Fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, en el que los propios ángeles bajaban del cielo para delinear la traza urbana de esta ciudad, y así Puebla, Ciudad de los Ángeles como se le llamó oficialmente, resultaba una ciudad “Angélica” en contraste con la “Imperial” México. El desarrollo de una identidad patriótica local, unida al crecimiento de Puebla, de su industria y comercio, se va a traducir en una rivalidad con la capital novohispana, lo que hará inevitable que sus símbolos, tanto políticos como religiosos, rivalicen también.¹⁷

En las últimas décadas del siglo XVI, mientras el culto guadalupano crecía en la ciudad de México, Puebla tomó por advocación mariana principal a la Inmaculada Concepción, bajo cuyo patrocinio se consagró la Catedral.¹⁸

Fondo de Cultura Económica, 2012.

16 Benavente, T., *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndices, nota e índice de Edmundo O’Gorman, México, Editorial Porrúa, 1984.

17 Es significativo el caso de la Virgen Conquistadora, que tanto Puebla como México reclamaron tener. Los poblanos afirmaron que una imagen mariana conservada en el convento de San Francisco era la que había utilizado Cortés como enseña y que había llevado al Templo Mayor de Tenochtitlán. Los capitalinos, por su parte, proclamaban que la Virgen de los Remedios, en Otoncalpulco, era la Conquistadora. Ante el caso del martirio de San Felipe de Jesús en Japón, nativo de la ciudad de México, Puebla intentó llevar a los altares a sus propios santos, como la *China Poblana* o Sor María de Jesús Tomelín, e incluso a peninsulares que habían radicado y dejado huella en Puebla, como Sebastián de Aparicio y Juan de Palafox y Mendoza. Al respecto puede consultarse Rubial García, A., *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

18 Loreto López, R., “La fiesta de la Concepción y las identidades colectivas, Puebla (1619-1636)”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, coordinación de Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, Universidad Iberoamericana, 1997.

Es importante hacer constar, por lo tanto, que cuando los criollos de la capital empezaron a escribir y a imprimir la historia guadalupana y a buscar su difusión, Puebla ya tenía sus propios símbolos, su advocación mariana “propia” y sus santos propios. La Virgen de Guadalupe les resultaba tan ajena como la Virgen de los Remedios, ambas las advocaciones principales de la ciudad de México.

IV. LA LLEGADA DEL CULTO GUADALUPANO A PUEBLA

Desde su fundación en 1531 hasta 1660, no se encuentra en la historia de Puebla una manifestación de devoción guadalupana, a excepción de una mera mención en el testamento de Sebastián Tomelín, habitante de Puebla, quien dejaba una limosna para el santuario del Tepeyac –entre otras que dejaba a otros templos-, sin mencionar el por qué de su devoción a la Guadalupeana y desde luego sin hacer alusión a su historia o carácter taumaturgo.¹⁹

Luego de que en la ciudad de México se publicó el libro guadalupano de Miguel Sánchez, empezaron a imprimirse otras obras que continuaban con la promoción de dicha devoción. Precisamente en medio de ese fervor aparece también el primer impreso guadalupano de Puebla, y no es precisamente cualquier escrito, sino una versión recortada del libro de Miguel Sánchez.²⁰ El autor es el jesuita Mateo de la Cruz (1614-1686), cuyos datos biográficos proporciona Francisco Zambrano en su Diccionario biográfico de jesuitas mexicanos.²¹ La obra reproduce la historia de las apariciones guadalupanas, incluyendo algunas reflexiones sobre el carácter criollo de la Virgen de Guadalupe, en oposición a la “gachupina” Virgen de los Remedios. Insistiremos en esto: se le consideró *criolla*, no “Virgen india” o “Virgen morena” o “Morenita”. Se le relacionaba así con este patriotismo en formación del México criollo, es decir, hijo de España pero distinto de ella. Eran élites criollas, no pueblo indígena ni mestizo, quienes tomaban como “suya” a esta Virgen del Tepeyac. Aunque desde el siglo XVI la Virgen de Guadalupe contaba con muchos devotos en el pueblo simple, no fueron ellos sino los clérigos, intelectuales, estudiados, conocedores de teología, latín y algunos de ellos náhuatl, quienes escribieron no solamente la historia de las apariciones²², sino también, el significado teológico de las mismas e indicaron el camino que Dios señalaba a México a través de este acontecimiento.

19 Habiendo sido copiado por Lorenzo Boturini, este testamento fue publicado íntegro por primera vez en Vera y Talonia, F.H., *Tesoro Guadalupeño, Noticia de los Libros, Documentos, Inscripciones, que tratan, mencionan o aluden a la Aparición y Devoción de Nuestra Señora de Guadalupe* (2 Tomos), Amecameca, Impresión del Colegio Católico, 1887.

20 Cruz, M. de la, *Relacion de la Milagrosa Aparicion de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe de Mexico, sacada de la Historia que compuso el Bachiller Miguel Sanchez*, Madrid, Sin nombre de impresor, 1662. Tenemos noticia de que en la Biblioteca Palafoxiana de Puebla se encuentra un ejemplar de la edición original de 1660.

21 Zambrano, F., *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México Tomo VI, Siglo XVII (1600-1699)*, México, Editorial Jus, p. 36-41, 1966. El autor proporciona 18 fuentes de donde toma datos biográficos muy breves de Mateo de la Cruz, destacando las obras del jesuita Francisco Javier Alegre, y la de Fortino Hipólito Vera.

22 Existe un debate histórico sobre si la historia de las apariciones fue escrita originalmente por el indígena Antonio Valeriano a mediados del siglo XVI, o si la escribieron por primera vez Miguel Sánchez y Luis Lasso de la Vega a mediados del XVII. Personalmente consideramos que fue Valeriano el primero en escribirla, si bien hay que insistir en que lo hizo después de haber sido educado con otros indígenas en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, es decir, con una formación intelectual cristiana y utilizando términos que denotan la influencia castellana en su escrito, tales como “obispo”, o el nombre cristiano del vidente, “Juan Diego”. Véase al respecto León-Portilla, M., *Tonantzin Guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

En el caso de Puebla, un peninsular y dos criollos serán los promotores del culto guadalupano que conquistará sus primeros espacios en la Angelópolis. El peninsular es el obispo Diego Osorio Escobar y Llamas, y los criollos el canónigo Juan García de Palacios y el ya mencionado jesuita Mateo de la Cruz.

En el año de 1660, al tiempo en que se publicaba en Puebla el libro guadalupano de Mateo de la Cruz, Juan García de Palacios²³, quien era canónigo de la Catedral poblana, dedicaba en la misma una capilla a Nuestra Señora de Guadalupe, como lo relatan varios cronistas de la Angelópolis: “La décima es de nuestra Señora de Guadalupe, que hizo el Ilustrísimo Señor don Juan García de Palacios, Canónigo que fue de esta Santa Iglesia y pasó por Obispo a Cuba, puerto de la Habana, dejando hecha dotación para su festividad”.²⁴

Esta capilla, que existe hasta la actualidad y sigue dedicada a la Guadalupana, fue el primer espacio de culto que tuvo la Virgen de Guadalupe en un recinto religioso de Puebla.

Por su parte el obispo Osorio fungió como autoridad eclesiástica en el levantamiento de Informaciones jurídicas sobre las apariciones guadalupanas, un proceso realizado en 1666 con el fin de solicitar a Roma misa y oficio propios de Nuestra Señora de Guadalupe, y por ello el texto de las Informaciones menciona su papel en el proceso de esta manera:

En la ciudad de México, a once días del mes de Diciembre, de mil y seiscientos, y sesenta y cinco años. Estando los Señores Dean, y Cabildo Sede Vacante juntos, y congregados en su Sala Capitular, según y como lo han de costumbre. El Señor Doctor D. Francisco de Siles, Canónigo Lectoral de esta Santa Iglesia, Catedrático de Sagrada Teología en la Real Universidad, propuso, como por el año pasado de seiscientos y sesenta y tres, con acuerdo de este Ilustre Cabildo, e interponiendo la autoridad del Excmo. Señor D. Diego de Escobar y Llamas Obispo de la Puebla, electo Arzobispo de México y Gobernador de su Arzobispado, movido de la devoción, que siempre ha atendido a la milagrosísima Imagen de nuestra Señora la Virgen de Guadalupe... había impetrado a Su Santidad, y a la Sagrada Congregación de los Cardenales... conceder el dicho día doce de Diciembre por Festivo, y de guarda.²⁵

Por lo tanto Osorio y García de Palacios tuvieron contacto con la Virgen de Guadalupe en México, devoción a la cual se sumaron, y una vez en Puebla y como autoridades eclesiásticas, llevaron esa devoción a la Angelópolis dándole espacio y representación en esta ciudad, ayudados en dicha tarea por Mateo de la Cruz, cuyo libro guadalupano proporcionaba un resumen de la historia de las apariciones que hacía dicha historia más asequible para el público común. Por consiguiente, la devoción guadalupana llega a Puebla de la mano de estos tres prelados que trajeron dicha devoción de la capital novohispana. No hubo un movimiento espontáneo en Puebla en favor de esta devoción, que

23 Nacido en México en año desconocido, García de Palacios fue miembro de la Real Audiencia, canónigo en la Catedral de México, y después en la de Puebla, donde fue consagrado como obispo de Cuba, falleciendo a finales del siglo XVII en fecha desconocida. Véase Hernández Roldán, J., *El culto guadalupano en Puebla de los Ángeles (1531-1738)*, Tesis inédita de Maestría en Historia, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016.

24 Alcalá y Mendiola, M., *Descripción en bosquejo de la imperial, cesarea, muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, Junta de mejoramiento moral, cívico y material del municipio de Puebla, 1992.

25 Vera, F.H., *Informaciones sobre la milagrosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe, recibidas en 1666 y 1723*, Amecameca, Imprenta Católica, 1889.

aun contando con un espacio en la Catedral Angelopolitana iba a tardar muchos años en recibir la aceptación general de la sociedad poblana.

V. CONCLUSIONES

La Virgen de Guadalupe es una advocación mariana originaria del entorno de la ciudad de México (en aquellos tiempos Tepeaquilla era un pueblo fuera de la ciudad misma), que se expandió y experimentó las primeras décadas de su desarrollo en dicho espacio, recibiendo peregrinaciones y homenajes en todo el siglo XVI y principios del XVII.

Mientras ocurría esto, Puebla se desarrolló de forma independiente, con sus símbolos propios y una religiosidad propia, poco proclive a aceptar a las devociones procedentes de la capital. Frente a Los Remedios y Guadalupe, advocaciones dominantes en México, Puebla se inclina por la Inmaculada Concepción.

En 1648 Miguel Sánchez publica el primer libro de historia guadalupana y comienza en México una explosión de fervor guadalupano que llevará a la publicación de otras obras y al intento de conseguir favores litúrgicos para dicha devoción. En medio de este fervor, el obispo de Puebla Diego Osorio Escobar, el canónigo Juan García de Palacios y el jesuita Mateo de la Cruz, llevan consigo esta devoción guadalupana a Puebla y buscan establecer espacios para esta imagen en dicha ciudad. A ellos tres se les debe el inicio del culto guadalupano en Puebla, en la década de 1660, con el primer impreso guadalupano poblano, la dedicación de una capilla a la Virgen de Guadalupe en la Catedral de Puebla, y la participación del obispo Osorio en las Informaciones guadalupanas de 1666. El culto queda establecido, y muy lentamente irá creciendo hasta culminar en 1738 con la proclamación de Nuestra Señora de Guadalupe como Patrona de la Angelópolis. Esto ya pertenece a otra época. Como capital, sede de los poderes civil y religioso más importantes del Virreinato, la ciudad de México consiguió transmitir, más que imponer, este su símbolo mariano más importante, a la segunda ciudad más importante de la Nueva España. México no llegó a volverse inmaculista, pero Puebla sí se volvió guadalupana.

24. Repensando modélicamente lo humano integral

José Joaquín Pérez Krumenacker
Universidad Técnica Federico Santa María, Valparaíso, Chile

RESUMEN

Se pretende presentar, una “visión modélica”, de la supuesta evolución del pensamiento de lo humano integral, desde el colectivismo, al individualismo, al “comunitarismo”, al personalismo, y finalmente al “pensamiento modélico integral” propuesto como alternativa a cada uno de ellos en particular y a todos en su conjunto.

Este trabajo se basa en un trabajo anterior sobre el Homo Socialis (en revisión luego de esta ponencia), un modelo en cuatro dimensiones (4D) y en siete colores (7C) de lo humano integral, y en las técnicas de pensamiento modélico, en los que este ingeniero de profesión y filósofo y sociólogo aficionado ha trabajado como investigador independiente durante más de 30 años.

1. UN PASEO POR EL MODELO 4D 7C QUE UTILIZO EN SU ESTADO ACTUAL

a. El Modelo Básico

Si aceptamos que lo humano integral tiene 4 dimensiones:

1. Cuerpo y corporalidad.
2. Mente y mentalidad.
3. Espíritu y espiritualidad.
4. Corazón y cordialidad.

Entonces, lo humano integral lo podemos representar con un modelo de 4 dimensiones y 7 colores (4D 7C), tal como se muestra en las Figuras MB 01, MB 02, MB 03 y MB 04.

Modelo 1D



Figura MB 01

Modelo 2D



Figura MB 02

Modelo 3D

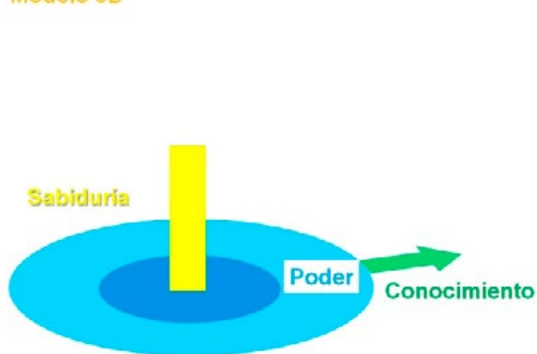


Figura MB 03

Modelo 4D



Figura MB 04

La “buena persona” (individuo subordinado a la persona), y la “mala persona” (persona subordinada al individuo), se pueden representar tal como se muestran en las Figuras MB 05 y MB 06.

Modelo 4D de la “buena persona”



Figura MB 05

Modelo 4D de la “mala persona”

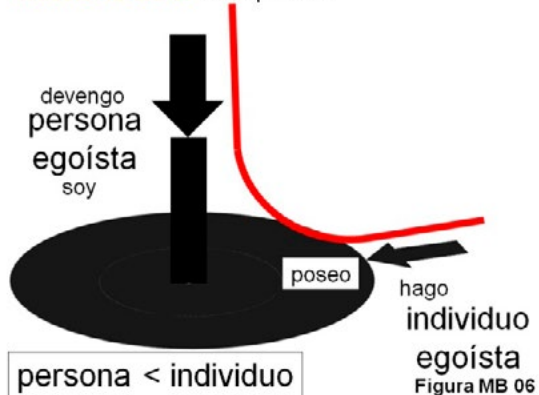


Figura MB 06

Una colección de las “palabras de colores” que he necesitado para pensar modélicamente lo humano, y he conseguido deducir con este modelo básico, se muestra en la planilla de Perspectivas y Miradores de lo Humano (y de lo Divino) de las Figuras PyM 01 y PyM 02.

Perspectivas		y	Miradores de lo Humano Integral										Divinidad	
Abajo, Afuera Abajo, Afuera Camino Sagrado camino profano												Arriba, Adentro Arriba, Adentro	Atributos	
1	Color	café	negro	Violeta	Indigo	Azul	Verde	Amarillo	Naranja	Rosado	Blanco	Rolito Corazón Reino	Inmensidad Omnipotencia Bondad Benignidad Misericordia Sabiduría Veracidad Justicia Belleza Simplicidad	
2	Dimensión Singular			Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo	Mente	Esprito	Corazón	Raíz				
3	Dimensión Plural			Estado	Estado	Estado	Gobierno	Pueblo	Raíz					
4	Dimensiones Básicas 1			Física	Física	Física	Intelectual	Esprito	Corazón	Raíz				
5	Dimensiones Básicas 2			Poser	Poser	Poser	Hacer	Ver	Devenir	Sentir				
6	Homo Social 1			Nascturus DT	Nascturus DT	Nascturus DT	Conscencia ID	Conscencia ID	Conscencia ID	Conscencia ID				
7	Homo Social 2			Economicus DT	Economicus DT	Economicus DT	Político ID	Político ID	Político ID	Político ID				
8	Sistema Social			Colectivo DT	Colectivo DT	Colectivo DT	Entorno Individual ID	Entorno Individual ID	Entorno Individual ID	Entorno Individual ID				
9	Talento			Extractivo	Extractivo	Extractivo	Productivo	Productivo	Productivo	Productivo		Crear Divinidad	Unidad Infinitud Inmensidad	
10	Potencial (Puede)			Vida	Vitalidad	Poder	Conocimiento	Sabiduría	Santidad				Immensurabilidad	
11	Voluntad (Quiere)			Deseo	Deseo	Deseo	Proyecto	Proyecto	Proyecto	Proyecto		Justo	Eternidad	
12	Valor			Fe	Fe	Fe	Experiencia	Experiencia	Experiencia	Experiencia		Misericordia	Gracia	
13	pecado			gala y avencia	gala y avencia	gala y avencia	perza y lagria	ira y soberbia	envidia	amor		Misericordia	Luz	
14	Gracia (Agradecemos)			Fe	Fe	Fe	Experiencia	Experiencia	Experiencia	Experiencia		Misericordia	Inefable	
15	Luz			Belleza	Belleza	Belleza	Verdad	Bien	Todo				Incomensurabilidad	
16	oscuridad			Fealdad	Fealdad	Fealdad	mentira	mal	nada				Indecible	
17	Conveniencia			Beneficio	Beneficio	Beneficio	Logro	Desprezo	odio				Inmemorable	
18	desgracia			Infelicidad	Infelicidad	Infelicidad	desesperación	desprezo	odio				Singularidad	
19	Crecimiento			Nascturus	Nascturus	Nascturus	Adulto	Ethos	Pathos			Misericordia Santo	Felicidad	
20	Maduración			Eros	Eros	Eros	Logos	Ethos	Pathos				Increado	
21	Maduración			Dependencia Total (DT)	Dependencia Decreciente (DD)	Independencia Creciente (IC)	Independencia Decreciente (ID)	Interdependencia (InterD)	Transendencia (T)				Uno	
22	Maduración			Tú DT	Tú DD	Yo IC	Yo ID	Yo ID	Nosotros T			Nosotros Siempre Soñador	Único	
23	Maduración			Mañana	Mañana	Ayer	Ayer	Hoy	Siempre					
24	Maduración			Conservador	Conservador	Liberal	Liberal	Liberal	Liberal					
25	Preguntas 1			¿Cuándo?	¿Cuándo?	¿Cuándo?	¿Cuándo?	¿Cuándo?	¿Cuándo?					
26	Preguntas 2			¿Dónde?	¿Dónde?	¿Dónde?	¿Dónde?	¿Dónde?	¿Dónde?					
27	Tiempo			Futuro	Futuro	Pasado	Pasado	Presente	Eternidad			Eternidad		
28	Estación			Primavera	Primavera	Primavera	Invierno	Otoño	Verano					
29	Rel Familiar			Madre	Madre	Hijo	Padre	Hermano	Hermano			Llama Espiritu Santo		
30	Iglesia			Catedral	Catedral	Parroquia	Parroquia	Parroquia	Parroquia					
31	Dios			Respeto	Respeto	Respeto	Respeto	Respeto	Respeto					
32	Comunicación y Paz			Respeto	Respeto	Respeto	Respeto	Respeto	Respeto					
33	Incomunicación			Incomunicación	Incomunicación	Incomunicación	Incomunicación	Incomunicación	Incomunicación					
34	Abuso			Paliza	Paliza	Paliza	Paliza	Paliza	Paliza			Milagro Contagiar		
35	Monólogo			Respeto	Respeto	Respeto	Respeto	Respeto	Respeto					
36	Diálogo			Protección	Protección	Protección	Protección	Protección	Protección			Providencia Revelación		
37	Servicio			Entrenamiento	Entrenamiento	Entrenamiento	Entrenamiento	Entrenamiento	Entrenamiento					
38	Educación			Entrega	Entrega	Entrega	Entrega	Entrega	Entrega					
39	Entrega			Entrega	Entrega	Entrega	Entrega	Entrega	Entrega					
40	Inmortalización			Inmortalización	Inmortalización	Inmortalización	Inmortalización	Inmortalización	Inmortalización					
41	Profesor			Entrenador	Entrenador	Entrenador	Instructor	Instructor	Instructor			Maestro		
42	Alumno			"Entrenante"	"Entrenante"	"Entrenante"	Pupilo	Pupilo	Pupilo			Santo		
43	Umbral			Vida	Vitalidad	Poder	Conocimiento	Sabiduría	Santidad					
44	Diferencia de Umbral			Imposición	Imposición	Imposición	Imposición	Imposición	Imposición					
45	Motivación			Competencia	Competencia	Competencia	Competencia	Competencia	Competencia					
46	Mostrar			Mostrar	Mostrar	Mostrar	Mostrar	Mostrar	Mostrar					
47	Percibir			Percibir	Percibir	Percibir	Percibir	Percibir	Percibir					
48	Deberes			Respeto	Respeto	Respeto	Respeto	Respeto	Respeto					
49	Derechos			Igualdad	Igualdad	Igualdad	Igualdad	Igualdad	Igualdad					
50	servidumbre			desigualdad	desigualdad	desigualdad	desigualdad	desigualdad	desigualdad			Misericordia		
51	calendario			hambre	hambre	hambre	hambre	hambre	hambre			Misericordia		
52	conflicto			guerra	guerra	guerra	guerra	guerra	guerra			Misericordia		
53	Sufrimiento			Angustia	Angustia	Angustia	Angustia	Angustia	Angustia			Misericordia		

Figura PyM 01

[illegible]

Figura PyM 02

b. Vida familiar: nacimientos, edades, roles, roles sociales y homo sociales

La sucesión de “nacimientos”, edades, roles y roles sociales de lo humano se representan en las Figuras VF 01, VF 02, VF 03 y VF 04, por medio de una sucesión de úteros u olas (uterolas), que comienzan junto con nuestra vida terrenal (nasciturus) y terminan en la vida eterna (santo.)

vida familiar (nacimientos)



Figura VF 01

vida familiar (edades)



Figura VF 02

vida familiar (roles)



Figura VF 03

vida familiar (roles sociales)



Figura VF 04

En la Figura VF 05 se muestra una aplicación de este mismo modelo al homo socialis, y en la figura VF 06 se muestra una nomenclatura para las figuras anteriores, conteniendo abreviaturas de niveles de dependencia (D), independencia (I), interdependencia (Inter D) y trascendencia (T).

homo socialis

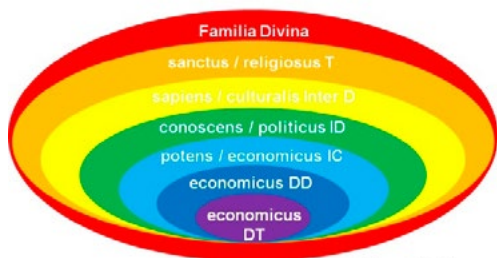


Figura VF 05

ABREVIATURAS

DT = Dependiente Total
DD = Dependiente Decreciente
IC = Independiente Creciente
ID = Independiente Decreciente
Inter D = Interdependiente
T = Trascendente

Figura VF 06

c. Comunicación y situaciones de comunicación

Un modelo sencillo de la Comunicación Humana se muestra en la Figura CH 01, mientras que una representación gráfica de las 8 Situaciones de Comunicación identificadas por medio de juego de grafos (incomunicación, abuso, monólogo, diálogo, servicio, educación, entrega y devenir) se muestra en la Figura CH 02.

comunicación

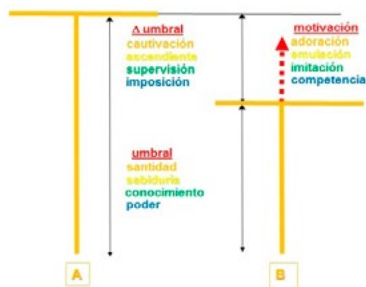


Figura CH 01

situaciones de comunicación

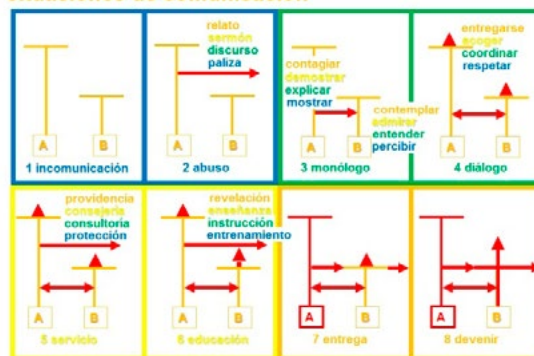


Figura CH 02

d. Modelos cardiovasculares

Hace ya mucho, al sentir “el fuerte latido de mi vida diaria” cuando estaba sufriendo, y tratando de entender esa especie de ciclicidad, secuencialidad y simultaneidad de mi sufrimiento, se me ocurrió el modelo de las Figuras MC 01 y MC 02, que fue probablemente mi primer modelo dinámico, para representar mi interpretación del paso “del sufrimiento a la paz” al que me invitaba Ignacio Larrañaga en su libro.

Paz

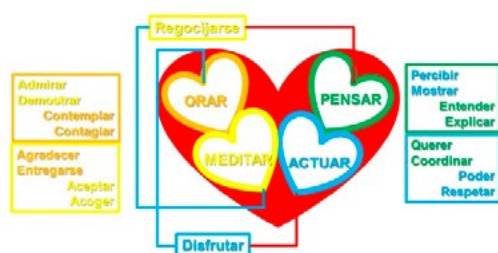


Figura MC 01

Sufrimiento



Figura MC 02

e. Persona e individuo: ¿dualidad, alteridad o unidad?

La posible dualidad de lo humano: persona e individuo, y comunidad y colectivo, se representa con el antiguo Yin Yang coloreado de las Figuras yY 01 e yY 02.



Figura yY 01



Figura yY 02

La posible alteridad de lo humano se representa en las Figuras SQ 01 (evolución) y SQ 02 (involución), con el contrapunto entre un personaje mitológico mortal que sufre un castigo individual por toda la eternidad, por no querer morir (Sísifo), y uno inmortal que renuncia a su persona inmortal solo para dejar de sufrir el dolor de sus heridas (Quirón).



Figura SQ 01

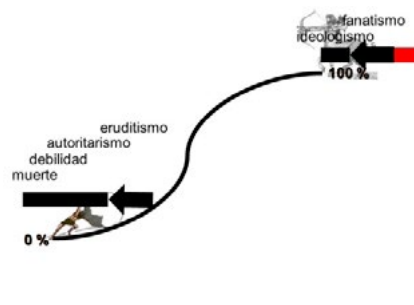


Figura SQ 02

La posible unidad de lo humano se representa en las Figuras QS 01 y QS 02, por medio de la simbiosis entre nuestro Quijote que "quijotiza" a nuestro Sancho, y nuestro Sancho que "sanchifica" a nuestro Quijote.

Quijotización positiva de Sancho por Quijote y
Sanchificación positiva de Quijote por Sancho
Subordinado

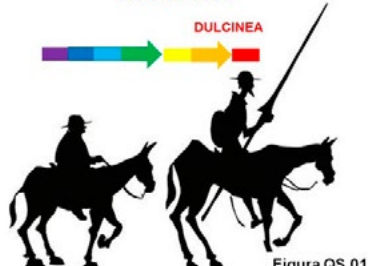


Figura QS 01

sanchificación negativa de quijote por sancho
insubordinado y quijotización negativa de sancho

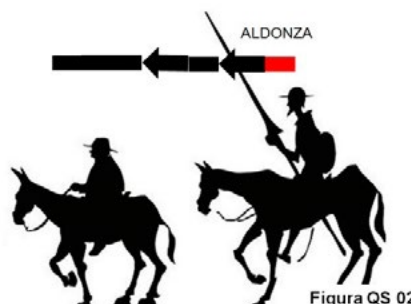


Figura QS 02

Tratando de entender y explicarme esa bipolaridad, de la que tengo un claro registro en mi propia vida, y por lo tanto creo percibir y reconocer en las personas y las organizaciones con las que he tenido oportunidad de relacionarme, es que llegué por estos diferentes caminos a reconocer esas "dos mitades mías", complementarias e interdependientes, y, por lo tanto, "casadas para toda la vida".

Mi mitad “más fría” (a la que llamo individuo o substancia racional), tangible y casi enteramente visible, es mi cuerpo (mi poseer) animado por mi mente (mi hacer).

Mi mitad más cálida (a la que llamo persona o subsistente relacional), intangible e invisible, es mi espíritu (mi ser) animado por mi corazón (mi devenir). Al menos así lo creo.

- Mi persona sabe de la existencia de mi individuo y sabe que lo necesita para hacerse tangible.
- Mi individuo no percibe ni conoce, ni tampoco puede percibir ni conocer, nada de mi persona, y, aunque ocasionalmente adivina su presencia e intuye su existencia, no quiere necesitarla.
- Mi individuo no es malo, sino tan solo egoísta, y por lo tanto cuando actúa por sí solo, insubordinado de mi persona, lo hace buscando su propio bien.
- Mi persona no es buena, sino tan solo altruista y por lo tanto cuando actúa, a través de mi individuo subordinado, lo hace buscando el bien de todos.

Esa “leve tendencia al bien” de mi persona, y esa “leve tendencia al mal” de mi individuo, sumadas a su interdependencia simbiótica (Según Salvador de Madariaga, en todo momento mi Quijote “quijotiza” a mi Sancho y mi Sancho “sanchifica” a mi Quijote), hacen que el equilibrio entre ambos sea muy sutil y complejo.

- Evoluciono, y por lo tanto me humanizo, si mi individuo se subordina a mi persona y se deja conducir y jalar suavemente por ella hacia el bien de todos.
- Involuciono, y por lo tanto me deshumanizo, si mi persona se subordina a mi individuo y se deja conducir y tironear por él, hacia su propio bien.
- Mientras los individuos se agrupan y “despersonalizan” en colectivos, las personas se agrupan y “des individualizan” en comunidades.

Tal como el Homo Socialis, evoluciona desde un primitivo Homo Potens/Economicus, a un Homo Conoscens/Politicus, a un Homo Sapiens/Culturalis, hasta un Homo Sanctus/Religiosus, todo lo humano, incluyendo el pensamiento, evoluciona desde lo técnico, a lo científico, a lo filosófico y finalmente a lo religioso, o involuciona en sentido contrario.

El ser humano (substancia racional y subsistente relacional), parece evolucionar desde un primitivo homo potens (líder), a un homo conoscens (especialista), a un homo sapiens (sabio) y finalmente a un homo sanctus (santo), y, todo lo humano, incluyendo el pensamiento, parece evolucionar desde el poder, al conocimiento, a la sabiduría y finalmente a la santidad, o involucionar en sentido contrario (fanático, ideólogo, erudito, y finalmente autoritario.)

Para dejar de ser otra ideología más, y llegar a ser una verdadera alternativa a esta verdadera lucha fratricida entre el colectivismo, el individualismo, el “comunitarismo” y el personalismo, el pensamien-

to humano debe primero reconocerlos para luego poder unificarlos e integrarlos en una nueva forma de pensamiento como el propuesto, al que llamo pensamiento modélico para distinguirlo de estas combinaciones aleatorias de pensamiento técnico, científico, filosófico y religioso desintegrados, que nos dispersan en vez de concentrarnos.

2. ¿QUÉ ENTIENDO POR PENSAMIENTO MODÉLICO?

Después de tantos siglos de hablar y escuchar cada vez menos, y de escribir y leer cada vez más, todavía:

1. No parecemos estar de acuerdo en cómo construir un mundo más humano para todos.
2. Aborrecemos la oración, despreciamos la meditación y actuamos antes de pensar.
3. Actuamos persiguiendo nuestro propio bien, sin preocuparnos por el bien de todos.

El pensamiento modélico, basado en un simple modelo 4D de nuestra humanidad, pretende ayudarnos a “meditar, demostrar, pensar y explicar” aspectos aparentemente no relacionados de esta realidad y proponer ideas y ejemplos para humanizarla, compartiendo una visión de nuestra humanidad integral y esbozando una manera nueva y más humana de percibir, pensar y meditar.

El pensamiento modélico puede entenderse como diseñar, adaptar, copiar o simplemente elegir un modelo integral y coherente de nuestra humanidad y, después de contrastarlo con nuestra propia experiencia colectiva, individual, comunitaria y personal “atreverse a dejarla pensar y meditar por sí mismo, siguiendo sus propias reglas internas”.

Para tratar de pensar, entender y explicar lo humano y lo divino, sin pretender entenderlo ni explicarlo todo, el modelo de pensamiento 4D 7C que propongo utilizar, siendo multidimensional, reconoce cuatro “niveles de profundidad del pensamiento”:

1. “Desde el poder y el actuar”: pensamiento técnico, económico, colectivo, o pensamiento 1D, la más pobre manifestación del pensamiento humano considerando sólo lo colectivo. Sin embargo, si se cierra al individuo, se convierte inexorablemente en colectivismo.
2. “Desde el conocimiento y el pensar”: pensamiento científico, político, individual, o pensamiento 2D, considera lo individual como más importante que lo colectivo. Sin embargo, si se cierra a lo comunitario, deriva inexorablemente en individualismo y colectivismo.
3. El pensamiento “desde la sabiduría y el meditar”: pensamiento filosófico, cultural, comunitario o pensamiento 3D, considera lo comunitario como más importante que lo individual y lo colectivo. Sin embargo, si se cierra a lo personal, deriva inexorablemente en “comunitarismo”, individualismo y colectivismo.
4. El pensamiento “desde la santidad y el orar”: pensamiento creativo, religioso, personal o pensamiento 4D, la manifestación más rica del pensamiento humano considera lo personal como más

importante que lo comunitario, lo individual y lo colectivo. Sin embargo, si se cierra a lo Divino, deriva inexorablemente en personalismo, “comunitarismo”, individualismo y colectivismo.

En un mundo como el nuestro, con:

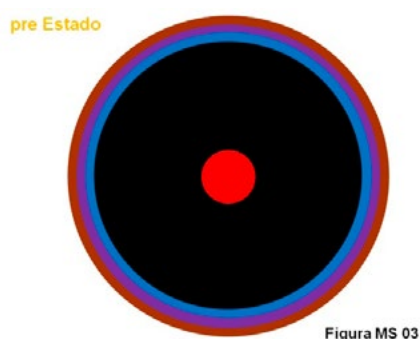
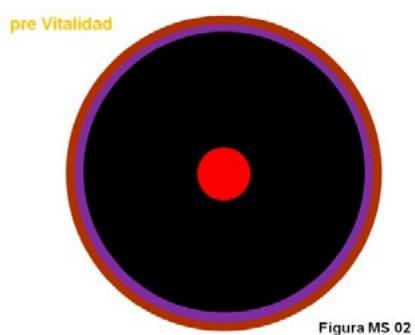
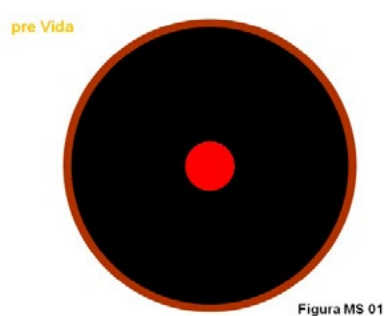
1. Muchos individuos dependientes de colectivos privados de todo tipo.
2. Menos individuos independientes o conduciendo colectivos privados de todo tipo.
3. Pocas personas interdependientes en comunidades públicas de todo tipo.
4. Escasas personas transcendentales o conduciendo comunidades públicas de todo tipo.

Es difícil percibir y entender, más aún explicar, esta realidad multidimensional en continuo cambio, sin un modelo de pensamiento de respaldo.

3. UNA APLICACIÓN DEL PENSAMIENTO MODÉLICO: DEL MILAGRO DE LA VIDA AL REINO

El pensamiento modélico “propone entender”:

1. El ente económico, corporal y privado, al que llamo estado, como el conjunto de todos los colectivos (dependientes y privados, formados por individuos dependientes y privados) que lo componen, y de los individuos anónimos y dependientes que se refugian en ellos. La función del estado es respetarse, hacer respetar, respetar y empujar al gobierno hacia el bien de todos. Las Figuras siguientes muestran modelos simplificados de la pre tierra (MS 00), pre vida (MS 01), pre vitalidad (MS 02), pre estado (MS 03) y estado (MS 04).



Estado

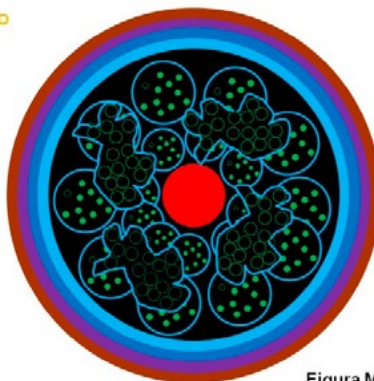


Figura MS 04

2. El ente político, mental y público, al que llamo gobierno, como el conjunto de todos los individuos públicos, independientes del estado, libres o que lo “co-conducen” (al conducir uno o más de sus colectivos privados). La función del gobierno es coordinarse, coordinar y conducir al estado hacia el bien de todos. La Figura MS 05 muestra un modelo sencillo del gobierno.

Gobierno

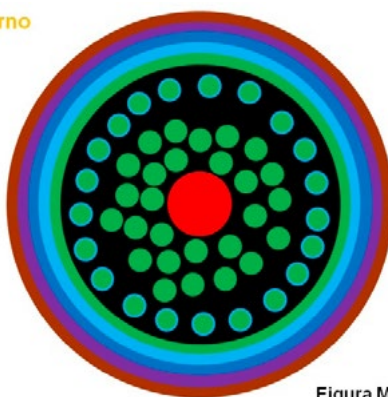


Figura MS 05

3. El ente cultural, espiritual y público, al que llamo pueblo, como el conjunto de todas las comunidades (interdependientes y públicas, formadas por personas interdependientes y públicas) que lo componen, y de las personas interdependientes que las habitan. La función del pueblo es acogerse, acoger, y aspirar suavemente al gobierno hacia el bien de todos. La Figura MS 06 muestra un modelo sencillo del pueblo.

Pueblo

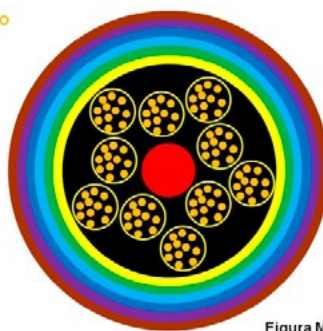
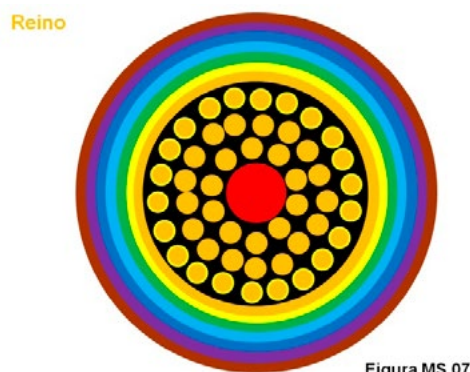


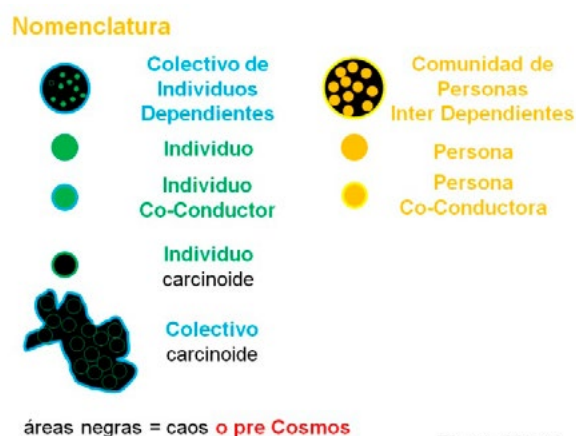
Figura MS 06

4. El ente religioso, cordial y privado, al que llamo reino, como el conjunto de todas las personas privadas, que han trascendido al pueblo, fraternales o que lo “co-conducen”, al conducir una o más

de sus comunidades públicas. La función del reino es entregarse y conducir el pueblo hacia el bien de todos. La Figura MS 07 muestra un modelo sencillo del reino.



La Figura MS 08 muestra una nomenclatura de las figuras anteriores.



4. DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO AL PENSAMIENTO MODÉLICO PROPUESTO

Una posible representación del pensamiento antiguo, siempre vigente y útil para pensar los fenómenos naturales en general se muestra en la Figura P 00.



Por su parte, la representación del pensamiento modélico 4D7C, propuesto como útil para pensar el fenómeno humano integral, se muestra en las Figuras P 01, P 02, P 03 y P 04.

Pensamiento modélico - Atributos



Pensamiento modélico - Dimensiones



Pensamiento modélico - Tipología



Pensamiento modélico - Pensamiento



Se puede decir que, desde la antigüedad remota, el pensamiento humano, ha perfeccionado en forma continua el mismo modelo de la Figura P00, para pensar los fenómenos naturales, y ha seleccionado, combinado y luego especializado aspectos parciales del modelo de pensamiento integral de las Figuras P 01, P 02, P 03 y P 04, para pensar los fenómenos humanos.

A pesar de la evidente y nefasta subordinación de la ciencia a la tecnología, y de su creciente insubordinación de la filosofía y la religión, el perfeccionamiento y la rigurosidad del método de pensamiento científico de la naturaleza ha fortalecido a las ciencias físicas.

Por otra parte, sumado a la también evidente y nefasta subordinación de lo político, lo cultural e incluso lo religioso a lo económico; la desintegración, parcialidad, diversidad, dispersión y complejidad creciente del pensamiento de las ciencias sociales, que se debate entre la rigurosidad y los excesos del pensamiento técnico (económico), científico (político), filosófico (cultural) y creativo (religioso), solo ha conseguido desintegrarlo, parcializarlo, diversificarlo, dispersarlo y complicarlo.

Para colmo, y aunque la tecnología ya permite revertir este fenómeno, el pensamiento de las ciencias sociales sigue cada vez menos relacionada con la personal palabra hablada, o sea, en círculos virtuosos personales del tipo: hablar-escuchar-pensar/entender-meditar/aceptar-contemplar/entregarse-hablar-escuchar-pensar/entender-meditar/aceptar-contemplar/entregarse-hablar, etc.; y está cada vez más asociada a la individual letra escrita, o sea, en círculos viciosos individuales del tipo: escuchar a medias o solo leer y releer-entender o interpretar-registrar-pensar-meditar-escribir-editar-comunicar o publicar informarse o descubrir-leer y releer-entender o interpretar-pensar-meditar-criticar,

comentar o proponer-escribir-editar-comunicar o publicar ignorar o (rara vez) leer-releer-entender o interpretar-pensar- meditar-criticar, comentar o proponer-escribir-editar-comunicar, o publicar, etc.

5. CONTRASTANDO EL MODELO 4D7C CON LA TEORÍA DEL CONTRASTE DE GUARDINI

Respondiendo a la solicitud de los organizadores del congreso, al momento de la aceptación de mi propuesta, de contrastar “estas intuiciones mías” con la teoría del contraste de Guardini”, decidí aceptar el desafío y la oportunidad, de tratar de hacerlo sin caer en profundidades.

La Figura TG ALQ muestra los contrastes definidos por Romano Guardini, según tabulados por Don Alfonso López Quintás , en su estudio introductorio, y la Figura TG R, muestra los propuestos y tabulados por este modelista (Relmuche), tratando de contrastar según requerido, mi trabajo de tantos años, con “mi primer entendimiento e interpretación” de la teoría de los contrastes de Guardini, que hace tan solo un par de meses atrás desconocía por completo, y hoy, gracias a Don Alfonso, ya me resultan casi familiares, aunque debo reconocer que todavía no logro entenderlos cabalmente.

I. ASPECTO ENTITATIVO			
I. Contrastes categoriales			
a) Contrastes intraempíricos:			
Dinamismo	Acto («Situatio»)	Estructura («Situs»)	Estatismo rígido
Desorden. Caos	Plenitud de contenido (Dionisismo)	Forma (Apolinismo)	Formalismo
Elementarismo	Parte (Individuo)	Todo (Universal)	Totalitarismo (Colectivismo)
b) Contrastes transempíricos:			
Desorientación (Vaguedad)	Producción (C reacción)	Disposición (Configuración)	Administración rígida (Esquematismo)
Improvisación (Arbitrariedad)	Originariedad (Riesgo)	Regla. Seguridad (Previsión)	Coacción
Reclusión en sí mismo	Inmanencia (Intimidad -«Innen»-)	Trascendencia (Altura -«Obem»-)	Pérdida de sí mismo
2. Contrastes trascendentales			
Monismo (Masificación)	Semejanza (Parentesco)	Distinción (Diferencia)	Pluralismo (Alejamiento . Criticismo)
Uniformidad (Monotonía)	Unidad (Correlación orgánica)	Multiplicidad (Pluralidad)	Atomismo (Anarquía)
II. ASPECTO GNOSEOLÓGICO			
Irracionalismo (Intuicionismo)	Extrarracional (Intuición)	Racional (Concepto)	Racionalismo (Formalismo)
Intuición suprrracional de la forma («Gestalt») viviente-concreta			

Figura TG ALQ

I ASPECTO ENTITATIVO					
I. Contrastes categoriales					
a Contrastes intraempíricos:					
Estatismo Involución Involución	Estructura	Acto	Estructura	Acto	Dinamismo Evolución Evolución
	Cuerpo	Mente	Espíritu	Corazón	
	Poseer	Hacer	Ser	Devenir	
	Estructuralismo	Activismo	Estructuralismo	Activismo	
Desorden. Caos Desorden. Caos Privatismo Feminismo	Forma	Contenido	Forma	Contenido	Orden, Cosmos Orden, Cosmos Privatismo Feminismo
	Cuerpo	Mente	Espíritu	Corazón	
	Corporalidad	Mentalidad	Espiritualidad	Cordialidad	
	Privado	Público	Público	Privado	
Involución Involución Involución Totalitarismo	Femenino	Masculino	Masculino	Femenino	Evolución Evolución Evolución Elementarismo
	Apolinismo	Dionisismo	Espiritualismo	Misticismo	
	Todo	Parte	Todo	Parte	
	Colectivo	Individuo	Comunidad	Persona	
	Estado	Gobierno	Pueblo	Reino	
	Global	Individuo	Universal	Persona	
	Colectivismo	Individualismo	Comunitarismo	Personalismo	
b Contrastes transempíricos:					
Administración Esquematismo	Extracción	Producción	Especulación	Creación	Orientación Precisión
Coacción	Regla. Seguridad	Origenariedad	Regla. Seguridad	Origenariedad	Improvisación Arbitrariedad
	Previsión	Riesgo	Precisión	Riesgo	
Involución	Disfrute, Acción	Pensamiento	Regula. Meditación	Oración	Evolución
Reclusión en sí Involución	Dependencia	Independencia	Interdependencia	Trascendencia	Entrega de sí Evolución
	Anchura	Dirección	Alura	Sentido	
2. Contrastes trascendentales					
Monismo Masificación	Semejanza	Distinción	Semejanza	Distinción	Pluralismo Alejamiento. Crucismo
	Parentesco	Diferencia	Parentesco	Diferencia	
	Igualdad	Libertad	Unidad	Fraternidad	
	Tú	Yo	Todos Nosotros	Nosotros	
Uniformismo Monotonía Totalitarismo	Unidad	Multiplicidad	Unidad	Multiplicidad	Atomismo Anarquía Elementarismo
	Colectiva	Individual	Comunitaria	Personal	
	Colectivismo	Individualismo	Comunitarismo	Personalismo	
	Conservadurismo	Liberalismo	Idealismo	Intuicionismo	
II ASPECTO GNOSEOLÓGICO					
Irracionalismo Formalismo Involución Involución Involución Involución	Substancia	Racional	Subsistente	Relacional	Relacionalismo Intuicionismo Evolución Evolución Evolución Evolución
	Aplicación	Concepto	Idea	Intuición	
	Objetivo	Proyecto	Idea	Intuición	
	Poder	Conocimiento	Sanctura	Santidad	
	Tecnología	Ciencia	Filosofía	Religión	
	Economía	Política	Cultura	Religión	
	Igualdad	Libertad	Unidad	Fraternidad	
	desigualdad	esclavitud	desunión	enemistad	
	guerra	revolución	crisis	caos	
	hambre	desempleo	incultura	inmoralidad	
Involución	Pensamiento	Pensamiento	Pensamiento	Pensamiento	Evolución
	Técnico	Científico	Filosófico	Creativo	
	Económico	Político	Cultural	Religioso	
	Colectivismo	Individualismo	"Comunitarismo"	Personalismo	
¿ Todos los ismos son tan solo más de lo mismo?					

Figura TG R

Quizás es mi corazón que pretende ser tan multidimensional y policromático como la realidad que percibe entiende, admira y contempla, quien no necesita entender, ni menos explicar, y encuentra que la palabra escrita, por lo general es demasiado técnica, científica, filosófica o religiosa, y, por lo tanto: recargada de palabras, unipolares y monocromáticas. Mi corazón, definitivamente prefiere la creadora palabra hablada.

El ejercicio, ha resultado enriquecedor, porque, al tratar de entender la tabla de contrastes de Don Alfonso, me replanteé el formato de mi propia tabla, en la que colecciono desde siempre, “palabras de colores”, bajo el nombre de Perspectivas y Miradores de lo Humano, y, de paso corregí varias de ellas para adecuarlas al léxico filosófico que estaba conociendo gracias a él.

Destaco como un aspecto interesante el hecho de poder resaltar la parcialidad de la mirada del fenómeno humano desde “los ismos” de todo tipo mostrados en las tablas de contrastes.

Después de todo, no estamos llamados a ser personalistas, humanistas ni cristianos, sino que nuestro llamado parece ser llegar a ser Personas, Humanos y Cristos.

6. REPENSANDO LO HUMANO INTEGRAL

A modo de conclusión quiero decir que el pensamiento modélico propuesto, no pretende ni tampoco propone pensar ningún tema humano nuevo, sino que “tan solo” repensar todos los temas humanos, por complejos que parezcan, en una forma nueva, útil, integrada y adecuada al grado de profundidad y complejidad del tema en cuestión, “aumentando la profundidad del pensamiento”, siguiendo los mismos pasos del camino evolutivo de lo humano, o sea, de afuera hacia adentro: pensando primero la tierra, la vida y la vitalidad, y luego lo colectivo, lo individual, lo comunitario, lo personal y lo divino, como temas complementarios e interrelacionados, aunque evolutivamente secuenciales.

Al mismo tiempo propone evitar:

1. Formas de pensamiento desintegrado e involutivo, tales como: el personalismo, el “comunitarismo”, el individualismo o el colectivismo aislados, que inexorablemente derivan en debilidad, exclusión y muerte.
2. Formas de “no pensamiento”, y por lo tanto estériles, tales como: el fanatismo, el ideologismo, el eruditismo, el autoritarismo y el hedonismo.

7. BIBLIOGRAFÍA

- *Guardini, R., El Contraste, Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto, con Estudio Introductorio y Traducción de Alfonso López Quintás.*
- *Figuras citadas en el texto de la Ponencia (por orden de mención)*
- *PPTX de Presentación de Ponencia en Congreso.*

PARTE IV

EDUCACIÓN

25. Proceso educativo en la familia según la Antropología de Karol Wojtyła

Manuel Javier Rodríguez
Universidad Católica del Salvador

Queremos presentar la visión de Karol Wojtyła acerca de la educación en la familia intentando analizar los aspectos antropológicos y éticos sobre los que –según el autor polaco– se fundamenta el proceso educativo al interior de la comunidad familiar.

Es necesario abordar este tema en el marco del análisis de los desafíos que enfrenta nuestra sociedad, especialmente en Centroamérica. Pensamos que una de las causas de la violencia en nuestros pueblos es el abandono de la verdad sobre el hombre como un ser que merece una afirmación incondicional debida a su dignidad humana que se gesta en la familia.

I. MISIÓN DE LOS PADRES

Según Wojtyła “la tarea que los padres descubren en el hijo, desde el inicio y a lo largo de todos los años de su crecimiento, se reduce simplemente a la exigencia de *donar una humanidad madura a ese pequeño hombre que crece gradualmente*”.¹ Y ya que el amor más completo se expresa precisamente en el don de sí mismo², la donación que hacen al hijo, es la misma capacidad del don. El hijo recibe del padre la perfección del amor que lo impulsa a la entrega total de sí en la *communio personarum*.³

Esta tarea educativa de los padres en la familia es de tal importancia, que no es susceptible de ser delegada.⁴ No es un trabajo técnico sino una tarea de naturaleza espiritual. Sustraer a la familia esta labor “es con seguridad funesto para la moralidad del matrimonio y, en consecuencia, para la moralidad de toda la sociedad”.⁵

1 Wojtyła, K., *La familia como 'communio personarum'*, cit., p. 255. La cursiva es del autor.

2 Cfr. Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, cit., p. 120.

3 “El padre es el principio de la generación, educación, enseñanza y de todo lo relativo a la perfección de nuestra vida humana” (S. Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 102, a. 1)

4 Cfr. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 36-40.

5 Wojtyła, K., *Propedéutica del matrimonio*, cit., p. 106.

En esta misión se perfeccionan padres e hijos. Los hijos entrando en la comunidad conyugal del marido y de la mujer afirman, consolidan y profundizan la comunión entre ellos.⁶ De ahí que la educación de los hijos sirva de modo específico para los cónyuges, quienes “a través de ser padres pueden y deben encontrarse a sí mismos en el don que son para ellos los hijos”.⁷ En este sentido, la comunidad familiar y especialmente los padres se enriquecen a través de la nueva persona que es introducida en la comunidad familiar, “las tareas educativas se transforman en autoeducativas ya que los padres, que por naturaleza son los educadores de sus hijos, se educan ellos mismos a través de los hijos, al desarrollar la propia función de ser padres en las diversas etapas de su crecimiento”.⁸

La educación de los hijos debe abarcar en sí la doble aportación de los padres: la materna y la paterna. La contribución materna es decisiva y básica para la nueva personalidad humana pues favorece una especial sensibilidad hacia las demás personas.⁹ La madre que tiene un contacto único con el hijo, lo acoge y lo lleva consigo, contribuye especialmente –aunque no de forma exclusiva– a reconocer y amar a la otra persona por su dignidad y no por otros factores, como la utilidad, la fuerza, la inteligencia, la belleza o la salud.¹⁰ Ser madre quiere decir inclinarse amorosamente hacia los desvalidos, y estar dispuesta a ayudar a todo lo pequeño y débil que hay en la tierra.¹¹ Para Wojtyła, el ‘genio’ femenino¹² está llamado a la preservación de la humanidad porque es la mujer quien puede comprender el significado de la entrega y el cuidado de los otros.¹³ La mujer tiene grandes posibilidades y responsabilidades en este campo, especialmente en una época en la que el desarrollo de la ciencia y de la técnica no está siempre inspirado ni medido por la verdadera sabiduría, con el riesgo inevitable de ‘deshumanizar’ la vida humana, sobre todo cuando ella está exigiendo un amor más intenso y una más generosa acogida.¹⁴ La maternidad, especialmente a través de la actitud de preocuparse y cuidar de los otros, asume la misión de la perfección misma de la persona, que encuentra en la capacidad oblativa el parámetro de la propia madurez.¹⁵

6 Cfr. Wojtyła, K., *La familia como ‘communio personarum’*, cit., p. 253.

7 *Ibid.*, p. 255.

8 *Ibid.*, p. 259.

9 “A la mujer le es propia sobre todo la sencillez. Todo lo que pertenece a la jurisdicción del amor, la bondad, la compasión, el cuidado y la protección, o sea, lo realmente escondido y casi siempre traicionado en el mundo” (G. Von le Fort, *La mujer eterna*, cit., p. 24). Sobre este tema se puede consultar P. Miquel Maldonado, *La feminidad en el pensamiento de Karol Wojtyła*, “Revista Internacional de Humanidades”, 4 (2015), pp. 21–35.

10 “Mediante el amor de la madre, él (el hijo) inicia un camino hacia el tú y hace experiencia de ello. [...] A través de este conocimiento da el primer paso hacia el mundo, pues la madre le ha hecho entender que: mi yo es amado, ha sido merecedor del amor de la madre. Y esta donación de amor le hace feliz” (P. J. Cordes, *El eclipse del padre*, Palabra, Madrid 2003, pp. 64–65).

11 Cfr. G. Von le Fort, *La mujer eterna*, cit., p. 124.

12 Cfr. Juan Pablo II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, n. 30.

13 “Es cierto que el hombre ha sido confiado a cada hombre, pero lo ha sido en modo particular a la mujer, porque precisamente la mujer parece tener una específica sensibilidad –gracias a su especial experiencia de su maternidad– por el hombre y por todo aquello que constituye su verdadero bien, comenzando por el valor fundamental de la vida” (Juan Pablo II, *Christifideles laici*, cit., n. 51) Acerca de la misión particular de la mujer en el cuidado del hombre se puede ver L. Melina, *Dio affida l'essere umano in modo speciale alla donna: una grande intuizione di Giovanni Paolo II*, en Pontificium Consilium Pro Laicis (a cura di), *Dio affida l'essere umano alla donna*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2014, pp. 19–29.

14 Cfr. Juan Pablo II, *Christifideles laici*, n. 51. “A la madre que tiene al hijo en pañales corresponde la compasiva mano femenina que sostiene al anciano y enjuga el sudor de la frente del moribundo” (G. Von le Fort, *La mujer eterna*, cit., p. 126).

15 Cfr. Rosanna, E., *La riqueza de ser mujer*, Sígueme, Salamanca 2004, p. 80. “La mujer maternal que está sumergida por completo en las necesidades de la vida cotidiana es en el fondo la gran vencedora de la vida cotidiana; la vence cada día haciéndola soportable; alcanza su máxima victoria cuando parece mínima. [...] La sencillez de esta victoria diaria, su completa falta de celebridad, es la gloria auténtica y más profunda de la mujer intemporal” (G. Von le Fort, *La mujer eterna*, cit., p. 127).

Es importante la presencia de la madre en el hogar. La presencia activa del padre ayuda a la formación de los hijos; pero “debe también ser salvaguardada la presencia y el cuidado de la madre en la casa, de la que los hijos más pequeños necesitan especialmente”.¹⁶ Se debe evitar que la persona, y en este caso la mujer, que se realiza asumiendo diferentes tareas en la sociedad descuide su misión al interno de la familia.¹⁷ No se pretende limitar a la mujer a la función de ama de casa, sino que se pide que las funciones del hombre y de la mujer no sean homologables y que a las mujeres no se les niegue la misión materna, que es decisiva para el destino de la humanidad.¹⁸

Sin embargo la educación de los hijos no concierne solamente a la mujer: el marido y su esposa llevan adelante esta misión en reciprocidad y según las capacidades de cada cual. Cada uno aporta algo específico que no puede ser aportado por el otro.¹⁹ En este sentido, es igualmente decisiva la presencia y actuación del padre en la formación de los hijos.

El padre enseña al hijo cómo funciona el mundo y cómo se encuentra su lugar en él. Es un puente humano que une al hijo con una vida adulta de compromiso público y de responsabilidad.²⁰ La paternidad como relación originaria con el hijo, es una escuela de educación a la realidad en cuanto tal. El padre ayuda al hijo a entrar en la realidad tal y como es para que no la confunda con el objeto de los propios sueños y con la extensión de sus propios deseos. Esta parece ser en algunos momentos la misión de Adán para con su hija Mónica en *Rayos de paternidad*: “No puedo ahorrarte las lágrimas. A veces incluso debo esperarlas”.²¹

16 Wojtyła, K., *La familia como 'communio personarum'*, cit., p. 262. “Es un hecho que en muchas sociedades las mujeres trabajan en casi todos los sectores de la vida. [...] La verdadera promoción de la mujer exige que el trabajo se estructure de manera que no deba pagar su promoción con el abandono del carácter específico propio y en perjuicio de la familia en la que como madre tiene un papel insustituible” (Juan Pablo II, *Laborem exercens*, n. 19).

17 Cfr. Faro, G., *Amore e giustizia nel lavoro*, “Acta Philosophica”, 21 (2012), p. 289. Acerca de algunas problemáticas del trabajo profesional del padre y la madre fuera del hogar se puede ver R. Hurtado, *La paternidad en el pensamiento de Karol Wojtyła*, EUNSA, Pamplona 2011, pp. 33-39.

18 “Esto puede conducir, es cierto, a sacrificar oportunidades profesionales y exigir en ocasiones un coraje que confina con el heroísmo. Y exige sobre todo ser conscientes de que no hay nada más grande, bello y noble que la educación de los hijos” (Y. Semen, *La espiritualidad conyugal según Juan Pablo II*, cit. “number-of-pages”: “192”, “source”: “Google Books”, “event-place”: “Bilbao”, “abstract”: “El Concilio Vaticano II afirmaba que el matrimonio es una auténtica vocación cristiana capaz de conducir a los esposos a la santidad. Sin embargo, aunque ciertos movimientos han abierto pistas destacables, la espiritualidad conyugal sigue siendo en nuestros días la pariente pobre de la espiritualidad cristiana. ¿Por qué? Probablemente porque carecía de la posibilidad de construirse sobre una verdadera teología del matrimonio, lo que la condenaba a permanecer en el estadio de las intuiciones. Este zócalo teológico se lo ha ofrecido Juan Pablo II, entre 1979 y 1984, en sus catequesis sobre la teología del cuerpo, unas catequesis que han renovado por completo el pensamiento de la Iglesia sobre el cuerpo, la sexualidad y el matrimonio. Yves Semen, veinticinco años más tarde, y siguiendo la línea iniciada en su libro ‘La sexualidad según Juan Pablo II’, traza, en este primer ensayo de espiritualidad conyugal, trece esbozos a partir de temas esenciales tomados de la teología del cuerpo de Juan Pablo II: la vocación al matrimonio; la eucaristía, el misterio nupcial; la grandeza y humildad del matrimonio; el perdón en la vida conyugal; los esposos y el sacerdote; las pruebas y las alegrías del matrimonio; los esposos y la castidad; la santidad en pareja... Este libro, aunque cuenta con sólidas referencias en el plano teológico, es accesible a todos y está ilustrado con ejemplos tomados de la vida diaria de los esposos. Yves Semen, Doctor en Filosofía, está casado y es padre de siete hijos. En la actualidad es director del Institut européen d’études anthropologiques Philanthropos de Friburgo (Suiza, p. 35).

19 Cfr. Rosanna, E., *La riqueza de ser mujer*, cit., p. 75. “El hombre realmente creador se resiste a ser celebrado como único promovedor de su obra; él ve claramente que su grandeza y amplitud depende de la participación de muchos” (G. Von le Fort, *La mujer eterna*, cit., p. 72).

20 Cfr. Cordes, P-J., *El eclipse del padre*, cit., p. 68.

21 Wojtyła, K., *Raggi di paternità*, cit., II, 5.

Según Wojtyła, ser padre es el más poderoso vínculo del mundo que se debe construir con precisión, sensibilidad, delicadeza y que comprende pequeñas heridas que duelen y cicatrizan.²² El padre causa una herida al hijo al confrontarlo con la realidad y llamarlo constantemente a salir del plano horizontal basado en la satisfacción inmediata de deseos materiales. En efecto, el infante necesita de alguien que le exija y lo estimule a alcanzar las metas más altas, que le enseñe a afrontar el mundo y sus dificultades. El padre enseña que la vida no se reduce a gratificaciones, sino que implica también pérdidas, carencias y cansancios.²³

La misión del padre en la educación de los hijos, por tanto, está encaminada a ayudar al crecimiento físico e interior del hijo a través de la enseñanza de la renuncia. El dolor que causa el sacrificio y la negación a sí mismo hace más fuerte al hijo y lo prepara para asumir futuras renunciaciones.²⁴ Éste es formado en la actitud razonable frente al destino, de aquel que acepta voluntariamente, como un límite lleno de sentido, lo que él no puede cambiar.²⁵ Esta serena aceptación de la realidad será la condición para que el hijo pueda vivir amistosamente con sus semejantes y consigo mismo.²⁶

II. LA COMMUNIO PERSONARUM Y LA FORMACIÓN EN LAS VIRTUDES

Según Wojtyła, los principios inderogables que condicionan la realización de la *communio personarum* familiar, prescindiendo de las circunstancias cambiantes son: el amor recíproco de los cónyuges, de los padres y de los hijos, y la obediencia de los hijos hacia los padres, al mismo tiempo, el espíritu de plena comprensión de los padres por la personalidad en vía de desarrollo de los hijos.²⁷

En este sentido es esencial la educación en las virtudes gracias a las cuales la *communio personarum* familiar se forma y se incrementa en toda su autenticidad y verdad.²⁸ Esta formación se desarrolla al compás de la vida cotidiana de la familia, en todos sus detalles y desde la más tierna edad. Éstas son innumerables y no se dejan encuadrar en un elenco, sin embargo, están articuladas y ordenadas: se rigen sobre una virtud dada de la que depende el resto, y esta virtud es la del amor.²⁹

En primer lugar, la familia es el lugar en el que se forma el amor recíproco de los cónyuges, de los padres y de los hijos. El recíproco don de sí de los esposos genera, una pertenencia recíproca, que se configura como un auténtico bien para ambos: el bien de la comunión. En este bien común adquiere su sentido la mutua sumisión que no es ya el sometimiento al capricho del otro. Por ende, una tarea

22 Cfr. *Ibid.*, II, 5.

23 Cfr. Risé, C., *Il padre l'assente inaccettabile*, San Paolo, Milano 2004, p. 12.

24 "Solamente ante una realidad que nos ofrece resistencia podemos desarrollar nuestras propias fuerzas. Y las alegrías más profundas de la vida se relacionan con el desarrollo de nuestras fuerzas y capacidades" (Spaemann, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 1988, p. 48).

25 Cfr. Spaemann, R., *Ética*, cit., p. 130.

26 Cfr. *ibid.*, p. 134.

27 Cfr. *ibid.*, p. 260.

28 Cfr. *ibid.*, p. 262.

29 Cfr. Donati, P., *La familia como raíz de la sociedad*, cit., p. 206. "El amor al otro en cuanto otro es la fuente, el alma y la norma de toda acción educativa. Sin amor no es posible educar. Todos tenemos experiencia de esto: nos resistimos a ser educados por quien no nos quiere" (C. Cardona, *Ética del quehacer educativo*, cit., p. 38).

indispensable del matrimonio consiste en conocer al otro, aceptarlo una y otra vez, y sobrellevar, con la constancia de la fidelidad, las innumerables insuficiencias y dificultades de la vida en común.³⁰

La reciprocidad del amor entre los esposos hace presente que, si bien cada uno es propiedad de sí mismo, al mismo tiempo, en algún modo, se confía a los otros y los otros a él.³¹ El amor hace posible esta recíproca comunión entre las personas y lleva al mismo tiempo a aceptar incluso el sacrificio, que quiere el bien del amado.³² En el drama de Wojtyła *Rayos de paternidad*, el hombre se trasciende y en el momento de la prueba se expone a sí mismo ante el peligro de muerte.³³ Especialmente en la familia la prueba y el sufrimiento revelan la fortaleza de la persona³⁴ que permite realizar el bien, haciendo frente a las adversidades.³⁵ El seno de la familia es el lugar en el cual son puestas las exigencias más altas de fidelidad y de desinterés, de sacrificio y de dedicación hasta el heroísmo.³⁶ Por ejemplo, es necesaria valentía para abrirse a la vida naciente y educar a los hijos con valores auténticos sin dejar que el miedo y los males precederos y penúltimos hagan abandonar los bienes últimos y auténticos.³⁷

También se debe considerar la virtud de la obediencia en la familia. Movidos por el amor los padres deben corregir a sus hijos, si bien esto genere en ocasiones antipatía y resistencia. “¿Acaso no es verdad que en la palabra ‘padre’ el miedo también ocupa su lugar? Nunca seré solamente paz, sino también tempestad. Nunca seré pura dulzura, en ella mezclaré también la amargura”.³⁸ Según Wojtyła, “el verdadero amor humano, el amor de la persona y el amor entre personas, ha de reunir en sí dos elementos: la ternura y una cierta firmeza.

El desarrollo del hombre es fruto del intercambio continuo entre padre e hijo, que no se puede considerar de modo simétrico, sino según el principio de autoridad: *auctoritas*, aquello que hace crecer.³⁹

30 Cfr. Guardini, R., *Ética*, cit., p. 206. En algunas escenas del *Taller del orfebre* Wojtyła pone en evidencia la necesidad del perdón para salvaguardar la fidelidad conyugal. Ana, si bien inicialmente se resiste a perdonar a Esteban, descubre que el perdón hace posible volver a la verdad de su amor esponsal: cfr. Wojtyła, K., *El taller del orfebre*, cit., II, 2,3. Para un análisis de este tema en la obra poética de nuestro autor se puede ver Buttiglione, R., *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, cit., pp. 305-311.

31 Cfr. Tischner, J., *L'irradiazione della paternità creatrice*, cit., p. 307.

32 Cfr. Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, n. 6. “El último sentido del sufrimiento y por tanto la última finalidad de la fortaleza no viene dado por el bien propio, sino por el bien del amado. Si esto no se ve, la fortaleza deja de ser virtud, y se convierte en una peligrosa forma de amor propio” (C. Cardona, *Ética del quehacer educativo*, cit., p. 113).

33 Cfr. Wojtyła, K., *Raggi di paternità*, cit., II, 3.

34 Solo en algunas circunstancias-límite, como un grave sufrimiento, puede aflorar aquel lado del hombre que, como el otro hemisferio de la luna, existe escondido: cfr. F. Russo, *Il dolore: autointerrogazione ed esperienza della prova*, en Esclanda, R. – Russo, F., (a cura di), *Homo patiens: prospettive sulla sofferenza umana*, Armando, Roma 2003, p. 102.

35 Cfr. Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, cit., p. 199.

36 Cfr. Pietraszko, J., *Meditazione*, en S. Grygiel – P. Kwiatkowski – L. Grygiel (a cura di), *Bellezza e spiritualità dell'amore coniugale*, Cantagalli, Siena 2009, p. 76.

37 Cfr. Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, cit. “El pecado consiste en esconderse en un agujero; no es tanto ansia de grandeza como deseo de pequeñez, de excluirse de la gran tarea de la vida” (Granados, J., *Abrazar desde lejos. Reflexiones sobre la paternidad*, “Medellín”, XXXVII (2011), p. 497). “Mientras estemos en la tierra [...] no puede haber amor verdadero sin experiencia del sacrificio, del dolor. Un dolor que se paladea, que es amable, que es fuente de íntimo gozo, pero dolor real, porque supone vencer el propio egoísmo, y tomar el Amor como regla de todas y de cada una de nuestras acciones” (Escrivá de Balaguer, J.M., *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1986, p. 107).

38 Wojtyła, K., *Raggi di paternità*, cit., II, 5.

39 Autoridad proviene del sustantivo latino ‘auctor’, del verbo ‘augēre’ que quiere decir incrementar. Aquel que hace crecer. Es la función educativa y política de guiar a una persona al conocimiento y a la posesión del bien: cfr. Livi, A., *Dizionario storico della filosofia*, cit., p. 27.

Ahora bien, la educación “no se reduce a un conjunto de acciones, sino que, a través de ellas, se corresponde con una realidad más esencial: todo *el sistema del ser*. Se educa, por tanto, más con el *quien* y con el *cómo* que con intervenciones educativas, cualesquiera que sean, que carezcan de ese fundamento”.⁴⁰ Por esto, la obediencia de los hijos, sobre todo la de aquellos que han sobrepasado el uso de razón, “depende en notable medida de aquello que los padres han de decirles no sólo con las propias palabras, sino también con la propia vida”.⁴¹

Se trata de formar una auténtica comunión de las personas constituida por el don de sí recíproco en donde cada uno influye en la formación del otro. Por tanto, “‘padre’ o ‘madre’ en el sentido espiritual es un ideal, un modelo para aquellos cuya personalidad se desarrolla y forma bajo su influjo”.⁴² Especialmente en la familia, “la idea de la imitación asume un gran valor ético-social. El modelo moral obra en su ambiente y proporciona un objeto inmediato de imitar”.⁴³

Todo esto deja entrever la importancia de la autoridad en la existencia de la persona. Según Wojtyła, especialmente los jóvenes “están dispuestos a ser reprendidos, quieren que se les diga sí o no. Tienen necesidad de un guía, y quieren tenerlo muy cerca. Si recurren a personas con autoridad, lo hacen porque las suponen ricas de calor humano y capaces de andar con ellos por los caminos que están siguiendo”.⁴⁴ Por eso, el hombre obedece, no porque sea inmaduro, sino porque responde a una norma que no es abstracta sino que proviene de una persona que lo ama y lo llama a la comunión.

De otro lado se deben considerar son las virtudes que posibilitan la plena comprensión de los padres por la personalidad en vía de desarrollo de los hijos. Este delicado aspecto de la formación requiere ante todo de la comunión y comunicación entre los esposos. “Es necesaria una amorosa apertura de ánimo recíproca entre los cónyuges y la recíproca consulta y una continua colaboración”⁴⁵. Padre y madre tendrán que ponerse de acuerdo sobre los objetivos concretos que quieren lograr y distribuirlos entre uno y otro a fin de potenciarse siempre mutuamente. Esta cooperación íntima entre la mujer y el hombre contribuye a la maduración de su amor y a la formación de sus hijos, los cuales observan atentamente la comunión de sus padres.⁴⁶

Hay que constatar que la educación de cada hijo pasa por diferentes etapas a las que deben adaptarse los padres. Actitudes tales como la aceptación, la confianza y el respeto resultan imprescindibles para brindar a los hijos la seguridad que necesitan para crecer. Especialmente en los períodos de confusión, el hijo necesitará un fundamento firme que encontrará especialmente en el ámbito de la

40 *Ibid.*, p. 256.

41 *Ibid.*, p. 261.

42 Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, cit., p. 318.

43 Wojtyła, K., *Il principio evangelico dell'imitazione*, cit., p. 164.

44 Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., pp. 131-132.

45 Wojtyła, K., *La familia como 'communio personarum'*, cit., p. 262.

46 Cfr. Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, cit., p. 86.

familia donde ha sido generado⁴⁷. Sin una importante experiencia de la paternidad no será posible experimentar confianza en la vida y en cambio crecerán la preocupación y la ansiedad.⁴⁸

Según Wojtyła especialmente los jóvenes saben que han sido ‘creados para cosas grandes’⁴⁹, ellos “saben que tienen que vivir para los demás y con los demás, saben que su vida *tiene sentido en la medida en que se hace don gratuito para el prójimo*”.⁵⁰ Por tanto, los padres deberán enseñar a sus hijos el amor: “El amor no es cosa que se aprenda, ¡y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar!”⁵¹ Deben ayudar a los hijos especialmente en la búsqueda de un ‘amor hermoso’.⁵² En efecto, ellos “quieren que su amor sea bello. Si ceden a las debilidades, imitando modelos de comportamiento que bien pueden calificarse como ‘un escándalo del mundo contemporáneo’ (y son modelos desgraciadamente muy difundidos), en lo profundo del corazón desean un amor hermoso y puro”.⁵³ Los jóvenes, sin mirar los sacrificios que eso pueda comportar, están dispuestos a buscar ese amor. Se trata de saber dar las verdaderas respuestas a las preguntas de los hijos, sabiendo que “si son respuestas exigentes, los jóvenes no las rehuyen en absoluto; se diría más bien que las esperan”.⁵⁴

III. COMUNIÓN INTERGENERACIONAL

Finalmente se puede considerar el proceso educativo de la familia y su valor intergeneracional. El desarrollo de las personas en la familia no es un proceso individualístico, sino que repercute para el bien de las próximas generaciones. Justamente una de las características de la educación en la familia es la fuerza pedagógica mediante la cual una visión de la vida pasa de una generación a otra. Esto se debe a la particular cercanía e intensidad de los vínculos que se instauran entre las personas y las generaciones.⁵⁵ De tal modo, las familias son portadoras de una “educación en la que los valores humanos fundamentales se convierten en patrimonio de nuevos hombres”.⁵⁶ Así, en la familia se conserva el depósito de los valores que más profunda y permanentemente quedan grabados en el espíritu de sus miembros mediante la educación.⁵⁷

47 Para una mayor comprensión de la familia como espacio de relaciones de confianza, se puede ver Granados Temes, J., *‘Creo en la familia’*, UCAM, Murcia 2010, pp. 83-90.

48 Cfr. Risé, C., *Il padre l'assente inaccettabile*, cit., pp. 36-37. “La palabra ‘confianza’ –junto con otras de la misma raíz, como ‘fiarse, fe, fidelidad’– proceden etimológicamente del verbo *fido, fissus sum*, y alude a la fijeza compartida: es estar fijo con el otro, estar mutuamente seguros el uno con el otro, el uno en el otro; es una relación fuerte, un nexo duradero, que permite afrontar los trabajos y peligros de la existencia con una actitud serena, apaciguada, porque uno sabe que no está solo, que hay otro que le apoya en todo momento, que permanecerá siempre fiel” (Granados Temes, J., *‘Creo en la familia’*, cit., pp. 85-86).

49 Cfr. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., p. 132.

50 *Ibid.*, p. 132. La cursiva es del autor.

51 *Ibid.*, p. 133.

52 Cfr. *ibid.*

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*

55 Cfr. Juan Pablo II, *Carta a las familias*, n. 13.

56 Wojtyła, K., *La familia como ‘communio personarum’*, cit., p. 263. “El futuro pertenece a la familia ‘generante’, a la que se vive como generativa de las generaciones a través de las cuales se creará una nueva sociedad” (Donati, P., *La familia como raíz de la sociedad*, cit., p. 222).

57 “El que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. [...] Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones con los demás” (Taylor, C., *El multiculturalismo y ‘la política del reconocimiento’*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 55).

Como hemos dicho, la identidad de cada uno no se suscribe solamente al ámbito de su individualidad, sino que está ligada a la relación con otras generaciones.⁵⁸ Somos este hijo, tenemos un padre, madre y hermanos concretos de tal manera que con los miembros de la familia se vive una historia propia y singular que entra a formar parte de la singular e irrepetible identidad personal.⁵⁹ El hijo seguirá viviendo como el fruto del amor de sus padres que lo han ‘modelado’ según sus propias convicciones, espiritualidad y cultura.⁶⁰

Una de las funciones sociales de la familia consiste en favorecer el encuentro entre las generaciones⁶¹. La unión conyugal establece un legamen no solo entre padres e hijos, sino también entre abuelos, hijos y nietos. El hombre pertenece a una realidad, a una historia, a una tradición, que existe antes de su venida al mundo y que continuará existiendo después de su muerte. La consciencia de ello lleva al hombre a instaurar vínculos con aquellos que lo han precedido, de los que ha recibido algo en herencia, y con aquellos que lo precederán, a los que deberá entregar aquello que ha recibido. De este modo, el hombre entrega algo que no proviene de sí mismo a alguien que está en su propio lugar y que alcanza algo que está detrás para alguien que se encuentra delante.⁶² Reforzar la unión entre generaciones significa, en este sentido, salvaguardar la tradición.⁶³

Ahora bien, una familia no se regenera aisladamente sino en comunión con otras familias con las que deberá construir lazos de solidaridad.⁶⁴ Las familias deben superar la tentación de preferir la soledad a vivir en comunión con otras familias.⁶⁵ “Es necesario ver las familias singulares como unidades de redes familiares más amplias”⁶⁶ que al estar relacionadas entre sí serán fuente de virtudes sociales.⁶⁷ Por esto es necesaria una particular solidaridad entre las familias, que “puede expresarse mediante diversas formas organizativas, como las asociaciones de familias para las familias”.⁶⁸ Según nuestro autor, la institución familiar sale reforzada de esta solidaridad, que acerca entre sí no sólo a los individuos, sino también a las comunidades, comprometiéndolas a buscar con la ayuda de todos las respuestas a las preguntas esenciales que plantea la vida.⁶⁹ Esto “les permite prestarse mutuamente un servicio educativo común: los padres son educados por medio de otros padres, los hijos por medio

58 Sobre el tema ‘Alianza entre generaciones’ puede verse el número dedicado al tema en “Anthropotes”, 2, 2002, pp. 17-97.

59 Cfr. Viladrich, P-J., *El valor de los amores familiares*, cit., p. 12-13.

60 Cfr. Hurtado, R., *La paternidad en el pensamiento de Karol Wojtyła*, cit., p. 60.

61 Cfr. Belardinelli, S., *L’idea di ‘alleanza tra generazioni’ e la sua funzione sociale*, “Anthropotes”, 2, 2002, p. 17.

62 Cfr. Cruz, J., *Filosofía de la historia*, EUNSA, Pamplona 1995, p. 157.

63 La tradición es continuación en el estilo de vida. Al nacido se le entrega algo por los progenitores, a saber, el estilo, pero ese estilo, por ser entregado, muestra continuidad: cfr. *ibid.*, p. 136.

64 Cfr. Juan Pablo II, *Carta a las familias*, n. 16.

65 Acerca de este tema se puede ver L. Melina, *Non é bene che la coppia sia sola*, en L. Melina (a cura di), *I primi anni di matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014, pp. 7-11.

66 Donati, P., *La familia como raíz de la sociedad*, cit., p. 224.

67 “Precisamente porque se organizan relaciones para compartir/interactuar entre las familias en una determinada comunidad, relaciones no genéricas sino ordenadas por una referencia ético valorativa común (normalmente de matriz religiosa), la red de familias es *generativa* de ulteriores relaciones para compartir/interactuar que pueden impregnar toda la comunidad de alrededor” (*ibid.*, p. 225).

68 Juan Pablo II, *Carta a las familias*, n. 16.

69 Para nuestro autor, existe la posibilidad, de intercambiar recíprocamente entre los cónyuges los testimonios y estilo de vida: “Podéis influenciar uno en el otro, entre los vecinos, en el ambiente de trabajo, en las parroquias” (Wojtyła, K., *El corazón inmaculado de María y la transmisión de la vida*, en *El don del amor*, cit., p. 359).

de otros hijos".⁷⁰ Se crea así una peculiar tradición educativa, que encuentra su fuerza en la *communio personarum*.

⁷⁰ Juan Pablo II, *Carta a las familias*, n. 16.

26. La persona, sujeto dinámico de la educación

Carmen González

Universidad Católica de Santa Fe, Argentina

I. INTRODUCCIÓN

En la convocatoria a este IV Congreso Iberoamericano de Personalismo que podemos leer en la página de la Asociación Española de Personalismo, nos encontramos desde el inicio con la siguiente afirmación: “El personalismo nació como movimiento de reivindicación social y de lucha por la justicia” y luego se expresa el deseo de que éste sea un foro en el que se discutan y analicen los retos que nuestra sociedad enfrenta, tales como las crecientes desigualdades, la necesidad del compromiso ciudadano, los paradigmas para una acción política eficaz, etc. Es decir, que si estamos hoy aquí es porque nos interesa profundamente analizar las razones que harían posible una sociedad más justa, una ciudadanía más comprometida con y desde la Persona y creemos que se trata, en definitiva, de una cuestión de educación.

Si, como lo indica la realidad misma, nuestras sociedades nos reclaman un compromiso en la construcción de una sociedad más justa que haga posible vivir dignamente a todo ser humano, el rol de la Educación y de los educadores es central e ineludible.

El siglo XX ha estado cargado de actos inhumanos y de estructuras sociales y de gobierno que no favorecieron el desarrollo de todos los seres humanos, tanto como lo que se avizora para el nuevo siglo que transitamos; esto hunde sus raíces en un estado crítico de la educación. Se trata de un triste fenómeno que suele relacionarse con un vínculo malsano entre el Estado y las instituciones educativas que, comprendiéndose como meras herramientas del estado o como instrumentos de cierto poder sindical abandonan la voluntad real de educar al hombre.

Esto nos obliga a pensar radicalmente, poniendo blanco sobre negro, el sentido de la Educación como relación humana de promoción del otro para el logro de su plenitud. Como ésta, podríamos mencionar muchas otras definiciones de Educación pero ninguna de ellas dejaría fuera de consideración el compromiso con el desarrollo de las capacidades que todo educando posee. Es decir que no podemos pensar la educación fuera del marco conceptual que describe a aquel que (se) educa, no podemos pensar la educación sino a partir de un análisis antropológico.

En el presente trabajo pretendo desarrollar una concepción antropológica que nos permita vislumbrar la estructura ontológica de todo ser humano como capacidad de ser y de ser siempre más, no en términos ontológicos sino en la integridad y plenitud de su ser personal. Las capacidades humanas hunden sus raíces en la ontología de la persona humana y abren el horizonte de la educación a una dimensión mucho más rica que la meramente intelectual.

Consideramos que, en su mayoría, las estructuras socio-educativas aún no han asumido el compromiso de promover el desarrollo de toda persona en su integralidad y, en consecuencia, se ven expuestas al peligro de diseñar y sostener instituciones educativas que sólo buscan el desarrollo técnico de sus educandos en tanto futuros ciudadanos que deberán saber hacer muy bien sus tareas para colaborar con la sociedad. Si se mantiene este sesgo intelectualista y pragmático de la educación seguiremos colaborando con el paradigma del “saber hacer” por sobre la necesidad de “saber ser” un ser humano en sentido cabal.

Nuestro análisis se centrará en la antropología de uno de lo más fructíferos personalistas como ha sido Karol Wojtyla, principalmente en su mayor producción filosófica “Persona y acto” como desarrollo fenomenológico de la estructura ontológica de la persona.

II. ¿ESENCIALISMO O CONTINGENCIALISMO?

En mi país, como creo que en muchos otros también, hay un crecimiento notable de posiciones ideológicas que sustentan ciertas prácticas que se definen como “educativas”, y que pretenden sostenerse desde la afirmación de que “nada hay en el ser humano que sea fijo y determinado”, que “lo que durante siglos se llamó *naturaleza* o *esencia* no es más que una construcción de sentido que obedece siempre a factores de poder”. Afirmaciones fuertes que, lejos de liberar ideas y prácticas, cierran todo horizonte humano de crecimiento, pero afirmaciones muy fuertes.

Quienes comparten estas percepciones sostienen que cada ser humano se va haciendo a cada instante, casi al modo sartreano de constituir su propia esencia como resultado de sus elecciones, pero, más grave aún, es que ya no se puede afirmar que lo que se constituya sea su propia esencia sino tan sólo su propia identidad biográfica. Según los defensores de esta posición, todos los aspectos que nos identifican son sólo relatos o interpretaciones que el propio sujeto o los demás pueden sostener acerca de sí mismos y de los otros. Todo es contingente. Todo. Y el sólo hecho de intentar afirmar algo de carácter necesario sería un atentado contra la libertad y el llamado a la autodeterminación propia de todo ser humano.

Si nos quedamos en la recepción superflua del mensaje podríamos sentirnos atraídos por la tentación de experimentarnos autores de nuestro ser, casi al modo prometeico de quien juega el rol de dios para decidir qué quiere ser. En ese marco, la educación -se dice- es la mejor herramienta para “empoderar” a los sujetos y darles la oportunidad de tomar las riendas de su vida decidiendo qué y quiénes quieren ser. Una propuesta realmente seductora.

Ahora bien, es necesario detenernos unos instantes a pensar cuáles son los supuestos y las consecuencias no dichas de semejantes afirmaciones, porque, en el fondo, lejos de valorizar la educación, la destruyen.

Es sabido que luego de Hume y los efectos de las diversas teorías consensualistas, hablar de esencias como de aquello que está *dado* y hace que cada cosa sea lo que es con independencia de los sujetos, resulta bastante desafiante. El hecho oportunamente señalado de la intervención de los sujetos que aprenden en el proceso de aprendizaje ha sacado a la luz nuevamente el problema acerca de la aprehensión de la realidad y su sentido y parece haber conducido a la aparentemente única salida: el acceso a las esencias nos está vedado y debemos contentarnos con un compromiso con la mirada crítica que, reconociendo este límite, ponga bajo sospecha cualquier afirmación denominada “esencialista”.

Podríamos conceder el reconocimiento de los límites del conocimiento humano a fin de no caer en un realismo ingenuo pero, ¿significa eso que no podemos afirmar esencias a fin de no caer en determinismos que limiten la dinámica creativa y constructivista del aprendizaje? ¿Podríamos decir entonces qué es educar? Y más aún, ¿a quién educamos? ¿Cómo juzgar algunos gestos como educativos o no, si no podemos decir cuál es la esencia de la educación ni quién es el sujeto de la educación?

El problema está en comprender adecuadamente la dinámica vital entre lo determinado de las esencias y la apertura creativa de los aprendizajes. Y arriesgando la respuesta que intentaremos desarrollar más en profundidad, nos atrevemos a decir que toda educación, es decir, todo cambio, crecimiento, plenificación de los seres humanos es posible porque hay algo inmutable y determinado que lo posibilita. Sin esencia de la educación no sabremos qué y cómo educar; sin esencia humana no podremos comprometernos con la educación de nadie.

III. SOBRE LA CATEGORÍA DE NATURALEZA HUMANA

Desde cualquier perspectiva teórica que se asuma, todos podemos coincidir en que, por *educación* entendemos un proceso de modificación perfectiva en el que, libre y voluntariamente, intervienen dos o más personas; “no hay un dilema posible entre considerar que la educación busca mejorar a los hombres y no degradarlos en su condición humana”.¹ La acción educativa conlleva una carga axiológica ligada al Bien que se persigue por la cual se busca promover y realizar “lo que conviene a la naturaleza de un ser”², es decir que para pensar y obrar la educación debemos partir de pensar la naturaleza del hombre.

Ya Aristóteles pensaba en la categoría de *naturaleza* como la entidad de las cosas que poseen en sí el principio de acción, es decir, aquello que permite explicar el modo de ser de las cosas y su desarrollo o perfeccionamiento. Este concepto metafísico implica poder decir qué son las cosas y da razones

1 Ballesteros, J. C., *La filosofía de la educación. Conceptos y contenidos*, editorial Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 2015, p. 22

2 Laudalío, Julieta, “La antropología de Karol Wojtyła: fundamento de la actividad educativa” en *Información filosófica*, vol. 11, 2008, p. 191

del principio activo de sus movimientos hacia su fin o realización. En otras palabras, la naturaleza o esencia es el principio de operaciones de los entes, pues es evidente que *el obrar sigue al ser*.

Siguiendo a Aristóteles, ya Boecio definía a la persona como una sustancia de naturaleza racional, remitiéndonos al razonamiento que, por género aproximado y diferencia específica saca a la luz lo propio de cada ente. Ahora bien, si bien es cierto que el ser humano es un ente que porta una esencia determinada, cabe preguntarnos si es posible abordar al hombre, sujeto de la educación, de éste modo.

No se puede poner en duda la utilidad de la definición aristotélica, la cual impone su propia validez en el contexto de la antropología metafísica (...). Toda la tradición de la doctrina de la complejidad de la naturaleza humana (...) se mueve en el ámbito de esta definición y, por consiguiente, dentro de la convicción de la reducción fundamental al mundo de lo que es sustancialmente humano.³

Ahora bien, ¿hacemos justicia a la realidad de la persona si mantenemos este modo de comprensión y explicación de lo que somos? Wojtyła nos llama la atención en este texto acerca del peligro de reducir a la persona a ser un ente más del mundo. Y nos indica la posibilidad de superarlo si entendemos que no se trata de negar el carácter objetivo, o más bien óntico de toda persona sino de ampliar la consideración hacia el carácter subjetivo de este objeto/ente que somos ya que de modo innegable “la subjetividad del hombre-persona es también algo objetivo”.⁴

Teniendo en vistas el horizonte problemático que supone, entonces, hablar de *naturaleza* humana nos permitimos indicar la urgencia a no dejar de considerarla y mucho menos negar su realidad. Podríamos, como sugiere Burgos⁵, considerarla en primer lugar como aquello que nos incluye a todas las personas en un único género o especie, condición indispensable para sostener la educabilidad de todo hombre. Sin embargo, queremos proponer cierto desplazamiento en la reflexión y el uso de los términos desde la categoría de *naturaleza humana* hacia la de *persona* con lo cual evitamos caer en una consideración objetivista o reductiva del sujeto de la educación sin caer tampoco en una disolución y vaciamiento de su realidad esencial que termine impidiendo definir también qué es educar.

Hablar de una naturaleza humana que nos hace a todos los hombres esencialmente iguales y por tanto con el mismo derecho a ser educados no puede conducirnos a negar la singularidad de cada persona que se educa y se va “haciendo” a lo largo de su vida. Comprender de modo equilibrado esta dinámica entre lo determinado, fijo y definido como posibilidad de toda indeterminación personal, crecimiento y educación nos exige asumir otro modo de pensar a la persona y obrar en consecuencia. Será necesario, pues, optar por una metodología personalista que parta de nuevas categorías para iluminar la acción educativa como cualquier otra acción humana.

3 Wojtyła, K., “La subjetividad y lo irreducible en el hombre” en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid, 2003, p. 28. El subrayado es del autor.

4 *Ibid*, p. 29

5 Cfr. Burgos, Juan Manuel, *La experiencia integral*, cap. 5, especialmente el punto 5.3

IV. EL MÉTODO DE KAROL WOJTYLA PARA COMPRENDER A LA PERSONA

Si, como acabamos de señalar, definir al hombre a partir de la categoría de naturaleza o esencia nos expone al riesgo de considerarlo como un ente más del mundo, “reduciéndolo” así a categorías generales y comunes y optamos, como alternativa, a pensarlo desde su “irreductibilidad”, es inevitable que el punto de partida para toda antropología personalista sea la experiencia como momento en el que cada persona se vive interiormente y se comprende irreductiblemente como única e irrepetible.

Wojtyla elabora su teoría del conocimiento antropológico a partir de la premisa fáctica de que en la experiencia misma hay un momento preciso en el que se manifiesta todo el contenido esencial que hace de mí, y de cualquier otra persona, una expresión singular de la especie humana. Este momento surge en la experiencia de la acción.⁶

En la contemplación de nuestros actos se manifiesta nuestra naturaleza dinámica por la cual cada persona se comprende a sí misma como sujeto de dicho dinamismo en la medida en que se experimenta formado y transformado en los actos que realiza.

Aparecen ya los dos polos del dinamismo humano: por un lado, una naturaleza determinada que hace a la identidad del género, y posibilita, por otro lado, la construcción de nuestra identidad personal. Puesto que “nuestra identidad está dispersa en el tiempo. No la poseemos toda de una vez sino que se va dando un poco en cada momento de la existencia (...) Las acciones que realizamos permanecen en nosotros transformándonos, cambiando y, de algún modo, constituyendo aquello que somos”.⁷

Podríamos, con la metodología que propone Wojtyla, hacer frente a la crítica del empirismo y -más aun- del escepticismo consecuente con aquel, en la medida en que podamos aceptar que es posible vislumbrar la consistencia ontológica de la persona en la descripción fenomenológica de sus actos; en ellos se manifiesta que toda persona es un ente creado y por ello un objeto que manifiesta su complejidad en las acciones.

En cada acto que la persona realiza se manifiesta su voluntad y conciencia para realizarlo permitiéndonos ver que allí mismo descansa la *posibilidad*, es decir, su potencia. Pero, ¿ante quien se produce dicha manifestación? En primer lugar, ante la propia conciencia del hombre que actúa. La conciencia, como “momento” en el que “nos damos cuenta”, es decir se “ilumina” en nosotros la posibilidad que poseemos de decidir de qué modo vamos a actuar, pone de manifiesto que somos autodeterminados y capaces del autogobierno. En otras palabras, cada acto que realizamos se vuelve ocasión para experimentarnos como causa eficiente, “el acto humano será entonces aquel acto a través de cual el hombre actualiza aquellas potencialidades que les son propias en cuanto persona y construye de ese modo su personalidad”.⁸

6 Gonzalez, C., *Fenomenología, ontología y ética. La fundamentación de la moral en Karol Wojtyla*, Biblos, Buenos Aires, 2013, p.98

7 Buttiglione, R., en “Presentazione” a STYCZEN, Tadeus, *Comprendere l'uomo. La visione antropológica di Karol Wojtyla*, Lateran University Press, Roma, 2005, p. 7

8 Buttiglione, R., *Il pensiero di Karol Wojtyla*, Jaca Book, Milano, 1982, p. 161

Esta ocasión para tomar conciencia de lo que somos, es decir esta experiencia que toda persona puede hacer a partir de la reflexión sobre sus actos, lo reenvía a la evidencia de que somos sujetos, seres capaces de vivirnos interiormente y sabernos en esta experiencia, como entes pero, como indica Buttiglione, “un ente completamente singular dotado precisamente de la característica esencial de ser un sujeto”.⁹

Vemos, de este modo, cómo pueden conjugarse estos dos aspectos: el dinamismo esencial de la persona que realiza actos y a través de ellos se realiza, es decir su historia personal, su biografía y, por otro lado, lo determinado e inmutable de nuestra naturaleza sobre la cual todo cambio es posible. En otras palabras, nuestra naturaleza o esencia como fundamento de nuestra biografía y en ella, nuestra educación o, en palabras de Buttiglione, “la naturaleza como base estable del actuar humano”.¹⁰

La aproximación personalista que realiza Wojtyła al misterio del hombre nos permitiría entonces evitar el riesgo de lo que él llama “reducción cosmológica” que lo consideraría tan solo como un ejemplar de una determinada especie rescatando lo irreducible de cada persona, su existencia plenamente personal, es decir, única e irrepetible. Precisamente dicha irreductibilidad puede ser experimentada por todos nosotros en el drama de nuestra voluntad que, día a día, debe elegir y hacerse cargo responsablemente de los actos que nos van realizando. Lo inevitable de este llamado a “hacernos” por medio de nuestros actos manifiesta que somos una biografía abierta y que, en consecuencia, todo hombre-persona exige por su propia dignidad, el derecho a ser educado.

No podríamos hablar de educabilidad y, mucho menos comprometernos en actos educativos ni en la formalidad de las instituciones educativas ni en la vida cotidiana frente a nuestros hijos, por ejemplo, si no asumimos que hay una esencia común a todos los hombres que hace posible la diversidad de biografías.

En la apropiación que Wojtyła hace del método fenomenológico pone en práctica la mirada lúcida que va de los actos a su fundamento; de ese modo puede observar que hay tres modos de dinamismo que manifiestan la estructura ontológica de la persona. Hay cierto dinamismo vegetativo que tiene que ver con el funcionamiento de nuestra dimensión corpórea, con los actos o movimientos corporales; también hay un dinamismo psíquico que es el que nos permite reaccionar emocionalmente a la afección del mundo externo sobre nosotros y también un dinamismo “propio de la personalidad libre”¹¹ que permite los actos de los cuales somos causa eficiente y por tanto pone en juego nuestra responsabilidad.

Wojtyła afirma que el sujeto “no permanece indiferente en todas sus dinamizaciones: no solo participa en ellas (...) sino que él mismo gracias a cualquiera de estas dinamizaciones, de un modo u otro, se *forma o se transforma*”.¹²

⁹ *Ibid*, p. 162

¹⁰ *Ibid*, p. 163

¹¹ *Ibid*, p. 165

¹² Wojtyła, K., *Persona e atto en Metafisica della persona*, Bompinari, Milano, 2003, p. 956. El subrayado es del autor.

Todos estos tipos de dinamismos son los que se actualizan en cada acto educativo: estar en el espacio y el tiempo, percibir los objetos del mundo e incluso mi propio cuerpo como un algo en él, son condiciones indispensables para despertar el deseo de saber, de comprender, de educarse. Pero, al mismo tiempo, es también la conciencia del modo en que ese mundo corpóreo nos afecta emocionalmente despertando impulsos y deseos lo que pone en acto nuestro intelecto, nuestra imaginación y memoria para que la voluntad libre ponga en marcha nuestros actos. Entre ellos el acto de educar(nos). No hay educación sin una potencia que explique dichos dinamismos, es decir, sin una naturaleza común a todo hombre.

V. LA PERSONA COMO SUJETO DE LA EDUCACIÓN

Sin embargo y, para no caer en ninguna consideración reductiva -como nos alerta Wojtyla-, además de partir de la naturaleza común, no deberíamos olvidar que la educación “no sería todo lo eficaz que puede ser si no atiende a las diferencias personales”¹³, es decir si no se trata de una acción personalizada y personalizadora.

Si bien afirmamos que la estructura ontológica de la persona es la que fundamenta el acto educativo y da razones de la educabilidad de toda persona, no es la igualdad el principio que debería regir nuestros actos docentes sino la equidad. El compromiso con dar a cada quien lo que le corresponde, sabiendo que a todos nos corresponde la oportunidad de ser educados, pero desde las circunstancias existenciales de cada persona. Gilson afirmaba en su obra “El amor a la sabiduría”:

Escapa al poder de cualquier maestro humano añadir una pulgada a la estatura de sus discípulos. Pero puede hacer que, incluso el más pequeño de entre ellos llene al menos la medida de su propia pequeñez, como puede ayudar a los más grandes de entre ellos a alcanzar su propia grandeza.¹⁴

Por tanto, no puede ser un proceso igualitario sino respetuoso de los tiempos y procesos propios de cada persona, única e irrepetible, “según su propio peso y a su propio paso”, como solía decir un docente en mi propio proceso educativo. “De lo contrario, la persona puede ser lanzada en una dirección de la tendencia y el esfuerzo totalmente impropios, de manera que se haga imposible la realización del ideal porque este queda fuera de toda realidad”¹⁵ y destruye su auto percepción socavando la confianza en sus posibilidades.

El fin de la educación personalizada es desarrollar la capacidad del sujeto para formular y realizar su proyecto personal de vida”¹⁶ y no sólo transmitir un cúmulo de conocimientos que por muy valiosos que sean no alcancen pleno valor en relación a la realización de las personas. La educación será personalizada en la medida que atienda a la unicidad de cada educando en singular y original modo de ser en el mundo pero también deberá ser personalizante en tanto se comprometa en “promover y llevar a

¹³ Laudalío, J, *op. cit.*, p. 192

¹⁴ Gilson, Etienne, *El amor a la sabiduría*, Otium, Buenos Aires 1978, p.36

¹⁵ Ballesteros, J.C., *op. cit.*, p.55

¹⁶ Laudalío, J, *op. cit.*, p. 194

madurez las notas constitutivas de la persona, considerada en profunda interacción con otras personas ya que sin ellas no logra su desarrollo.¹⁷

Otra nota constitutiva de un proceso educativo personalista, es como vemos, la dimensión relacional, pues -como dice Wojtyła en *Persona e atto*- “el hombre actuando ‘junto con los otros’, es decir, ‘participando’, revela una nueva dimensión de sí, en cuanto persona”.¹⁸ Constituyente éste que puede comprenderse tanto desde la psicología, como desde la sociología, es por todos experimentado que la percepción del propio yo requiere de la mirada anterior de otro; cuánto más será necesaria la mirada del educador para que cada persona se descubra capaz de ser educada y, por tanto de ser más a cada instante.

En un mundo plagado de información, con un universo de conocimientos al alcance de un “click” resulta imperioso insistir en que no habrá educación sin relación entre personas. “(...) la relación educativa es un *vínculo* que se establece entre el que educa y el que es educado, en el cual cada uno respeta la realidad personal del otro y al mismo tiempo recibe su influencia”.¹⁹ Es siempre un proceso intersubjetivo que contribuye a la realización personal de sí mismo y de todo “otro” que acompaña y acoge. Se trata siempre de “otro” que conduce, despierta, actualiza potencialidades, *educere* con autoridad.

Ya en los años 50, Hannah Arendt llamaba la atención sobre el desamparo que provoca la ausencia de autoridad en todo proceso educativo. “Los adultos desecharon la autoridad y esto solo puede significar una cosa: que se niegan a asumir la responsabilidad del mundo al que han traído a sus hijos”.²⁰ Para esta filósofa, la autoridad representa una categoría que no tiene que ver con el poder sino con la responsabilidad y su tarea fundamental es la conservación; la protección de la tradición, en tanto conocimiento sedimentado y la protección de quien se educa como “recién llegado” a un mundo cultural que le precede. Independientemente de que Arendt concentre la atención en la condición de autoridad, lo que nos interesa resaltar es la coincidencia fundamental de que es en una relación -para ella entre adulto y niño- la que hace posible la educación. Para todo pedagogo es irrenunciable la responsabilidad de cualquier persona por la educación de todo otro, pues sin una existencia compartida la persona no tiene las condiciones necesarias para desarrollar sus potencialidades. En otras palabras, si la co-existencia de los seres humanos no se convierte en una vida comunitaria sostenida por la mirada amorosa, no habrá educación posible.

De este modo, estamos en condiciones de afirmar que la educación es un proceso amoroso de afirmación de la persona. “Autoridad”, “responsabilidad”, “promoción”, “crecimiento”, “desarrollo”, son algunas de las categorías que solemos asociar al proceso educativo. En muy pocas ocasiones lo asociamos con “amar” y, sin embargo, sin amor no hay educación pues -como afirma Wojtyła- “la persona es un bien tal, que solo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto de ella”.²¹ Sin la mirada amorosa de alguien que afirma en la existencia a otro, que colabora en el conocimiento en

17 *Educación y proyecto de vida*, Documento de la Conferencia Episcopal Argentina, Consudec-Puerto de Palos, Buenos Aires, 2004, p. 53

18 Wojtyła, K., *Persona e atto*, en *Metafisica della persona*, Bompiani, 2003, p. 1168

19 Ballesteros, J.C., *op. cit.* p. 62. El subrayado es del autor.

20 Arendt, H., “La crisis en la educación” en *Entre el pasado y el futuro*, tr de Ana Poljak, Ariel, Buenos Aires 2016, p.292

21 Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, tr de J. A. Segarra, razón y Fe, Madrid 1969, p. 37-38

sus propias capacidades y acompaña en el proceso de configuración libre de su historia no hay educación posible. Pero para que sea posible que todo hombre pueda ser artífice de su propia biografía es necesario afirmar de manera irrenunciable la condición de persona de todo sujeto educable.

VI. CONSIDERACIONES FINALES

“La pedagogía que carezca de respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? no hará sino construir castillos en el aire” decía otra profunda filósofa y pedagoga como fue Edith Stein en sus Cursos Antropológicos de la década del '30. Parece una obviedad pero sin embargo, seguimos viendo de qué modo irreflexivo se asumen teorías y experimentan sistemas formales de educación sin analizar los supuestos y consecuencias antropológicas que traen consigo. ¡Qué pocos son los espacios de reflexión en los ámbitos de formación docente iluminando lo cotidiano de las prácticas educativas y sin embargo qué urgente es la recuperación y promoción de dichos espacios!

Hemos visto que el ser humano no entra en su existencia como un ser ya determinado y acabado, sino que tiene un carácter evolutivo: en los primeros tiempos de su vida todavía no es capaz de ejercer sus facultades pero éstas van desarrollándose poco a poco, y cuando avanza en edad y capacidad, ante las múltiples posibilidades reales va ejerciendo su libertad en las decisiones. De hecho puede ser conducido, ayudado y acompañado en ese ejercicio libre, y esto es lo que podríamos decir que define y forma parte del acto educativo pero esta conducción puede ser también hacia la mutilación de algunas de sus notas constitutivas o hacia la frustración de sus reales posibilidades si el sujeto y fin de nuestras prácticas educativas no es la Persona.

Afirmar que el sujeto de la educación es la Persona abre un horizonte de sentido que echa luz sobre nuestras prácticas ofreciéndonos la meta ineludible del “arte de educar”: afirmar a la Persona de los alumnos que cada año nos son dados comprometiéndonos en generar las circunstancias posibles para su pleno desarrollo. En otras palabras, decir que el sujeto de la educación es la Persona no nos deja otro margen que el compromiso con el amor en el ejercicio de nuestra vocación de ser.

27. Formación Integral en las Instituciones Educativas, grito desesperado de la sociedad.

María Guadalupe Patiño Reyes
Universidad Politécnica de Guanajuato

A lo largo de la historia de la humanidad en el tema de educación, pareciera que la prioridad ha sido formar personas expertas en determinada ciencia, conocimiento técnico y/o profesional de un área o disciplina, sin tomar en consideración si esta formación contribuye o no a la plenitud de la persona en su totalidad.

Y ¿por qué considero importante la plenitud de la persona? Porque la plenitud es igual a integridad, a equilibrio, o según el diccionario de la real academia española es “Apogeo o momento culminante de algo”.

Por lo tanto creo que si una persona se siente plena, difícilmente se dedicará a hacer el mal a sí mismo y a los demás. Entonces, desde la formación en las instituciones educativas podemos contribuir a desarrollar esa integridad en nuestros alumnos, favoreciendo a una mayor calidad en la educación.

Cada día estoy tratando de encontrar explicaciones, pero sobre todo soluciones a las situaciones de violencia, inseguridad y falta de valores en las personas y llego al mismo resultado: EDUCACIÓN. Consiente estoy que siempre han existido este tipo de problemáticas sociales, pero considero que van en aumento de una manera indiscriminada.

¿Entonces qué está pasando? Si se invierte tanto en la educación, hay diversidad de becas y apoyos para que nadie se quede sin acceso a este derecho del cual gozamos todos los individuos, se modifican los modelos educativos, las escuelas ofrecen educación integral, etc. Seguramente la responsabilidad es de nuestros gobernantes, desde nuestros presidentes municipales hasta el presidente de la república; ellos son los culpables de la situación del país desde hace años ¿quiénes más podrían ser?, si ellos son los que abusan del poder y se aprovechan de nuestros impuestos, ¿correcto?

¿Por qué muchos de nosotros tratamos de responsabilizar a instancias de gobierno o al ser supremo en el que creemos (si es que creemos), de esta situación tan lamentable que es la violencia, inseguridad y todo lo que de ellas se deriva? Tal vez porque evadir la responsabilidad y culpar a otros es más fácil y me hace desentenderme del problema, ¿no es así?

Culpamos a nuestros gobernantes de la inseguridad, de la corrupción, de que no hay suficiente cuerpo policial para salvaguardar la integridad de los ciudadanos, y los que hay están coludidos con la delincuencia; culpamos al crimen organizado de la maldad que hay en el país, sin ir tan lejos. Todos los días estamos culpando a todo mundo, al vecino, al compañero de trabajo, al de la tiendita, a mi hermano, al esposo, a la escuela, al clima, en fin, culpamos hasta lo que menos imaginen.

Pero regularmente siempre es “el otro” el responsable de lo que sucede, es el que no hace las cosas como deben ser, el que empezó la pelea, el que me roba oxígeno, el que contamina...pero es el otro, yo no.

Cada quien fue creado con infinidad de virtudes, entre ellas la voluntad y la libertad, por lo tanto cada quien puede decidir qué papel quiere desempeñar en su relación consigo mismo y con los demás, pero se requiere una guía que nos indique el camino correcto a seguir para lograr el equilibrio que la sociedad y la misma naturaleza piden desesperadamente por nuestro propio bien.

¿Y cuál sería esa guía? Bueno, creo que esa guía está conformada por varios componentes, como lo son la familia, la espiritualidad, las experiencias de vida y la educación desde las instituciones, por mencionar algunos; pero el enfoque en este momento es la Educación. Así que ¿Cómo se define educar y educación? Según la Real Academia Española:

Educar es: Dirigir, encaminar, doctrinar. Desarrollar o perfeccionar las facultades intelectuales y morales del niño o del joven por medio de preceptos, ejercicios, etc. Enseñar los buenos usos de urbanidad y cortesía.

Educación es: Acción y efecto de educar. Crianza, enseñanza y doctrina que se da a los niños y a los jóvenes. Instrucción por medio de la acción docente. Cortesía, urbanidad”.¹

Estas son definiciones de diccionario, pero ¿tú cómo la defines? y sobre todo, cómo la entiendes, porque probablemente en la interpretación está el meollo del asunto.

Papá, mamá, ¿qué definición tienes de educar? ¿Cómo estructuras esta acción en tu pensamiento? ¿Coincide lo que piensas, con lo que dices y llevas a la práctica con tus hijos? Es decir, ¿eres o al menos tratas de ser congruente?

Considero que la educación en el núcleo familiar es determinante para la formación de los hijos y la reeducación de los padres y todos los involucrados en el entorno familiar.

La educación que tengamos impacta en todos los ámbitos de nuestra vida. Por poner unos ejemplos: a los que tienen hijos, si todas las mañanas das los buenos días a tu hijo, él observa ese hábito en tí, por lo cual hay una alta probabilidad de que copie esa acción, de que lo trate de replicar, porque

¹ Española, R. A., *Educación, educación*. Obtenido de Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario. Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=EOHRIk5>, 2015.

los padres son las primeras personas a quienes los hijos desean imitar, son su ejemplo a seguir por mucho tiempo.

Si se la pasan enfocados en adquirir cosas materiales, como tener el celular de moda, el automóvil más reciente, las docenas de pares de zapatos, joyas, etc., trabajar incluso horas extras para comprar a los hijos todas las cosas que ustedes no tuvieron en su infancia y les hubiera gustado tener, y no quieren que sus hijos sufran de esas carencias o limitaciones, por eso tratan de dar todo a manos llenas, aunque casi no pasen tiempo con ellos, todo sea por ver su cara de felicidad al llenarlos de regalos materiales, creyendo que con eso les demuestran el inmenso amor que les tienen, ¿qué le están enseñando a sus hijos? Les enseñan que es sumamente importante el “tener”, que lo más valioso son las cosas materiales, que no importa invertir la vida entera con tal de obtenerlas, pues lo que ya pasó de moda ya no es importante, hay que conseguir lo último, lo que los medios de publicidad nos ofrecen, porque si no lo haces puedes ya no ser aceptado en el grupo social al que perteneces.

Están enseñando a sus hijos que no les cueste conseguir eso que desean, a no esforzarse cada día por ser mejor persona, cumpliendo con sus obligaciones de acuerdo a su edad.

Con esto no estoy afirmando que el desear y obtener cosas materiales sea un acto inadecuado o malo, al contrario, son muy necesarias y nos facilitan muchas situaciones de nuestra vida; creo que la manera, intención y finalidad al desearlas y obtenerlas es en lo que hay que tener cuidado. Ya que se desatan nuestros más bajos instintos cuando el “Tener” pasa por encima de la dignidad de uno mismo o de otras personas. Envidia, soberbia, egoísmo, en fin, esos sentimientos que nos llevan a hacernos daño a nosotros mismos y a los demás. Consecuencias que no pensamos cuando actuamos, simplemente nos mueve el deseo de satisfacer una necesidad en el momento.

Esa sed de querer el poder, de poseer y conseguir lo que se desea, nos hace tener comportamientos irracionales observados en una gran cantidad de personas, y ante ello hemos tratado de encontrar explicaciones, generar y aplicar leyes, reglas, castigos, condenas y demás sanciones para reprender esos comportamientos, pensando que por consecuencia la persona posiblemente aprenderá de su “error” y no volverá a atentar contra las leyes socialmente establecidas.

Existen diversidad de historias, artículos, investigaciones, corrientes psicológicas y filosóficas, etc. que nos hablan de que las personas tenemos un lado bueno y uno malo y estamos en esa constante lucha de hacer caso a lo que sabemos que es correcto o dejarnos llevar por lo que no lo es; en lo personal hay una leyenda que me gusta mucho y quisiera compartir con ustedes:

Un anciano indio invitó a los niños de la aldea a sentarse en círculo para contarles un cuento sobre la vida y los distintos caminos que podemos elegir para seguirla...

El anciano les dijo:

–Hay una batalla que siempre ocurre en mi interior y que también estará en su interior... es una gran pelea entre dos lobos:

Un lobo representa: el miedo, la ira, la envidia, la pena, el arrepentimiento, la avaricia, la arrogancia, la culpa, el resentimiento, la inferioridad, las mentiras, el falso orgullo, la superioridad y el ego.

El otro lobo es: la alegría, la paz, el amor, la esperanza, el compartir, la serenidad, la humildad, la amabilidad, la benevolencia, la amistad, la generosidad, la verdad y la fe.

El anciano miró a los niños y les dijo:

–Esa misma lucha está teniendo lugar en su interior y en el de cualquier persona que viva.

Los niños se quedaron pensando un momento y uno de ellos le preguntó al anciano:

–¿Y cuál de los dos lobos ganará?

Y el anciano respondió:

–Ganará el lobo al que más alimentos”.²

¿Estamos alimentando al lobo al que queremos darle la victoria?

Ante ello, habría que cuestionarnos si han funcionado las prácticas que implementamos para contribuir al desarrollo y formación de la persona y por consiguiente de nuestra sociedad; si podríamos hacer algo más para disminuir la cantidad de problemas sociales que nosotros mismos hemos generado, o mejor aún, para prevenirlos y evitarlos. Si no hacemos el intento, ¿cómo saber si funcionará o no?

Nos estamos convirtiendo cada día que pasa en seres más inhumanos que humanos, en personas insensibles al sufrimiento ajeno, ocupándonos únicamente de nosotros mismos, pasando por encima de los demás para lograr nuestros objetivos. ¿Es esto justo?

Acaso no es raro que mientras más “civilizados” y acercados a la tecnología nos encontramos, más alejados estamos de vivir en armonía; los problemas sociales incrementan de manera indiscriminada, y ningún sistema inventado por el hombre ha podido frenar actualmente ese crecimiento...y ni qué decir del daño ecológico que seguimos causando a nuestra Madre Tierra...

La Institución educativa, puede ser la última oportunidad para atender esta necesidad de formar personas mediante un modelo formalmente estructurado que propicie el acercamiento a experiencias que dejen un aprendizaje humano en los estudiantes. “La escuela debe contribuir al desarrollo psicológico y social del individuo para facilitarle que se convierta en un adulto integrado en la sociedad y capaz de aportar su contribución a la actividad colectiva”.³

2 Medina, V. (s.f.). *El lobo bueno y el lobo malo. Leyenda para niños*. Recuperado de: <https://www.guiainfantil.com/articulos/ocio/cuentos-infantiles/el-lobo-bueno-y-el-lobo-malo-leyenda-para-ninos/>

3 Delval, J., *Los fines de la educación*. Recuperado de: <http://teoriapedagogicaicel.blogspot.mx/2012/06/los-fines-de-la-educacion-juan-delval.html>, 6 de junio de 2012.

En la Universidad Politécnica de Guanajuato estamos convencidos que podemos aportar más que solo acompañamiento académico a los jóvenes, implementando una estrategia para contribuir a su desarrollo integral; en donde cada materia curricular se complementa con una actividad formativa, la cual está referida en un documento que describe el desarrollo de la misma.

Es nuestro “Modelo de Formación Integral”, cuyo objetivo es formar integralmente personas con un perfil profesional tecnológico de alta calidad, enfocadas al servicio y desarrollo de la comunidad; en el que se han desarrollado actividades que impactan en 4 dimensiones de la persona.

A continuación mencionaré algunas de las actividades con sus objetivos, capacidades y competencias a desarrollar en el alumno, mismas que están referidas en el archivo electrónico “Matriz de suficiencia del Modelo de Formación Integral UPG”.

I. DIMENSIÓN IDENTIDAD

Desarrollar a la persona en sí misma mediante la vivencia del resto de las dimensiones como individuo particular.

Las capacidades que se pueden adquirir con las actividades que conforman esta dimensión:

1.1 Descubrirse como un ser humano digno de amar y ser amado, buscando que sea palpable en la formación de su propia familia promoviendo los valores.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

ID01_Valores Universales. Propiciar que el alumno promueva un cambio significativo en sus actitudes, basándose en la defensa de los valores que rigen a toda la sociedad.

ID14_Valores Sociales. El alumno fortalecerá su formación en valores sociales ya que son el componente principal para mantener buenas y armoniosas relaciones sociales y su práctica cultiva el actuar positivo de las personas.

ID16_Valores Familiares. El alumno se formará en valores como el amor, el cuidado, la intimidad, la aceptación, el compromiso y la responsabilidad compartida; valores fundamentales en una familia.

ID18_Formación para la familia. El alumno se formará en habilidades, aptitudes y valores que le permitan ser un digno preservador de la familia.

1.2 Identificar su pertenencia en la Universidad mediante el conocimiento y difusión de su Filosofía Institucional y que dicho reconocimiento sea para él una herramienta competitiva en su próxima integración al campo laboral.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

ID02_Vida Universitaria. Propiciar la integración del alumno en la vida universitaria para que le sea agradable el ambiente en el que se desenvuelva y le sirva de apoyo para su desarrollo interpersonal y socio cultural

ID03_Filosofía Institucional. El alumno conocerá y promoverá la filosofía de su institución educativa así como la vivencia y defensa de los valores institucionales.

ID13_Integralidad Profesional. El alumno comprenderá la relación que existe entre todo lo aprendido durante su formación profesional y de qué manera impacta en la comunidad.

1.3 Actuar como un ser humano sensible a las necesidades del otro para influir positivamente en los demás cuando alcance posiciones de autoridad.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

ID11_Verdad y Bien. El alumno logrará identificar su fin como hombre en la búsqueda de la verdad y el bien en todos sus actos.

ID15_Justicia, cuyo objetivo es que el alumno sea capaz de proceder o juzgar respetando la verdad y de buscar que se respeten sus derechos y asumiendo las consecuencias de su comportamiento. El alumno va a leer el libro o ver la película sobre la historia de “El Conde de Montecristo” o Corazón Valiente, y hacer un ensayo crítico sobre el comportamiento de ambos personajes.

1.4 Proyectar al hombre en su totalidad, en toda su complejidad y su entera riqueza.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

ID08_Mis creencias. El alumno entenderá la espiritualidad como una parte de la actividad humana consiente, basada en el conjunto de sus creencias y prácticas de lo que considera y aun desconoce como divino, sagrado y/o trascendente para el ser.

1.5 Reconocerse como individuo único y capaz de potenciar la mejora de su personalidad para la mejora en sus relaciones interpersonales.

ID12_Descubro mis potencialidades. El alumno reconocerá el potencial de cualidades que posee y las utilizará como medio para ir consolidando su formación integral siendo propositivo y poniéndolas al servicio de los demás.

II. DIMENSIÓN TRASCENDENCIA

Desarrollar a la persona en términos de la finitud de su paso por este mundo, de la conciencia de que la muerte no es el fin de la existencia y del impacto de sus acciones para las futuras generaciones.

Las capacidades que se pueden adquirir con las actividades que conforman esta dimensión:

2.1 Definir lo primordial en su vida para tener la motivación de lograrlo, tomando decisiones de cambio y fortalecer la voluntad para sostener esa decisión.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

TRCFI02_Quién Soy. Acompañar al alumno en un proceso de autoconocimiento y de identificación de sus características personales, trabajando sus capacidades de autorrevelación hacia los demás, con la finalidad de abonar positivamente a su autoestima.

TR17_Legado personal. El alumno realizará una actividad especial, positiva y significativa para dejar un legado en las personas que le rodean, con el fin de comprender que de esa forma será recordado y reconocido a través del tiempo.

2.2 Adquirir herramientas que le permitan insertarse al campo laboral y favorecer su posicionamiento estratégico.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

TR01_Especialización, Propiciar que el alumno visualice el alcance que tendrá su preparación académica y profesional en su vida. Contactar y entrevistar a un profesionista egresado de la carrera que el joven universitario está cursando.

TR10_Creatividad. Desarrollar los procesos creativos de los alumnos para mejorar la toma de decisiones y la solución de problemas.

2.3 Valorar el papel del amor y su expresión en la construcción social armónica y comprender el papel preciso de los sentimientos en la vida del ser humano.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

TR03_Interioridad. El alumno analizará cuáles son sus creencias con respecto a temas trascendentes con lo que reconocerá cual ha sido su crecimiento personal y espiritual.

TR04_Sexualidad. El alumno aprenderá el valor de la sexualidad basada en valores que le permitirá tener una mejor calidad de vida.

2.4 Comprender la naturaleza del conocimiento humano y cómo ha trascendido en la ciencia para

innovar y ser una fuente de nuevos avances e innovaciones.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

TR11_Código de ética profesional. El alumno elaborará su propio código de Ética profesional para entender la trascendencia en su actuar profesional.

TR13_Formación de la conciencia. El alumno desarrollará hábitos que le permitan ser consciente de sus actos y de las consecuencias de los mismos en sí mismo y en los demás.

III. DIMENSIÓN ENTORNO SOCIAL:

Construir relaciones de defensa y promoción de la propia dignidad humana a través del reconocimiento de sí mismo en los otros.

Las capacidades que se pueden adquirir con las actividades que conforman esta dimensión:

3.1 Adaptarse activamente a las vivencias universitarias a las cuáles se ha integrado con el fin de compartir con los demás, en especial aquellos estudiantes de Media Superior, su afán de superación.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

ES01_Orientación profesional. Guiar y asesorar a un joven de bachillerato, por parte del alumno universitario, el cual establecerá un vínculo con él y asumirá una actitud de aliento y motivación para que continúe sus estudios en el nivel universitario.

3.2 Conocer las necesidades del entorno social que le rodea para orientar los conocimientos adquiridos a lo largo de su carrera universitaria y proyectar iniciativas de solución a la problemática actual.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

ES02_Labor social, Promover en el alumno el desarrollo de una conciencia social y de ayuda a los más necesitados de su comunidad. Detectar un lugar que requiera algún apoyo. El grupo completo se organizará para propiciar un cambio por medio de la ayuda.

3.3 Colaborar en la sociedad de manera altruista haciendo sinergia con los demás para trabajar en búsqueda del bien común.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

ES16_Participación y compromiso social. El alumno asumirá su responsabilidad de aportar sus conocimientos, habilidades y ayuda desinteresada en beneficio de los demás, para reconocer el impacto que sus acciones tienen en la sociedad.

ES12_Voluntariado. El alumno colaborará en las funciones derivadas de alguna asociación como Protección Civil, Bomberos o Cruz Roja con el fin de acrecentar sus capacidades organizativas, de liderazgo y de trabajo en equipo.

3.4 Analizar la realidad política actual con el fin de acercarse a ella de manera acertada y propositiva, mejorando sus habilidades comunicativas y de gestión.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

ESCFI02_Urbanidad. El alumno de nuevo ingreso a la Universidad conocerá y aplicará las normas básicas de convivencia y urbanidad que le brindarán herramientas necesarias para un sano desenvolvimiento en su vida universitaria y en los demás entornos en los que se desenvuelve.

ES10_Diplomacia. Que el alumno sea capaz de establecer relaciones humanas, a través de buenos términos, utilizando el sentido común y comprensión más allá de las diferencias culturales o geográficas que existan.

3.5 El alumno concebirá su rol dentro de la estructura política de su estado como ciudadano poniéndolo al servicio de los demás.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

ES18_Desarrollo Político. Despertar en el alumno una conciencia de interés político, a través de la cual conozca los pros y contras de la política y así encuentre áreas de oportunidad, lo cual le ayudará a afrontar los retos que se presentan en su Universidad, de tal forma que integren 2 equipos de campaña política en el que establezcan propuestas sobre posibles mejoras en su Universidad, generando de esta manera una campaña virtual.

3.6 Identificarse como parte de una cultura determinada pero capaz de ser competitivo ante los desafíos de una cultura globalizada.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

ES05_Cultura. Dotar al alumno de los elementos necesarios para que asuma como convicción personal que la cultura es todo aquello que hace crecer a la persona en cuanto tal y aprecie los esfuerzos que a lo largo de la historia la humanidad ha llevado a cabo en consecuencia de ello.

IV. DIMENSIÓN ENTORNO FÍSICO:

Priorizar la mejora de la relación de todo aquello que rodea a la persona por medio del desarrollo de la parte física de sí mismo, del medio ambiente y lo que hace posible la continuación de la vida en este mundo.

4.1 Reconocer buenos hábitos para la salud y el bienestar físico para aplicarlos en su vida y generar una mejora gradual en su salud.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

EF01_Nutrición. Propiciar una mejor nutrición personal, desarrollando hábitos alimenticios para desarrollar un cuerpo sano y evitar posibles enfermedades.

EF02_Activación física, Impulsar en el alumno la realización de actividades físicas, que propicien un mejor rendimiento en todas sus actividades cotidianas, lo que producirá el tener una vida saludable y de mayor calidad. Asistir a activación física una vez por semana durante todo el cuatrimestre

4.2 Adoptar medidas de prevención de riesgos tomando en cuenta la protección de la comunidad a través de la integridad de las personas que la conforman.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

EF03_Seguridad y prevención. El alumno conocerá y pondrá en práctica diversas técnicas de prevención de incidentes que le permitan actuar de manera correcta en situaciones de contingencia

4.3 Contribuir a la disminución del daño que se hace al medio ambiente proponiendo acciones que deriven en el desarrollo y la preservación.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

EF05_Educación Ambiental. Conocer las afectaciones que el hombre provoca con su acción diaria al entorno, fortaleciendo la conciencia medioambiental.

EF12_Ecotecnias. El alumno tendrá la oportunidad de poner en práctica las habilidades adquiridas en su formación académica para unir la tecnología con la ecología y así generar oportunidades de mejora en su comunidad.

EF18_Mi Profesión y el medio ambiente. El alumno realizará un trabajo de investigación y análisis del impacto de la práctica de su profesión en el medio ambiente buscando áreas normativas y legales que involucren la gestión ambiental.

4.4 Emplear el recurso del tiempo para la realización de actividades que propicien la auto mejora.

Algunas actividades propuestas para desarrollar esta capacidad son:

EF08_Formación de la voluntad. Al culminar esta actividad el alumno aplicará en su vida las etapas de la formación de la voluntad: quiero hacer algo: fin y meta; pienso si me conviene o no: reflexión; decido qué es lo que voy a hacer: decisión; actúo: ejecución; lo cual le aportará en su realización personal, a través de la ejecución de acciones de manera voluntaria en beneficio personal y de la comunidad.

EF10_Formación de los sentidos. El alumno tendrá la oportunidad de desarrollar un sentido crítico hacia diversos aspectos de la naturaleza, las artes, la ciencia, etc., para determinar sus gustos y preferencias con fundamentos.⁴

Los alumnos desarrollan éstas y otras actividades con el propósito de hacer conciencia de que nuestras acciones impactan todos los días en uno mismo y en los que nos rodean, así como en el entorno de manera significativa.

Me permito mencionar el testimonio de un alumno al realizar estas actividades:

En particular me ha llenado de satisfacción el saber que (quizá no a gran escala) podemos contribuir con tareas simples, que para muchas personas significan una gran ayuda, la vida por una u otra cosa me ha enseñado a conocer y entender de todo tipo de situaciones, aprender que quizá no podemos cambiar las cosas de la manera en que nos gustaría pero una pequeña aportación hace una diferencia, el crecimiento personal no se logra solo, se logra de la mano de otros, de la mano de quienes te necesitan, porque esas personas en ocasiones son quienes te enseñan las lecciones más grandes o más valiosas, desde la importancia de la humildad hasta la diferencia de lo que varias manos unidas pueden edificar.

Estamos confiados en que el desarrollo de estas actividades está propiciando un cambio de actitud para bien en nuestros jóvenes. Y este modelo está disponible en nuestra página web de la Universidad para quien guste consultarlo.

Seamos protagonistas de la historia, de nuestra historia y no actores pasivos que solo se dedican a juzgar y criticar; hay que actuar, hacer, poner manos a la obra empezando por uno mismo.

Propiciemos el cambio antes de que sea más tarde de lo que ya pareciera; educándonos y formándonos para vivir en plenitud con nosotros mismos y por consiguiente con la sociedad, trabajando de manera estrecha hogar-escuela en la formación en valores. Comenzando por uno mismo, el efecto se contagiaría a los demás.

Existe al menos un rincón del universo que con toda seguridad puedes mejorar, y eres tú mismo.⁵

4 Plan Institucional de Desarrollo (PIDE) 2025. Universidad Politécnica de Guanajuato

5 Huxley, A (s.f.) *Proverbias*. Recuperado de: <http://www.proverbias.net/citasautor.asp?autor=505&page=3>

28. Educación Inclusiva en Ecuador: una mirada desde el personalismo

Fernando Lara Lara

Pontificia Universidad Católica del Ecuador Sede Santo Domingo

I. RESUMEN

El presente trabajo pretende fomentar el debate acerca de una cultura educativa del *Sumak Kawsay* en Ecuador, en especial, desde la realidad jurídica y política que se presenta para ahondar en la repercusión de su conceptualización en lo que a la educación inclusiva se refiere; en este sentido, se propone partir en su planteamiento de la definición de persona y sus distintas dimensiones que hace hincapié el Personalismo como teoría filosófica. Así, se concibe como ser relacional, intersubjetivo, y cuya dignidad le hace valedor de la riqueza propia de su diversidad; de este modo tiene como función investigar a la persona con el objetivo de prepararla para vivir desde un enfoque holístico y comprometido con la construcción de una identidad desde la defensa de su dignidad.

Palabras claves: Sumak Kawsay, educación inclusiva, personalismo, enfoque holístico, dignidad humana.

II. INTRODUCCIÓN

La educación en Ecuador se encuentra en un proceso de construcción a raíz de una legislación educativa que demanda integrar distintos patrones culturales novedosos. Por ejemplo, la preocupación por la integración de una conciencia de pertenencia a la naturaleza y la recuperación de la dignidad de la persona desde su valoración como ser relacional.¹ En este sentido se pronuncia Lara al señalar en cuanto a la educación ecuatoriana que “resulta esencial poner de relieve el desarrollo de la cualidad personal intersubjetiva relacional- intercultural como medio de aprendizaje permanente en la formación de ciudadanos reflexivos, y con conciencia de existencia-ecológica”.²

1 Lara, F., y Herrán, A., “Reflexiones sobre la educación del sumak kawsay en Ecuador”. En: *Revista Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 18(36), 41-58. Recuperado de <https://ojs.publius.us.es/ojs/index.php/araucaria/article/view/3114/2710>, 2016.

2 Lara, F., “Personalismo en la legislación educativa ecuatoriana: una aproximación desde el pensamiento de Gabriel Marcel”. En: *Re-*

De este modo, el concepto de inclusión supone que se enfoque en la “persona”, para huir de cualquier reduccionismo consciente, como podría ser el caso de aquella tendencia seguida por numerosas políticas educativas que parcializan la educación inclusiva en el colectivo de discapacitados, provocando discursos asistenciales en numerosos casos, propios de un egocentrismo que puede cosificar a estos estudiantes. Por el contrario, la realidad del enfoque definido por la inclusión es aquella que integra a la especie humana, y su diversidad, sean adultos mayores, niñas, niños y adolescentes, mujeres embarazadas, personas con discapacidad, personas privadas de libertad y quienes adolezcan de enfermedades catastróficas o de alta complejidad, etc. Para mayor abundamiento se pronuncia en esta misma línea el artículo 20 del Código Civil ecuatoriano, tanto en cuanto señala con claridad que las palabras hombre, persona, niño, adulto, adolescente, anciano y otras semejantes, que en su sentido general se aplican a individuos de la especie humana, sin distinción de sexo, se entenderán para comprender a ambos sexos en las disposiciones de las leyes, a menos que, por la naturaleza de la disposición o el contexto, se limiten manifiestamente a uno solo.

Lo anterior, deviene de la propia Constitución del Ecuador ³ la que reconoce la complejidad de la realidad personal y que pone un claro énfasis en el desarrollo de todas sus dimensiones, como señala su artículo 27 “La educación se centrará en el ser humano y garantizará su desarrollo holístico”. O, del mismo modo, se alberga el derecho de todos a aprender a través de la relación con el otro, con el distinto, en su diversidad como ser cultural, tal como lo defiende Lévinas citado por Magendzo⁴, el ser humano se comprende en la medida de “la relación del ser con el Otro, a la responsabilidad con el otro y la otra, al encuentro con el Otro”.

Por ello, se conceptualiza el derecho a la educación en Ecuador como un derecho basado en la convivencia relacional. Así, en el artículo 28 de la CRE (Constitución de la República del Ecuador, 2008) se consagra que “es derecho de toda persona y comunidad interactuar entre culturas y participar en una sociedad que aprende. El Estado promoverá el diálogo intercultural en sus múltiples dimensiones”; invitando de este modo, en consecuencia, a la comprensión del otro mediante una relación intercultural de aprendizaje, necesariamente inclusiva de profesores y estudiantes. Para ello, se entiende que es necesario cuestionarse qué necesidades formativas pueden tener la comunidad educativa, en especial los docentes y estudiantes.

La cuestión planteada entendemos que no es baladí por cuanto si bien parece desconocerse qué supone el buen vivir en la educación ecuatoriana, más complejidad se asume cuando se quiere plasmar a lo concreto estos postulados⁵ como así señalan Lara *et al* (2016) al afirmar que “cualquier limitación a su complejidad podría entorpecer la consecución de la interculturalidad como fin de la educación en Ecuador, y como competencia para saber estar en la sociedad y en el mundo” (p.30). Con este ánimo, se pretende ahondar en la conceptualización de la inclusión educativa mediante el paradigma teórico que ofrece el personalismo como corriente de la filosofía, pues partimos que el empeño por cargar

vista Academia, (Número Especial: III Congreso Internacional de la Asociación Iberoamericana de Personalismo, Loja-Ecuador), p. 238. Recuperado de <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/41273/3/articulo24.pdf>, 2015.

³ Constitución de la República del Ecuador (CRE), Ciudad Alfaro: Asamblea Constituyente, 2008.

⁴ Magendzo, A., “El Ser del Otro: un sustento ético-político para la educación”. En: *Revista Polis*, (15).doi:10.4000/polis.4897, 2006.

⁵ Lara, F., Sousa, C., De la Herrán, A., Lara-Nieto, M.C., y Gerstner, R., “El docente inmigrante “irregular” en Ecuador: reto del derecho a la Educación”. En: *Conhecimiento y Diversidade*, 8(16), 25-43. doi:10.18316/rcd.v8i16.3362, 2016.

de valor a la persona es el sustrato del que construir una realidad inclusiva. Con esta finalidad se presentan las siguientes cuestiones a abordar en el presente trabajo que giran en torno a la necesidad de promover una cultura educativa inclusiva: ¿Qué puede o no ser una educación inclusiva? ¿Qué puede contribuir el personalismo a su conceptualización? ¿Cuáles parecen ser las problemáticas principales a abordar cuando se habla de inclusión educativa? ¿Cómo concebir el papel de los profesores

III. PERCEPCIÓN DE LOS PROFESORES Y ESTUDIANTES ANTE LA REALIDAD DE LA DISCAPACIDAD

Anteriormente se hizo hincapié en la relación del Personalismo con la educación del Buen Vivir. Por un lado, resaltando la defensa que el pensamiento filosófico personalista hace de las categorías personales en defensa de su dignidad, y por otro, describiendo una parte de la noción de la educación del *Sumak Kawsay* que es fundamentada por la necesaria relación de aprendizaje con el otro. En otras palabras, se constituye el derecho a una educación intercultural basada en la riqueza del encuentro como seres culturales. De este modo, la cuestión más que de prepararse para responder a las distintas necesidades, supone una formación dirigida a prepararse para saber valorar qué podemos aprender de quienes nos relacionamos.

En este encuentro, y con relación al enfoque que se persigue exponer en este trabajo, supone esencialmente fomentar una labor de escucha, en la que se contextualicen las situaciones y necesidades de los estudiantes con discapacidad. De esta manera, las preguntas planteadas sobre ¿cómo perciben su realidad las personas con discapacidad? Y ¿cómo la entienden los profesores?⁶ Pueden ser relevantes para el planteamiento en cualquier programa o acción de tratamiento educativo que contemple la discapacidad, pues si se pretende aprender de la relación, supone irremediabilmente que se intente igualmente comprender la realidad de las diferencias y de las necesidades de cada uno de los estudiantes y docentes.⁷ Así por ejemplo, López-Justicia & Polo Sánchez señalan que la la discapacidad tienen una relevancia en la asociación de un “nivel más bajo de autoconcepto académico y emocional, esto es, los estudiantes con discapacidad se perciben menos competentes en el ámbito académico y tienen una percepción más negativa de su estado emocional, tanto general como en situaciones específicas”.⁸ Sin embargo, este esfuerzo podría ser estéril si no va acompañada de una apreciación del

6 Gerber, D. A., “Escuchar a las personas con discapacidad”. En: L. Barton (Comp.), *Superar las barreras de la discapacidad*, pp. 275-298. Madrid, Morata, 2008.

7 Díaz, V., Caballero, F. (2014). “Necesidades Formativas del Profesorado de Secundaria en la Docencia a Alumnos con Discapacidad”. En: *International Journal of Sociology of Education*, 3 (3), 192-217. doi: 10.4471/rise.2014.14. Lindo, I. F & Zúniga-González, C.A., “Factores que limitan al docente en la integración inclusiva de los niños y niñas con necesidades educativas especiales”. En: *Revista Iberoamericana de Bioeconomía y Cambio Climático*, 2 (1), 336-345, 2006. Lledó, A. y Arnaiz, P., “Evaluación de las prácticas educativas del profesorado de los centros escolares: indicadores de mejora desde la educación inclusiva”. En: *REICE: Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 8(5), 96-109. Llorent, V. J., “Demandas de la Formación del Profesorado. El desarrollo de la educación inclusiva en la Educación Secundaria Obligatoria”. En: *Revista electrónica interuniversitaria de formación del profesorado*, 15(3), 2012, pp. 27-34. López-Justicia, M.T & Polo Sánchez, M. D., “Autoconcepto de estudiantes universitarios con discapacidad visual, auditiva y motora”. En: *Revista Latinoamericana de Psicología*, 2012, pp. 87-98. Padilla-Muñoz, A. C, Gómez-Restrepo, C., & Ramírez, M. P., “Percepción de competencia para orientar estudiantes escolares con discapacidad y problemas emocionales”. En: *Revista de la Facultad de Medicina*, 63(Suppl. 1), 2015, pp. 93-100.

8 López-Justicia, M.T & Polo Sánchez, M. D., “Autoconcepto de estudiantes universitarios con discapacidad visual, auditiva y motora”. En: *Revista Latinoamericana de Psicología*, 2012, p. 95.

valor de este colectivo para la sociedad, superando cualquier visión asistencial incompatible. En otras palabras, ¿qué pueden enseñar las personas con discapacidad a través de sus relatos?

Se pone énfasis, por ejemplo, según Lledó & Arnaiz (2010) en la relación del voluntariado de los jóvenes con discapacidad como propuesta para su inclusión educativa, pues se favorece el compañerismo entre los distintos miembros de la clase y se favorece el entendimiento con los docentes.

Sin embargo, la finalidad con la que se desarrollan estas actividades viene a demandar de una formación particularmente espiritual según entendemos los autores por cuanto debe estar presidida por la humildad necesaria de reconocer nuestras carencias y poder vislumbrar la riqueza del misterio que los otros nos depara; seguidamente, podríamos estar preparados para la relación dialéctica, intersubjetiva de aprendizaje; proceso en el que se dota de contenido a ese diálogo, y de ese modo, se promueve el cambio en la mirada como resultado de la experiencia. Por otro lado, entendemos que abordar sin una conciencia coherente con la importancia de la experiencia señalada sería más propio de un accionar asistencial más que educativo, y por lo tanto, inclusivo.

Para mayor abundamiento Garzón, Calvo & Ortega⁹ señalan que los docentes constituyen un elemento fundamental para la inclusión educativa (aunque no único y más relevante pues se defiende una realidad educativa orgánica), por cuanto necesitan de una predisposición a cambiar sus metodologías y actitudes ante esta realidad educativa. ¿Qué se necesita para conseguir esta disposición? Creemos que ese cambio necesita de acuerdo con los postulados personalistas de Juan Manuel Burgos un trabajo previo de nuestro misterio¹⁰ que señalaba Gabriel Marcel; esto es, una dialéctica basada en la conciencia de la persona entendida como esa “gran realidad” que advertía Zubiri.¹¹

Así mismo, la variable cultura educativa se prevé la necesidad de que esté relacionada con la inclusión educativa y evaluación de los impactos sociales, culturales, o geográficos que suponen atender. Por otro lado, la percepción de los docentes ante la discapacidad se denota favorable cuando va acompañada de su formación profesional, siendo esencial su acompañamiento experiencial.

Ahora bien, ¿qué medidas son propiamente inclusivas y cuáles no? Parece que se podrían enunciar un amplio listado de medidas según criterios de gravedad, finalidad, presupuesto etc... Sin embargo, y desde nuestro entendimiento de lo que viene a significar lo orgánico, sistémico o complejo, como la constatación de que la realidad tiene mayor valor que la mera suma de sus partes, defendemos que tanto la disposición física del aula y de los pupitres, como la adaptación a estrategias metodológicas, son ámbitos fundamentales en la formación docente.

9 Garzón, P., Calvo, M.I., & Ortega, M.B., “Inclusión educativa. Actitudes y estrategias del profesorado”. En: *Revista Española de Discapacidad*, 4 (2), 2016, pp. 25-45.

10 Burgos, J.M., “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica” En: *Revista Quién*, 1, 2015, p. 9-27, Recuperado de http://www.personalismo.org/wp-content/uploads/2016/06/Estudio-1_Juan-Manuel-Burgos.pdf

11 Castilla, B., “La persona, esa “gran realidad”. Zubiri y el Personalismo”. En: *Revista Quién*, 1, 2015, pp. 75-95.

IV. EL DOCENTE INCLUSIVO: ¿CÓMO SE PUEDE DEFINIR?

La cuestión que se pretende abordar se enfrenta a la problemática de mostrar alguna conceptualización aproximada de lo que puede suponer un docente inclusivo y la realidad que debe afrontar. En esta dirección, definir la figura del docente inclusivo aunque difícil, debe reflejar unas características definitorias clave que puedan abordar los retos actuales de exclusión educativa. Entre ellas, pueden mencionarse la necesaria incorporación de conocimientos a través de la formación continua, en especial, con relación a las necesidades de los estudiantes que se encuentran en su quehacer diario; de igual forma, se hace hincapié en el docente reflexivo que apuesta por la acción mediante la investigación y la curiosidad de las necesidades educativas de sus estudiantes.

De ahí que Lara & Herrán (2016) pongan de relieve que la cultura educativa inclusiva que del docente esté enfocada en apreciar las diferencias de los individuos, pues sobre la base de estas diferencias los estudiantes construyen su propia realidad y la forma de ver el mundo, a través de sus experiencias subjetivas, pues “en la discusión de una educación para la práctica de la interculturalidad parece necesario reconocer y comprender las propias necesidades educativas del país en su conjunto y en su especificidad”. Así, a medida que sepamos valorar esas diferencias, podremos construir realidades de aprendizaje, evitando su exclusión.

Ahora bien, si se pretende definir al docente inclusivo, se propone una aproximación mediante la revisión sucinta de distinta bibliografía y que se puede concluir en las siguientes notas definitorias siguiendo a Díaz & Caballero (2014), Lindo & Zúniga-González (2016), Lledó & Arnaiz (2010), Llorent (2012), Padilla-Muñoz, Gómez-Restrepo & Ramírez, (2015) o Suriá, (2012) entre otros:

- Se preocupa por formarse continuamente.
- Escucha.
- Investiga y muestra curiosidad por las necesidades de la persona.
- Propone acciones individualizadas para el tratamiento de las necesidades de los estudiantes.
- Se preocupa por incluir a los padres y al centro educativo.
- Que tiene un pensamiento crítico.
- Es flexible ante distintas situaciones.
- Intenta comprender las dificultades de aprendizaje.

Sin embargo, y con la intención de ahondar en la propuesta personalista, y reconociendo que posiblemente existirán propuestas más acertadas se ponen a consideración las siguientes:

- Humildad ante de insuficiencia de conocimientos.
- Defensa de la dignidad del ser humano,
- Trabajo de la espiritualidad.
- Reconocimiento de los propios defectos o carencias, esta es, su mala praxis.
- Trabajo constante por la identificación y atacamiento de los egos personales y colectivos de la comunidad educativa.
- Enfocar el aprendizaje desde la relación intersubjetiva.
- Propiciar espacios para el diálogo.

V. CARENCIAS FORMATIVAS DE LOS DOCENTES SOBRE INCLUSIÓN

La educación inclusiva necesita de la formación docente, y en especial en el caso de estudiantes con discapacidad.¹² De este hecho, es sensible el legislador ecuatoriano al señalar en su Ley de Discapacidad esta exigencia en su artículo 31 titulado 'Capacitación y formación a la comunidad educativa' que preceptúa que "La autoridad educativa nacional propondrá y ejecutará programas de capacitación y formación relacionados con las discapacidades en todos los niveles y modalidades del sistema educativo".

Ahora bien, ¿qué necesidades formativas pueden tener los profesores de estudiantes con discapacidad en su quehacer diario? Sin ánimo de realizar una enumeración detallada, se pretende señalar a criterio de los autores las más relevantes con el sentido de la propuesta que se realiza en este trabajo. Por un lado, parece existir cierto desconocimiento entre lo que significa integración e inclusión en la educación como indica Díaz & Caballero (2014). Esta última persigue una educación abierta a cualquier persona, sin tener ningún impedimento por particularidades personales, sociales o culturales de cada estudiante. De ahí que "el currículum, la metodología y el diseño arquitectónico del centro deben facilitar que todos los estudiantes puedan tener presencia, participar y aprender junto con el resto de sus compañeros".¹³ En definitiva, la inclusión significa destruir los escollos que provocan segregación de los estudiantes, con "itinerarios paralelos en el mismo centro o en última instancia, que sean derivados a centros especializados".¹⁴

Asimismo, parece advertirse cierto desconocimiento en la aplicación práctica de las investigaciones y las exigencias jurídicas sobre educación inclusiva que denotan cierta desconexión con su verdadera finalidad. En este sentido, se pronuncian Díaz & Caballero que señalan que si bien las reflexiones sobre educación inclusiva son elevadas y de calidad "el desarrollo de las prácticas son lentas y voluntaristas. La inclusión requiere el compromiso del profesorado con las ideas inclusivas pero también con la aplicación de estas en la práctica". De este modo, parece que se constata una desconexión entre la realidad jurídica y la cotidiana, bien por una ausencia de formación o por una desorientación con la cultura educativa consecuencia de un proceso de enculturación insuficiente o desconectada con las demandas actuales.

Para mayor abundamiento, parecen apreciarse actitudes de inmovilismo y rechazo de los docentes ante la discapacidad como consecuencia de una carencia formativa especializada devenidas en números casos por el ego docente y su insuficiente identificación y tratamiento.¹⁵ Esta problemática entendemos que viene a justificar la presencia del personalismo ya no solo como marco teórico de discusión, sino como método de reflexión para la construcción de una realidad inclusiva. Así, existe una voluminosa literatura que relaciona la formación del docente con su predisposición a la aplicación de

12 Ferrandis, M. V., Grau, C. y Fortes, M. C., "El profesorado y la atención a la diversidad en la ESO". En: *Revista de Educación Inclusiva*, 3(2), 2010, pp. 11- 28.

13 Ainscow, M. Booth, T & Dyson, A., "*Improving schools, developing inclusion*", Londres: Routledge, 2006.

14 Díaz, V., Caballero, F., "Necesidades Formativas del Profesorado de Secundaria en la Docencia a Alumnos con Discapacidad", 2014, p. 194.

15 De la Herrán, A., "Enfoque radical e inclusivo de la formación". En: *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 12(2), 2013, pp. 163-264. Recuperado de <http://www.rinace.net/reice/numeros/arts/vol12num2/art8.pdf>

proyectos educativos inclusivos. En esta misma línea Verdugo & Rodríguez señalan que la predisposición del profesor “es primordial para poder avanzar en términos de inclusión; aun así los docentes creen que, en general, no están preparados para atender a la diversidad, habiendo una necesidad patente de contar con más formación e implicación por su parte”.

Asimismo, se evidencia cierta representación del estancamiento y pesimismo en aquellos docentes que no poseen las herramientas formativas necesarias para afrontar la figura de la flexibilidad en el proceso de enseñanza aprendizaje. De este modo, es el propio docente quien se puede convertir en una barrera para la inclusión o por el contrario, un facilitador. En este sentido, se pronuncia Suriá (2012) que señala que la formación del profesorado sobre la educación a alumnos con discapacidad en grupos distintos puede favorecer una visión optimista y esperanzadora sobre la inclusión.

Por lo expuesto, los docentes en su labor profesional habitual además de conocer los contenidos impartidos, supone una labor de autoconocimiento previo que pueda permitir indagar sobre cómo son sus estudiantes (intereses, deseos, sentimientos y necesidades); para ello, resulta imprescindible situar desde la atalaya de la dignidad de la persona, el ejercicio de reconocimiento y promoción de la carga de valor de la experiencia humana con la intención de fomentar un aprendizaje significativo, y la participación de los diversos estudiantes. Así, tanto en cuanto el profesor asuma conciencia podrá manifestar una predisposición más positiva y humanista sus estudiantes, y con él mismo para que pueda comprenderse una realidad inclusiva.

VI. CONCLUSIONES

El éxito de una política pública sobre la inclusión educativa, no puede sólo restringirse a un marco jurídico novedoso e innovador aun reconociendo su enorme valor; pues necesita de la compañía de iniciativas sociales y culturales en multitud de dimensiones que promuevan una forma de concebir la inclusión de manera amplia, flexible y, compleja; abandonando por otra parte, aquellas concepciones caricaturescas y sentimentales más propia de una visión asistencial, y como denunciamos, presidida por un egocentrismo reductor. Asimismo, parecen escasear propuestas encaminadas a otorgar practicidad a estos postulados que en numerosos casos parecen limitarse a lo teórico, pero sin sumar métodos, o paradigmas plausibles que permitan un proceso de enculturación coherente con lo que el ordenamiento jurídico educativo calificado de *sumak Kawsay* ofrece, y por otro lado exige. En nuestro caso, entendemos que el Personalismo, supone no solo un marco teórico para una posible enculturación de este modelo educativo basado en la inclusión, sino también ofrece un método caracterizado por un trabajo desde la propia espiritualidad. De esta manera, se hace indispensable el desarrollo de estudios de envergadura, quizá muy especialmente de carácter cualitativo y etnográfico, que permitan recabar y analizar la percepción de los profesores y estudiantes ecuatorianos ante la realidad de esta cultura educativa con este enfoque hacia la inclusión educativa. Sin un conocimiento acabado de este sustrato subjetivo, las leyes y normativas pro inclusión se quedarán en la superficialidad del deber ser (cosa que ya tiene su mérito desde el punto de vista jurídico), pero sin herir el sustrato; al punto de sustituir prejuicios e ideas implícitas que encasillan la integración como una obligación y no como un modo eminente y eficaz de humanización de los procesos formativos, atrapados éstos

en lo tecnológico y la eficacia del cumplimiento de metas en la lógica del mercado laboral o de una sociedad de consumo.

Desde el paradigma de la filosofía personalista se intenta proponer que la realidad de la inclusión educativa pasa por complejizar la propia de la persona, y de ahí cargar de valor la experiencia de cada ser humano para poder ser objeto de aprendizaje a través de la relación intersubjetiva- intercultural. Cualquier otra explicación o evaluación acerca de la inclusión educativa que no contemple estos parámetros la entendemos insuficiente y con tendencia al asistencialismo.

Se deduce de lo anterior, la necesidad de compartir un imperioso llamado a la comunidad científica a que estemos como señalaba Ortega “estar a la altura de los tiempos”-particularmente, a educadores, psicólogos y gestores sociales- en miras a un mayor desarrollo teórico y práctico que sustente de manera coherente, culturada y afín al contexto ecuatoriano, la problemática histórica y vigente sobre la inclusión educativa.

Se advierte como se ha expuesto, que a nivel internacional el tema se encuentra abordado ricamente desde hace dos décadas al menos, pero en Ecuador el tema aún resulta nuevo y en desarrollo. Si se da un progreso académico más propio a la realidad del país sobre esta problemática, se podrán generar ámbitos o círculos de discusión en la academia que, alimentados a través de proyectos de intervención psicopedagógica y cultural y por otras vías, puedan solidificarse en una ‘narrativa’ sobre la inclusión -cuan ‘relato’- pueda sostener teórica y empíricamente una educación inclusiva propiamente del buen vivir. Desde este contexto, podrían generarse el establecimiento consensuado de competencias personalistas que perfilen a un docente inclusivo o de los criterios curriculares y técnico-pedagógicos necesarios para formar a los nuevos profesores según este perfil integrador; así como la formulación de cursos de formación continua para profesores en ejercicio, considerando las especificidades de áreas del conocimiento, años de servicio y zonas de ejercicio (rural-urbano), y centralizando el valor de cada de las personas sobre la base de su dignidad.

A juicio de los autores, aún no se ha profundizado suficientemente (o eso percibimos) en todas las proyecciones que el constructo *Sumak Kawsay* posee desde la perspectiva educativa, y que puede interrelacionarse de manera significativa con la tradición filosófica del Personalismo -que sigue siendo un marco teórico interesante, concurrente y significativo para la educación Latinoamericana y ecuatoriana- en aras de una educación humanista, que releva el valor de la alteridad, de la relacionalidad y de la preservación y promoción de la diversidad como ejes vertebradores de una educación de calidez y de calidad.

29. La educación socioemocional en la formación de la persona: reflexiones sobre el nuevo modelo educativo 2017 para la educación básica en México

Hilda Ana María Patiño Domínguez
Universidad Iberoamericana Ciudad De México

I. INTRODUCCIÓN

El Estado Mexicano emprendió, en diciembre de 2012, una ambiciosa Reforma Educativa que implicaba cambios en la manera de contratar y promover a los docentes de educación básica, y que creó no pocas controversias porque amenazaba la estabilidad laboral de los maestros al someterlos a procesos de evaluación sistemática. Muchas personas criticaron entonces esta medida argumentando que en realidad no se trataba de una reforma educativa sino laboral y administrativa. La misma reforma, sin embargo, postulaba la necesaria creación de un modelo educativo como uno de los elementos clave de la misma, y dos años más tarde se empezó a trabajar la configuración de este, que implica cambios muy importantes en el enfoque y contenidos de la educación básica.

Para construir el nuevo modelo se partió de un diagnóstico general del curriculum que consideraba que éste era muy extenso pues se había construido más desde la lógica del avance del conocimiento de las disciplinas que desde la necesidad de aprender de los alumnos, dando como resultado una saturación de contenidos que no permitían un aprendizaje profundo y significativo, sino más bien superficial. Además, no daba espacio para que cada escuela incluyera ciertas materias relevantes de acuerdo con su contexto, sino que imponía unos contenidos únicos e iguales en todas las escuelas del país. El resultado, además, no ha sido bueno en términos del rendimiento académico, pues los alumnos mexicanos han mostrado en general pobres resultados en las pruebas que miden conocimientos básicos, como las pruebas PISA a nivel internacional y ENLACE y PLANEA a nivel nacional. Además, y relacionado con lo que más nos concierne en el presente texto, el diagnóstico señaló que el curriculum en realidad no contribuye a una formación integral al enfocarse prioritariamente en contenidos académicos y soslaya aspectos fundamentales del desarrollo personal y social.

Con base en este diagnóstico, se encarga a un grupo de especialistas que propongan un modelo. Después de un proceso de numerosas consultas con diferentes sectores¹ y actores de la sociedad, en las que participaron miles de ciudadanos y organizaciones a mediados de 2016 se invitó a más de 90 expertos a colaborar en el desarrollo curricular los aprendizajes clave del nuevo modelo. El modelo fue publicado finalmente en el Diario Oficial de la Federación el 29 de junio de 2017.²

A partir de entonces se han venido haciendo observaciones y debates sobre la verdadera novedad que aporta este modelo. Sin duda muchas cuestiones son muy conocidas y no aportan novedad importante, pero existen otras que lo hacen y sobre las cuales es necesario profundizar en sus implicaciones. Tal es el caso de la educación socioemocional, cuya revisión, a la luz de la filosofía personalista, es el motivo del presente texto.

II. PRINCIPALES CAMBIOS PROPUESTOS POR EL NUEVO MODELO EDUCATIVO

De acuerdo con el diagnóstico sobre el curriculum y como resultado de los trabajos de los especialistas que fueron convocados por la Secretaría de Educación Pública, en el Nuevo Modelo Educativo se proponen cinco cambios claves basados en las últimas investigaciones sobre el aprendizaje y la experiencia de las mejores prácticas internacionales: 1) Se reduce la extensión de los contenidos para evitar la saturación y aumenta la profundidad en ciertos aprendizajes importantes. 2) Se mejora la articulación entre los niveles educativos y el progreso de las diferentes disciplinas. 3) Se introduce un espacio de autonomía curricular para que las escuelas puedan decidir contenidos curriculares no obligatorios. 4) La forma de enseñanza promueve la participación activa de los alumnos y la construcción del aprendizaje para promover el pensamiento crítico, y las habilidades metacognitivas que lleven a los estudiantes a “aprender a aprender” y 5) Se incorpora la educación socio-emocional para que los niños desde temprana edad aprendan a identificar y expresar sus emociones, resolver conflictos y trabajar en colaboración.

El modelo está basado en el enfoque de los cuatro pilares de la educación en el famoso informe de la UNESCO coordinado por Jacques Delors (1996): aprender a conocer, aprender a hacer, a ser, a convivir y aprender a aprender. Así, se centra el concepto de aprendizaje clave como “el un conjunto de contenidos, habilidades y valores fundamentales que se adquieren en la escuela y permiten seguir aprendiendo a lo largo de la vida”.³ El modelo establece 11 aprendizajes clave que conforman el perfil del egresado de la educación básica. En el curriculum, los aprendizajes se agrupan en tres grandes dimensiones cuya interacción constituye la formación integral:

- La formación académica, que incluye lenguaje y comunicación, pensamiento matemático y exploración y comprensión del mundo natural y social.

1 Véase CIDE, Centro de Investigación y Docencia Económica en: <https://www.cideconsultamodedu2016.info/portafolio>, 2016.

2 SEP, Nuevo Modelo Educativo, Diario Oficial de la Federación del jueves 29 de junio de 2017. Disponible en http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5488475&fecha=29/06/2017

3 Secretaría de Educación Pública, *Aprendizajes clave para la educación integral. Plan y programas de estudio para la educación básica*, SEP, México, 2017, p. 107.

- Las áreas de desarrollo personal y social, que incluye Artes, Educación Física y Educación Socioemocional y Tutoría.
- Los campos de autonomía curricular que posibilitan ampliar la formación académica, potenciar el desarrollo personal y social, incluir nuevos contenidos relevantes, conocimientos regionales y proyectos de impacto social.

En el presente texto nos centraremos en la educación socioemocional del área de desarrollo personal y social, que constituye una de las más importantes novedades del modelo educativo que tendrá vigencia a partir de agosto de 2018.

II. FUNDAMENTACIÓN DE LA EDUCACIÓN SOCIOEMOCIONAL: EL DESARROLLO DE LA PERSONA

La necesidad de entrar en el terreno de la educación socioemocional tiene muchas explicaciones. La violencia de la que es víctima la sociedad actual, especialmente la mexicana, podría interpretarse como la predominancia de un clima de subdesarrollo emocional que orilla a las personas a no regular sus impulsos y cometer conductas violentas. El llamado bullying escolar, la violencia de pareja, los golpes, el feminicidio, son fenómenos cotidianos que llaman nuestra atención sobre la necesidad de ejercer una acción educativa en este sentido. Y no se trata sólo de la violencia, física o simbólica, sino también de la tristeza continuada que convierte a la depresión en el malestar de las urbes modernas, el estrés, la ira, y todas aquellas emociones al dominar la experiencia humana nos hacen sentir infelices, faltos de sentido y sin ánimos para perseverar en el alcance de nuestras metas, convivir armónicamente con los demás, colaborar constructivamente y sobre todo, poder conectar emocionalmente con nuestros semejantes.

Además de estas obvias necesidades que nos invitan a poner atención sobre la dimensión emocional, es importante señalar que el nuevo modelo educativo se declara abiertamente humanista e interesado en el desarrollo de las personas, lo cual implica un cambio de paradigma filosófico, por cuanto ya no se centra preferencialmente en la enseñanza de los contenidos científicos de las disciplinas, sino que se preocupa por el crecimiento integral de las personas. Ello supone la aceptación de una dimensión interior, aquella en la cual tiene lugar la vivencia de las emociones y su procesamiento cognitivo que permite dar respuesta conductual.

En el Nuevo Modelo, la educación socioemocional se define como:

(...) un proceso de aprendizaje a través del cual los niños y adolescentes desarrollan e integran en su vida los conceptos, actitudes y habilidades que les permitan comprender y manejar las propias emociones, construir su identidad personal, mostrar empatía por los demás, colaborar, establecer relaciones positivas y tomar decisiones responsables.⁴

⁴ Secretaría de Educación Pública, op. cit., p. 518.

La educación socioemocional, en la medida en que permite identificar, verbalizar, expresar adecuadamente las emociones, contribuye a que las personas vuelvan más dueñas de sí mismas, manejen mejor y superen estados emocionales aflictivos como la ira o la tristeza, e incluso aprendan a generar en sí mismas sensaciones de bienestar. Y en la medida en que una persona es más dueña de sí misma es capaz de convivir de mejor manera con sus semejantes, conectar con ellos, colaborar y compartir. Por ello se dice que la educación socioemocional es un ingrediente básico en la formación de la ciudadanía y en la formación ética, pues posibilita la sensibilidad e imaginación morales que hacen que la persona pueda superar los planteamientos meramente individualistas y egocéntricos y solidarizarse con las causas del bienestar colectivo.

Con la educación emocional se busca que los alumnos pongan en práctica acciones y actitudes que les permitan conocerse mejor a sí mismos, identificar y nombrar sus emociones y regularlas para poder generar estados de mayor bienestar, y, sobre todo, desarrollarse como personas más plenas. Con este planteamiento se abre la posibilidad de que la escuela se convierta en un espacio privilegiado para fomentar la interacción positiva entre las personas, el encuentro, el diálogo, la solución de conflictos, el desarrollo de estados de mayor madurez emocional. Como puede adivinarse, la educación socioemocional es un proceso de mejora permanente que, al implicar en la base el conocimiento de sí mismo, se pone a prueba con cada altibajo que la vida nos presenta, por lo que no tiene fin y en cada circunstancia puede aprenderse algo nuevo.

Examinar qué son las emociones, y cómo se producen resulta esencial para darse a la tarea de educarlas de una manera pedagógicamente planificada, pero más allá de esto, nos cuestiona sobre la noción de persona en la que se sustenta esta propuesta, es decir, en la antropología filosófica que marca la dirección del ideal de persona que se inscribe en la finalidad educativa.

III. LA EDUCACIÓN SOCIOEMOCIONAL EN EL NUEVO MODELO EDUCATIVO

De manera general, podemos afirmar que las emociones⁵ son respuestas adaptativas cuya principal función consiste en ayudarnos a sobrevivir.⁶ El miedo o la ira, por ejemplo, permiten alertarnos frente al peligro y defendernos de las amenazas. La tristeza es una emoción que permite entrar en contacto con nosotros mismos y hacer una pausa para redefinir nuestros propósitos, la alegría nos brinda la energía necesaria para llevar a cabo lo que nos proponemos. Cada una de las emociones tiene una función específica que nutre nuestra vida humana, por lo que, en este sentido, no hay emociones propiamente negativas, a menos de que aquellas que provocan displacer, como el miedo o la tristeza, se prolonguen innecesariamente convirtiéndose en estados emocionales destructivos que afecten de manera importante la capacidad de bienestar interno de una persona.

No existe un consenso respecto del número de emociones que cualquier ser humano, independientemente de su cultura, la época en la que ha vivido, su historia personal, etc., pueda experimentar.

⁵ Etimológicamente, el término *emoción* viene del latín *emotio*, que significa “movimiento o impulso”, “aquello que mueve hacia”.

⁶ Véase Bisquerra, R.(coord.), *Educación emocional. Propuestas para educadores y familias*, 2ª. Edición, Editorial Desclée de Brouwer, Sevilla, 2011.

Paul Ekman⁷ es uno de los psicólogos más famosos que se ha dado a la tarea de responder a esta cuestión. Sus investigaciones revelan que, en efecto, existen emociones básicas transculturales, que experimenta cualquier ser humano y que se traducen en su expresión corporal, específicamente en el rostro. Ekman habla así de seis emociones básicas: *alegría, tristeza, enojo, miedo, asco y sorpresa* que se producen en la parte más primitiva, el cerebro límbico, y están asociadas a mecanismos de supervivencia, de modo que el sujeto la experimenta y padece y tiene que aprender a expresarlas de manera que no ponga en riesgo su vida (como en un ataque de ira o de pánico) y pueda expresarlas de manera constructiva.

Otros autores, como Redorta, Obiols y Bisquerra, añaden además emociones de tipo social que surgen en la interacción con los otros, a saber: *interés, culpa, envidia y admiración*⁸, emociones que aparecen en la mayoría de los conflictos y cuyo manejo adecuado es esencial para lograr tener una vida constructiva y fortalecer el tejido social.

En cuanto a la educación de las emociones, Daniel Goleman es quizás el principal difusor del concepto de *inteligencia emocional*, entendida como la capacidad de experimentar y dar a nuestras emociones un cauce correcto que permita superar estados aflictivos. Goleman⁹ afirma que es posible aprender a manejar la emociones y por tanto aumentar nuestra inteligencia emocional, y que éste, además, es la clave para llevar una vida exitosa y feliz. El autor distingue dos grandes dimensiones de la inteligencia emocional: la que se refiere a conocerse a sí mismo, llamada *intrapersonal*, y la que se refiere a la capacidad de “leer” las emociones en los otros y gestionarlas adecuadamente. A esta última se le llama *inteligencia interpersonal*. Ambas, la intra y la interpersonal, muestran la habilidad general de una persona para experimentar sus emociones sin reprimirlas y para canalizarlas adecuadamente.

En el Nuevo Modelo Educativo mexicano, la educación socioemocional tiene como propósito “que los alumnos pongan en práctica acciones y actitudes encaminadas a generar un sentido de bienestar, consigo mismos y para los demás, a través de actividades y rutinas de manera que comprendan y aprendan a lidiar de forma satisfactoria con los estados emocionales impulsivos o aflictivos, y logren hacer de la vida emocional y de las relaciones interpersonales un detonante para la motivación, el aprendizaje y la compleción de metas sustantivas y constructivas en la vida”¹⁰. En este sentido, la escuela debe ser el espacio idóneo para la construcción de relaciones, la solución de conflictos, y el desarrollo de la tolerancia y del respeto, aspectos indispensables para una convivencia sana y la construcción de una sociedad pacífica y democrática.

La propuesta pedagógica se ha construido a partir de un modelo teórico en el que se articulan cinco dimensiones socioemocionales: el conocimiento de uno mismo, la autorregulación, la autonomía, la empatía y la colaboración.

7 Véase Ekman, P. *Emotions Revealed. Recognizing faces and feelings to improve communication and emotional life*. Henry Holt Ed. Nueva York, 2003.

8 Redorta, Josep, Meritxell Obiols y Rafael Bisquerra, *Emoción y conflicto. Aprenda a manejar las emociones*, Paidós, Barcelona, 2015, p. 59.

9 Véase Goleman, D., *Inteligencia Emocional. Por qué es más importante que el cociente intelectual*, Javier Vergara Editor, México, 1995.

10 Secretaría de Educación Pública, op. cit., p. 518

Como puede observarse, las tres primeras dimensiones se centran en el individuo, mientras que las dos últimas, empatía y colaboración, se centran en la interacción con los demás.

El autoconocimiento es una capacidad esencial de la vida emocional de una persona pues en la medida en que mejor nos conozcamos a nosotros mismos seremos más dueños de nuestras reacciones y nos podremos aceptar, lo cual fortalecerá nuestro sentido de identidad.

La autorregulación, por su parte, implica fundamentalmente aprender a controlar los propios impulsos, ya sean pensamientos o emociones para modular nuestras reacciones y conductas. Implica trabajar la tolerancia a la frustración, perseverar, postergar la necesidad de recompensas inmediatas, e incluso saber autocrear emociones no aflictivas.

La autonomía en el modelo se refiere a la capacidad de regular adecuadamente los estados anímicos para tomar decisiones más sensatas una vez que se toman en cuenta las consecuencias previsibles que estas decisiones tienen sobre los que nos rodean.

La empatía implica la capacidad de percibir, identificar y comprender los elementos que comunica el otro y nos permite “ponernos en su lugar”. Gracias a nuestra capacidad empática podemos sentir compasión, ayudar a resolver problemas de otros, gozar juntos, etc. Por eso es el ingrediente clave para construir el tejido social.

La colaboración es un aspecto de la inteligencia interpersonal que se refiere la habilidad de una persona para unirse, participar y ayudar en las tareas colectivas y procurar el bienestar de la colectividad. Como puede notarse, está estrechamente relacionada con la capacidad empática que nos permite poner los intereses comunes por encima de los intereses meramente individuales.

Cada una de estas dimensiones tiene asociadas cinco habilidades específicas. Así, por ejemplo, la colaboración incluye el desarrollo de habilidades como la comunicación asertiva, la responsabilidad, la solución de conflictos, la interdependencia y la inclusión. La dimensión de autoconocimiento incluye habilidades como la atención, la conciencia de sí mismo, la autoestima, y así sucesivamente.

Para cada habilidad se han diseñado diversas actividades de aprendizaje, bajo el principio pedagógico del aprendizaje experiencial y lúdico, con énfasis en la vivencia por encima de la teorización. Durante los nueve años de la escolaridad básica, los alumnos contarán con una asignación de tiempo semanal (30 minutos en la escuela primaria y 50 minutos en la secundaria) para realizar estas actividades y promover la reflexión individual y grupal sobre lo aprendido. En realidad, no existe una secuencia lineal, pues cada dimensión alimenta y fortalece a las demás, y resulta impensable trabajar un aspecto sin trabajar los demás- Así, por ejemplo, la autonomía sin la colaboración puede degenerar en un individualismo egocéntrico, mientras que la colaboración sin autonomía puede favorecer el surgimiento de conductas sumisas y acrílicas.

Así, mediante el trabajo de las habilidades asociadas a cada dimensión se establece una suerte de vasos comunicantes gracias a los cuales se van fortaleciendo simultáneamente las distintas dimensiones.

La propuesta pedagógica para la educación socioemocional en el Nuevo Modelo Educativo es un constructo teórico-pedagógico que se ha elegido para empezar desde algún lugar una tarea que hasta ahora ha sido inédita en la escuela pública, no porque en ella nunca se hayan educado las emociones, sino porque nunca se ha hecho de manera explícita y con una racionalidad pedagógica. Como todo modelo, puede ser perfectible, y como toda novedad, habrá que cuidar mucho su implementación y evaluar cuidadosamente los logros que se vayan teniendo. Aceptar que el Estado se va encargar de educar las emociones puede despertar no pocas suspicacias, por eso es necesario que la propuesta se comunique adecuadamente, sobre todo haciendo énfasis en el punto de partida, que es el de una filosofía humanista que pone a la persona en el centro de la preocupación pedagógica.

El humanismo considera a la persona como un ser con dignidad inalienable, como fin en sí misma y se opone a todo intento de utilizar a las personas como medios, manipularlas, coartarles su libertad e impedirles el ejercicio de sus derechos humanos fundamentales. Lograr este respeto a las personas implica un acercamiento pedagógico alejado del conductismo positivista, porque nada sería más contradictorio para el desarrollo socioemocional que un enfoque asociado al premio y al castigo para modificar externamente las conductas. Si de verdad se pretende ayudar al desarrollo emocional de las personas, es preciso un enfoque pedagógico que considere como fundamental la dimensión interior.

IV. LA PEDAGOGÍA DE LAS EMOCIONES COMO PEDAGOGÍA DE LA INTERIORIDAD

Existen muchos retos para la educación socioemocional, tales como la evaluación, la relación entre la casa y la escuela, la manera en que pueden formarse a los maestros, la elaboración de materiales educativos adecuados, etc. Aquí nos centraremos en uno que nos parece esencial abordar, y es el de adoptar un enfoque pedagógico que permita concebir a la persona en formación desde el respeto a su dimensión interior, que es la que necesitamos trabajar si se quiere lograr algo en el terreno emocional. La pedagogía de la interioridad parece ser el camino más adecuado para abordar el reto que nos plantea la educación socioemocional.

La pedagogía de la interioridad, ha sido desarrollada, entre otros, por un grupo de académicos de la Universidad de Barcelona. Esta pedagogía enfatiza la necesidad de la conexión del alumno con su propia interioridad, y el objetivo educativo es favorecer justamente el crecimiento interior de las personas, no para quedarse en un ámbito intimista, sino para poder interactuar con los demás de una manera constructiva y propositiva. Desarrollar la interioridad sería en este sentido “ser más persona, saber reconocer lo que uno es y cómo y dónde está, ensanchar el mundo interior y en definitiva habitar más y mejor en uno mismo”.¹¹

Esta propuesta pedagógica sostiene que el conocimiento y desarrollo de la interioridad puede ser objeto de aprendizaje: se trata de una pedagogía que nos ayude a mirar hacia adentro y desde ahí mirar hacia afuera. Esto constituye la categoría de “habitar en uno mismo”, lo cual significa profundizar en

¹¹ Ruth Galve y Lluís Ylla “¿De qué hablamos cuando hablamos de interioridad en la escuela?” en López González, L. *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*. Wolters Kluwer España, Madrid, 2013, p. 43

nuestra dimensión interior e implica esfuerzos pedagógicos deliberados para promover los procesos de:

- atención sostenida y enfocada,
- el silencio, la meditación y otras formas de trabajo introspectivo,
- el diálogo mediante preguntas abiertas, las actitudes de escucha, aceptación e inclusión,
- todo aquellos que favorezca la ampliación de la conciencia, que estimule el interés y la creatividad y los procesos metacognitivos, por nombrar algunos de los elementos de este estilo pedagógico.

Otras categorías importantes en la pedagogía de la interioridad son las de “Viaje y Exploración”, Nuestro interior es una realidad dinámica, fluctuante en la que se mezclan deseos, emociones, sentimientos, recuerdos, creencias, convicciones, etc. En este sentido, las emociones surgen a partir de estímulos externos pero también pueden ser provocadas por recursos internos: la memoria juega un papel clave en la evocación de estados emocionales que no están anclados a lo exterior pero que, en algún momento surgieron de la interacción de la persona con el exterior. Viajar es también, por ello, recurrir a la memoria, especialmente si se trata del viaje interior. Nuestro yo autobiográfico es siempre una narración en la que los hechos del pasado se concatenan para entender nuestro presente y entrever las posibilidades futuras.

La pedagogía de la interioridad asume la necesidad de realizar un viaje al interior de nosotros mismos, y como todo viaje, implica una exploración de nuestros límites: “Descubrimos hasta donde podemos aguantar. El límite nos indica quiénes somos, regula nuestra identidad, pero también es la frontera que nos indica el sentido de nuestra marcha”.¹² De ahí que el gran poeta Rilke haya afirmado que el verdadero viaje es hacia el interior.

De ahí que habitar más en un mismo, y emprender el viaje exploratorio hacia el interior son categorías importantes para este planteamiento pedagógico que enfoca la educación socioemocional con una perspectiva de crecimiento personal. Convertirnos en más dueños de nosotros mismos, vivir más plenamente, saber crear estados emocionales de paz y alegría, lograr el bienestar interior y entablar con nuestros semejantes relaciones constructivas son las grandes finalidades desde las cuales la educación socioemocional cobra sentido y la pedagogía de la interioridad se convierte en su aliada indispensable.

Por ello es importante revisar cuál es la mejor manera de evaluar el desarrollo socioemocional de una persona. Privilegiar la evaluación formativa sobre la sumativa es un enfoque que se deriva directamente de la elección de una pedagogía de la interioridad. En la educación de las emociones lo importante no es adquirir una nota al final del curso, sino propiciar procesos reflexivos que permitan un mayor autoconocimiento, una mejor autorregulación emocional, una mayor autonomía y toma de

12 Otón Catalan J. “La interioridad. El órgano del sentido” en López González, L. *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*. Wolters Kluwer, Madrid, 2013, p. 62.

decisiones más responsable, una capacidad mayor de empatía y de colaboración de la que se tenía en un inicio: se trata de un avance respecto de nuestros propios parámetros y no en comparación con los de los demás. También hay que tomar en cuenta que en el itinerario emocional hay siempre altibajos, circunstancias aflictivas que ponen a prueba lo logrado y que nos llevan a retrocesos que nos pueden hacer sentir que de nada sirvió el camino andado. Sin embargo, desde el enfoque de la evaluación formativa, estos retrocesos no son más que nuevas oportunidades para explorar los parajes internos y aprender más y crecer más. En otras palabras, los problemas personales, las fallas y las equivocaciones lejos de ser vistas como retrocesos, se convierten en oportunidades para aprender y madurar y lograr un conocimiento más hondo de sí mismo y de los demás. Todo depende de una adecuada manera de enfocar las experiencias vividas.

Es desde este genuino crecimiento interior que pueden sentarse las bases de una ética profundamente vivida.

V. CONCLUSIONES

Lo que hasta aquí se ha expresado son planteamientos incipientes que requieren de un desarrollo pormenorizado para el cual se carece de espacio suficiente. En este sentido, pretenden ser ideas provocadoras de un diálogo y un debate más a fondo. Lo que es preciso enfatizar es que hay que celebrar que el modelo educativo mexicano se declare abiertamente humanista y asuma el reto de educar las emociones desde esta perspectiva humanista.

Trabajar las emociones requiere de una propuesta pedagógica que esté fundamentada en una antropología filosófica de corte humanista, que considere a la persona como un ser relacional, dotado de inteligencia, voluntad, capacidad de libre albedrío y con una dignidad inalienable. Trabajar las emociones implica adentrarse en el universo humano de la interioridad, aquello que realmente le hace singular y diferente en el mundo. Ahora bien, el postulado básico de estos autores es que es posible aprender a conocer y desarrollar la interioridad, y que se puede ofrecer una educación que contribuya al crecimiento de la persona como un ser relacional. Lograr este objetivo propiciará que las personas vivan una vida más plena y feliz, en armonía con los demás y comprometidas con las causas del bienestar común. Esta es la finalidad de toda buena educación.

30. La labor educativa y su importancia para el personalismo de Edith Stein

Rubén Sánchez Muñoz
UPAEP

INTRODUCCIÓN

En su curso de 1932/33 sobre *La estructura de la persona humana* Edith Stein dedica los primeros dos capítulos al análisis de las relaciones entre antropología y pedagogía. En el primero se centra en la exposición de “La idea del hombre como fundamento de la pedagogía y de la labor educativa”. En el segundo expone una de las tesis centrales de sus reflexiones pedagógicas y antropológicas: “La antropología como fundamento de la pedagogía”. En este trabajo quiero mostrar la relación y coherencia que tienen estas meditaciones con el personalismo de Edith Stein, es decir, las relaciones que tienen las ideas antropológicas y pedagógicas de la filósofa de Breslau con su concepto de persona.

Entendemos por personalismo toda postura filosófica, aunque no exclusivamente filosófica, que pone en el centro de reflexión a la persona y que incluso dentro de su estructura conceptual ocupa un lugar importante. Juan Manuel Burgos sostiene esta idea en su *Introducción al personalismo*.¹ Ferrater Mora se refiere a ella en el mismo sentido en su *Diccionario de Filosofía* y así podríamos seguir mencionando una serie de autores y obras donde el concepto de persona es fundamental, como el libro de Urbano Ferrer, *¿Qué significa ser persona?*, donde la persona “es central para la fundamentación del saber moral”.² Aunque no existe una sola idea de la persona ni, por lo tanto, un solo personalismo sino una variedad muy diversa y rica de personalismos con distintas orientaciones, podríamos decir que existe algo que es común a ellos y que es lo que comparten. Sólo porque existe esta compatibilidad o coincidencia podemos afirmar que autores como Ortega y Gasset, Karol Wojtyła, Jacques Maritain, Gabriel Marcel y Emanuel Mounier, entre otros, son personalistas. Partimos de que esto común entre ellos es el lugar que ocupa la persona en sus reflexiones y lo importante que llega a ser para comprender el conjunto de sus propuestas, y asumiendo esta misma idea es que hemos pensado que existen ele-

1 Burgos, J. M. *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012, p. 12.

2 Ferrer, U. *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002, p. 13.

mentos suficientes para afirmar que Edith Stein es una filósofa personalista. Las tesis principales de esta postura las hemos expuesto en el libro *Introducción al personalismo de Edith Stein*.³

Así pues, después de exponer brevemente la idea que Edith Stein tiene a la altura de 1932/33 sobre la persona, vamos a ver lo relevante que resulta la educación y la pedagogía para encaminar y dar cumplimiento a una idea de persona que se encuentra en devenir, en desarrollo. Sus ideas antropológicas y pedagógicas son un poco anteriores al curso sobre la estructura de la persona humana del 32/33. Aunque Stein habla de la persona antes de esta fecha, lo relevante de su “personalismo” a esta altura del tiempo es justamente la relación que ella misma encuentra con los temas relacionados a la pedagogía, incluyendo aquellos en los que aborda el tema del alma femenina y la formación de las mujeres. Aunque su enfoque no deja de ser el fenomenológico, ella misma reconoce la fuerte influencia que hay de Santo Tomás en sus trabajos.

LA IDEA DE PERSONA EN EDITH STEIN

En efecto, su curso de Münster sobre la estructura de la persona humana (*Der Aufbau der menschlichen person*) es fundamental para acercarse al concepto de persona. Allí define a la persona como un ser dotado de razón, como un ser que es dueño de sí mismo y que es consciente y, por serlo, se tiene a sí mismo bajo las riendas. Que la persona es un ser dotado de razón quiere decir que “puede comprender la normalidad de su ser propio y según esto puede orientarse con su comportamiento”.⁴ Partiendo de allí, la filósofa resalta lo importante que es para la persona este tenerse “a sí mismo bajo las riendas”, porque solo así puede “configurar libremente los actos puntuales de su vida”.⁵ Estos actos, entendidos no como actos de conciencia sino como acciones que están fundadas en hábitos y en costumbres, le permiten a la persona configurar un determinado “modo de ser permanente”. El autodomínio representa la posibilidad de actuar persiguiendo un determinado fin, la posibilidad de imprimirle a su vida práctica una legalidad racional que consiste en “actuar en conformidad con un determinado principio”.⁶

El autodomínio se fundamenta, en gran medida, en el autoconocimiento. Quien se conoce sabe y puede identificar las cosas que debe hacer o dejar de hacer, dónde se tiene que frenar, reparar o corregir a fin de alcanzar el fin que persigue. El fin último al que aspira la persona puede estar vinculado a casos aislados, dice Stein, o bien “puede tratarse de un objetivo supremo que la persona puede alcanzar con todo su proceso de autoconfiguración”.⁷ Este objetivo supremo o fin último al que aspira la persona es “un modelo de lo que quiere llegar a ser”.⁸

Por eso, la persona humana es consciente, se da cuenta de lo que hace, lo que quiere o desea y, además, es libre, porque solo siendo libre puede elegir los caminos a partir de los cuales autoconfigurar-

3 Sánchez, R. *Introducción al personalismo de Edith Stein*, Universidad Pontificia de México, México 2016.

4 OC. III, 958.

5 OC. IV, 662.

6 OC. IV, 662.

7 OC. IV, 662.

8 OC. IV, 662.

se. Dice Stein: “Por persona hemos entendido el yo consciente y libre”.⁹ Los actos libres, afirma la filósofa de Breslau, “son el primer ámbito de dominio de la persona”.¹⁰ Al respecto, yo quisiera proponer la siguiente idea. Como podemos ver se trata del sentido de la persona como un ser que se encuentra en devenir. Podríamos decir que, por un lado, tenemos a la persona en acto (esta persona de aquí y ahora) y, por otro lado, tenemos la persona en potencia (el modelo o fin que se persigue). La persona en potencia sería este modelo que es el que imprime sentido a las acciones, pero es un modelo que siempre está más allá, en otra parte, desde una perspectiva temporal diríamos que está en el futuro. El sentido de la persona adquiriría con ello un sentido teleológico. Debo decir también, que esta es una idea en la que todavía trabajo. Pero me queda claro lo importante que es el tiempo para comprender el modo de ser de la persona, su devenir temporal e histórico o lo que constituye su imagen dinámica. Lo que es la persona lo es en desarrollo. Por ello Stein habla de la “autoformación” y del “autodesarrollo” de la persona, e inclusive habla de un “auto-adiestramiento”. Los actos libres juegan un lugar sumamente importante dentro de este proceso porque es a partir de ellos que la persona se constituye. Pero es claro para Stein que el hombre “no llega al mundo “terminado”, sino que a lo largo de toda su vida se ha de ir construyendo y renovando a sí mismo en un constante proceso de transformación”.¹¹ El problema aquí, si es que podemos llamarle problema, es justamente que este proceso de transformación –dice Stein– no alcanza nunca “un estado definitivo e inmutable”.¹² Es como si al final, con la muerte, nos quedáramos en el camino, en este despliegue que se vería truncado por nuestra propia finitud.

En efecto, es a través de sus acciones, pero no solo a través de ellas sino también a través de su vida afectiva, de la relación con los valores, por ejemplo, como la persona se constituye a sí misma. Pues bien, un lugar especial dentro de la estructura de la persona humana lo conforma lo que Edith Stein denominó “núcleo de la persona” desde una etapa muy temprana de su pensamiento. De acuerdo con las ideas que ella misma va desplegando a lo largo de los años, en distintas obras y en diferentes periodos de su pensamiento, el núcleo de la persona es “el fundamento ontológico de la vida anímica puntual en el alma misma, con sus potencias y hábitos”.¹³ En este núcleo de la persona que constituye el sello de su individualidad personal, se hallan estas potencias o cualidades que pueden desplegarse y actualizarse o que, en su defecto, pueden quedar atrofiadas. A través de las acciones, sobre todo de aquellas que resultan habituales, acciones que se convierten en hábitos, la persona también contribuye a la configuración del núcleo porque se quedan marcadas en él y lo forman. Las acciones y las decisiones resultan importantes porque “toda decisión crea una disposición a volver a tomar otra decisión análoga”.¹⁴ En la idea del núcleo de la persona, la cual tiene el sentido de la “estructura personal y su cualificación individual”, es la forma en la que la persona humana encuentra “el centro de su ser”.¹⁵ Desde un análisis metafísico, Stein sostiene que todos los estratos de la persona (tanto corporales como anímicos y espirituales) “están informados desde ese núcleo”.¹⁶

9 OC. III, 970.

10 OC. III, 970.

11 OC. IV, 687.

12 OC. IV, 687.

13 OC. IV, 653.

14 OC. IV, 654.

15 OC. IV, 699.

16 OC. IV, 670.

En pocas palabras, lo que es la persona lo es por este núcleo, que es el centro de su ser y su fundamento. El desarrollo de la personalidad y el ir ganando grados cada vez más altos, consistiría en la actualización de las potencias que están ya contenidos en el núcleo. Muchas potencias se desarrollan y se actualizan y otras no. A través del autoconocimiento la persona humana se da cuenta de sus propias capacidades, habilidades y potencias; sabe dónde hacer y dónde dejar de hacer en aras del cumplimiento del modelo de persona que persigue. La persona que trabaja conscientemente en su formación, “tiene una imagen ante sus ojos”¹⁷ y esta imagen, por cierto, la puede tener a partir de una persona humana que conoce y lo motiva a ser así.

LA EDUCACIÓN DE SÍ MISMO

En *Naturaleza, libertad y gracia* dijo que el hombre que tiene autodominio puede a su vez autoeducarse. En este sentido es que puede trabajar en la “[...] formación de su carácter”.¹⁸ En su conferencia *Sobre el concepto de formación* en 1930 indicó claramente que “La persona libre tiene en sus manos a “sí misma”, es decir, el alma y el cuerpo están bajo la dirección de la voluntad, aunque no incondicionalmente”.¹⁹ Poco antes dijo que “Toda formación es autoformación”²⁰ y por ello habló de la formación como “auto-adiestramiento”, donde el adiestramiento es entendido “[...] como cultivo de las fuerzas a través de su puesta en acción”.²¹ Al exponer sus ideas sobre los *Fundamentos de la formación de la mujer* en 1932 defendió que la formación no se reduce a la posesión de conocimientos del exterior, ni a saberes enciclopédicos, con lo cual ya estaba criticando los modelos pedagógicos y los procesos educativos de su tiempo, “[...] sino a la configuración que la personalidad humana asume bajo la influencia de múltiples fuerzas formadoras”.²² Pero deja en claro también que el ser humano va madurando cuando despierta a la libertad espiritual, cuando no depende de nada más que no sea de sí mismo; solo así “[...] puede él mismo trabajar en su formación” en el ejercicio de su “libre voluntad”.²³

Así, de una mirada a la realidad profunda del alma puede partir lo que constituye para Stein la educación de sí mismo, la cual, como puede anticiparse, no se podría conquistar sin asumir un posicionamiento ético ante sí mismo y, sin duda, frente al mundo. Es verdad que no hay en sentido estricto un tratamiento de la ética por parte de Edith Stein, pero también es cierto que en sus obras vamos encontrando anticipaciones o ideas que apuntan a esta dimensión ética que acompaña a la persona en el proceso de su constitución. Por ejemplo, en su conferencia de 1930 sobre *El ethos de las profesiones femeninas*, expone su idea misma de ethos y afirma que el término se refiere a “[...] algo duradero que regula los actos del ser humano [...] algo que en él mismo es activo, en una forma interior, en una duradera actitud del alma [...]”.²⁴ Entiende por ethos aquello que en la escolástica se denominaba hábito y señala que la idea universal del hábito “[...] se especifica en el ethos mediante el punto de vista

17 OC. IV, 192.

18 OC. III, 72 s.

19 OC. IV, 190.

20 OC. IV, 188.

21 OC. IV, 190.

22 OC. IV, 197.

23 OC. IV, 199.

24 OC. IV, 161.

del valor. Cuando se habla de ethos se mienta un hábito o una multiplicidad de hábitos que poseen un valor positivo y satisfacen determinadas exigencias objetivas o leyes". Ciertamente, Stein habla en este contexto de las profesiones femeninas, pero justo porque está pensando en las mujeres profesionales como personas, su definición de éthos aplica a cualquier persona. Ya luego Stein se centra en el análisis particular de la "naturaleza" femenina en función de ciertas cualidades del alma femenina, pero es claro que su concepto de ethos y el concomitante mundo de valores al que apunta, orienta en definitiva el comportamiento de la persona humana en general. Justamente a la formación de esos hábitos no se puede llegar más que en la autoeducación, el autocontrol y la autodeterminación personal, es decir en el ejercicio de la libertad en búsqueda del mayor bien de la persona en su horizonte teleológico. La vida personal es ya una vida acompañada de un ethos personal que se despliega en todas las acciones y en todo el comportamiento de la persona.

Ahora bien, cuando la meta o finalidad se pierde de vista, decimos estar desorientados, decimos que la vida no tiene sentido ni razón de ser. Contrario a esta desorientación, Stein propone una "orientación vital originaria"²⁵, que toma como punto de partida este conocimiento de sí mismo y el correlativo despliegue de las cualidades personales. Pero todo ello en razón de que no entiende la "esencia del alma" en el sentido de la esencia del alma en general o universal "[...] sino lo propio de cada alma humana, su característica personal".²⁶ Por esta razón Stein considera que la persona que vive desde su centro anímico es "[...] capaz de renovarse auténticamente".²⁷ En la renovación ya está contenido el concepto de ethos. En el ethos se fundamenta la "orientación vital originaria" de la persona que vive desde el centro íntimo de su alma.

LA PERSONA Y LA LABOR EDUCATIVA

En *La estructura de la persona humana* Stein define la pedagogía como la "teoría de la formación del hombre".²⁸ Pero la pedagogía, añade, es "parte orgánica de una imagen global del mundo, es decir, de una *metafísica*".²⁹ Quiérase o no, la pedagogía o las teorías pedagógicas, parten de una determinada idea del mundo y del hombre, de una metafísica, que es la que está como presupuesto de sus métodos, de sus fines y, por tanto, de los medios que se eligen para educar o formar al ser humano, etc. Esta idea del hombre que está presupuesta es justamente la que justifica las diversas acciones que hay que emprender para dar cumplimiento al fin que se persigue. Los métodos pedagógicos y los contenidos de los planes y programas de estudio, como podemos constatar, intentan ser coherentes con esta serie de ideas y presupuestos y creo que es justo allí donde Edith Stein ha advertido algunas dificultades importantes.

Pero lo que quiero resaltar es el concepto de formación. Ciertamente, como acabamos de ver, la persona se puede autoconfigurar, puede autoeducarse y poner en marcha su libertad para lograr el fin

25 OC. III, 1023.

26 OC. III, 1022.

27 OC. III, 1022.

28 OC. IV, 562.

29 OC. IV, 562.

o los fines que se proponga. Pero, cuando el hombre, por las distintas razones que podamos pensar, no puede “trabajar él mismo en su propia formación”, entonces “está asignado a la actividad de otros, de *formadores* humanos, que pueden y deben proporcionarle los materiales formativos necesarios”.³⁰ ¿En función de qué principios deben estos formadores realizar esta empresa? Para Stein es claro que, así como el ser humano puede y debe ejercer su libertad para conquistar grados cada vez más altos o mejor más profundos de sí mismo, también hay un deber del “entorno” o sea de la sociedad en que se vive, cierta “obligación y responsabilidad”, entre ellas las de aportar los materiales necesarios para llevar a cabo la formación, la de asegurarse que esos materiales sean lo más adecuados posibles y, finalmente, que esos materiales sean “ofrecidos en una forma que la asimilación sea lo más provechosa posible”.³¹

Pero advierte que debemos ser conscientes de nuestra naturaleza creada, de nuestra finitud, y a partir de ello considerar las implicaciones que tiene en nuestra formación y en la de aquellos que nos han sido confiados. Y la implicación es que “nunca alcanzaremos la posesión de un conocimiento perfecto, ni para nosotros mismos ni para los otros, y por eso nunca estaremos en condiciones de poder acometer nuestra labor de formación, en nosotros mismos o en los otros, con infalible seguridad”.³² Por ello, Stein recurre a Dios como formador y termina confiando en que aquello que el formador mismo no pueda lograr por sus propios medios, con sus técnicas o procesos, Dios puede hacerlo a través de la gracia. Sostiene que “ninguna medida formativa de un educador puede cambiar la naturaleza de un hombre, solo pueden contribuir para que siga, de entre sus posibles direcciones formativas, una u otra”.³³ Pero Dios, “puede... transformar la naturaleza y así influenciar desde dentro en el proceso formativo de tal manera que resulta sorprendente y asombroso sobre todo para aquel a quien le sucede”.³⁴ Lo que Stein aconseja es entonces “abrirnos a la gracia”, esto es, *“renunciar totalmente a nuestra propia voluntad, hacerla prisionera del querer divino, poner en las manos de Dios toda nuestra alma, presta a la aceptación de su obra formativa”*.³⁵

Pero, Stein tiene muy en cuenta la idea de la persona como individuo, de la persona como ser único e irrepetible –lo cual desprende de su noción del núcleo de la persona como fundamento ontológico– y ello, a nuestro juicio, tiene un impacto importante en la educación y en cualquier proceso de formación. Al final de la conferencia que Stein impartió el 8 de noviembre de 1930 sobre los “Fundamentos de la formación de la mujer”, añadió un comentario el 12 de enero de 1932 a petición de Marie Buczkowska, una de las asistentes a la conferencia, y en estas ideas están contenidas una serie de propuestas que pueden llevarse al plano de la educación y que deberían considerarse desde la pedagogía. Stein da una serie de consejos sobre cómo despertarse en las mañanas, qué hacer durante la primera hora y cómo desarrollar las demás actividades hasta la hora de evaluar nuestras acciones del día a la hora de ir a dormir. Pero advierte, que se trata solo de algunas indicaciones que podrían ayudar a ordenar las actividades del día, pero que, en realidad, cada quien debería considerar cómo

30 OC. IV, 191.

31 OC. IV, 191.

32 OC. IV, 193.

33 OC. IV, 192.

34 OC. IV, 192.

35 OC. IV, 210.

podría ordenar sus actividades en función de “las propias circunstancias de la vida”.³⁶ Las actividades hay que ordenarlas tomando en cuenta las condiciones, el género de vida y, en especial, sabiendo que la situación exterior es distinta en cada persona. Stein enfatiza también que debemos tener en cuenta que “la situación anímica es diferente en las distintas personas y en cada uno de los distintos tiempos”.³⁷ Por último, señala: “Los medios adecuados para establecer la conexión con lo eterno, para mantenerlos, o para revitalizarlos... no son todos igualmente fructíferos para cada uno ni para todos los tiempos”.³⁸

Partiendo de aquí, ¿qué implicaciones tiene esta serie de ideas para la pedagogía o para quienes nos asumimos como formadores de personas? Si la naturaleza de cada persona está regida y depende estrechamente de su núcleo personal, de aquello que le confiere su identidad e individualidad personal, la labor educativa y formativa debería estar enfocada en desarrollar las potencias y cualidades que la persona ya tiene y que están esperando a ser descubiertas y desplegadas. Fracasaría o demandaría mayor esfuerzo, por tanto, cualquier actividad formativa que intente desarrollar en el individuo una habilidad para la cual no tiene las potencias ni el interés y empeño que se requiere. Es muy difícil, pero parecería que en sentido estricto la formación debería centrarse en la individualidad de cada persona. Pero ello es difícil de lograr cuando se tiene que educar a grupos amplios, cuando los contenidos determinados no concuerdan con los intereses de los estudiantes o cuando al mismo formador o docente no le interesa el trabajo que realiza, en el peor de los casos.

Stein identifica algunos problemas en la falta de una metafísica en las teorías pedagógicas o en la falta de claridad de ellas, o en la incoherencia entre un modelo pedagógico y la metafísica que se tiene. Las teorías tienen implicaciones, y dependiendo de las teorías que se asuman se derivarán una serie de acciones.³⁹ La idea del hombre que se asuma determinará la idea que se formule de la pedagogía y de las labores educativas, etc. Por ello, Stein toma en consideración algunas condiciones de posibilidad de la educación, lo que muestra partiendo de la idea de que los seres humanos, a diferencia de otras especies, ejecutan actos en común gracias a su naturaleza espiritual. Entre estas condiciones están: 1. Que las personas implicadas en el acto educativo asumen distintas posturas o roles: el del educador y el del educando, “y exige de cada uno de ellos una participación diferente”.⁴⁰ 2. También está el hecho de tener en posesión ciertos “bienes espirituales objetivos” y la posibilidad de que unas personas se los transmitan a otras y 3. “El carácter evolutivo del hombre”, lo que nos conecta una vez más con la finitud y remarca la idea de que el ser humano no está acabado, “no entra terminado al ser”; este carácter evolutivo debe entenderse en el sentido de la autodeterminación y luego de la dirección y del seguimiento.

Pues bien, en su propuesta de formación de la persona Stein asume la postura de una antropología teológica. Sostiene que es finalmente el “logos eterno” el “fundamento ontológico de la unidad de la humanidad que da sentido a la educación y la hace posible” y concluye diciendo que “Cuando las

36 OC. IV, 212.

37 OC. IV, 213.

38 OC. IV, 213.

39 OC. IV, 562.

40 OC. IV, 577.

ideas del hombre se inspiran en él, proporcionan una sólida base a la pedagogía y a toda labor educativa".⁴¹

BIBLIOGRAFÍA

- Burgos, J. M., *Introducción al personalismo*, Madrid, Palabra, 2012.
- Ferrer, U., *¿Qué significa ser persona?*, Madrid, Palabra, 2002.
- Sánchez, R., *Introducción al personalismo de Edith Stein*, México, Universidad Pontificia de México, 2016.
- Stein, E., *Obras Completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, Burgos 2002.
- ---, *Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, Burgos 2003.

41 OC. IV, 577.

PARTE V

ESTÉTICA Y LITERATURA

31. La persona, centro de la cinematografía.

Arturo Villanueva González
UPAEP. México

Por medio del presente trabajo se pretende hacer una reflexión antropológica del cine, partiendo del mismo visto un hecho cultural y de la reflexión central sobre la persona.

¿Por qué el cine? El cine desde sus orígenes ha fascinado a la humanidad, ya que de alguna manera presenta y representa la vida humana, sus aspiraciones, sus sueños, sus errores, sus alcances y limitaciones, en suma, el cine como todo hecho cultural, es en el fondo un hecho personal, una propuesta personal, socializada y trabajada en conjunto; surge de las personas y es para las personas.

¿Por qué nos atrae el cine? Porque narra las historias mostrándolas, porque permite visualizar fragmentos de la vida de personajes que aparecen como reales, como vivos. Recuerdo que al cumplir 100 años de existencia oficial el cine, en 1995, el encabezado de un periódico mostraba en síntesis desde mi óptica la razón de la fascinación que provoca el cine, decía algo como lo siguiente: 28 de Diciembre de 1895, el día en que la muerte se volvió relativa.

Porque el cine con su ilusión de atrapar el movimiento, hace una representación de la vida, ¿pues no acaso la vida es movimiento?

Así el cine fascina por capturar y eternizar los momentos, sueño, anhelo perenne de la humanidad.

El cine es como hemos afirmado ya, un hecho cultural, realizado por personas para personas, reflejo e influjo de la cultura y de su tiempo, cada historia cinematográficamente captada es también un acercamiento cultural, un vistazo a cosmovisiones, filosofías, costumbres, lenguas, construcciones, modos de vida, probablemente la forma más económica de viajar a otros países y también la única forma de viajar a otras épocas.

Por todo esto es cine nos fascina, nos atrapa.

El cine también es muestra de filosofía, de ideas, como afirma Falzon, respecto de hacer una revisión de las ideas a través del cine: "Se trata de hacer que la filosofía ponga de nuevo los pies en la tierra de un modo importante, mostrar cómo los temas y problemas filosóficos forman parte de nuestra

experiencia cotidiana".¹ Por ello se recurre al cine, porque al final de cuentas, el cine muestra ideas de una forma concreta, a través de la narrativa de imágenes sucesivas.

¿Pero porqué de la fascinación y el impacto? ¿Será posible desentrañar el misterio de esta fascinación?

Nuestra hipótesis es que a mayor centralidad de la persona en la obra cinematográfica, mayor relevancia de la misma y mayor atracción hacia el público. Y por el contrario, cuando la persona no ocupa el lugar central, la obra cinematográfica resulta irrelevante, hueca y sosa.

A continuación se hace una reseña sobre algunas obras cinematográficas que se centran en el misterio del ser personal, y por ello nos atrapan.

Se realizan algunas reflexiones-ejemplo de películas que tiene en un centro a la persona y de aquellas que no lo tienen, buscando concretizar la tesis fundamental del trabajo. Se presenta también el contraste, en el cual la obra cinematográfica se descentra de la persona, se pierde en el detalle, en el efecto, en la circunstancia o la anécdota despersonalizada y por eso lejana y poco atractiva.

Haciendo referencia al tema central del Congreso, el cine puede ser un medio de humanización o des-humanización, en cierto sentido, constructor o destructor de la ciudadanía y de la justicia, en cuanto más se acerca o no al misterio de ser persona.

Aquí van las reflexiones:

La fascinación por el cuerpo. Sin duda alguna, el cine ha sido escaparate de muchos cuerpos, la dimensión corporal de la persona aparece como objeto central del foco de la cámara, de hecho toda la teoría y práctica sobre la imagen tiene como objeto y sujeto fundamental a la figura corporal, por ejemplo, las definiciones de los planos tienen como eje referencial al cuerpo, haciendo un énfasis en el rostro.

Por ello el cine ha sido plataforma de la belleza humana y nos ha "deleitado la pupila" literalmente con hermosos fotogramas de mujeres y hombres que aparecen como modelos estéticos, que no estáticos, pues el cine, al contrario de la fotografía, retrata al movimiento y así se pueden presenciar miradas, gestos, ademanes, caminares y demás movimientos de las personas.

Pero el cuerpo humano, es dimensión exterior y símbolo de la interioridad, y es precisamente la técnica cinematográfica la que magistralmente ha sabido retratar las expresiones interiores del ser humano por medio de lo exterior.

Por ello los personajes de las películas son adivinables en emociones y pensamientos. Podemos, a través del ojo de la cámara (que hace las funciones de nuestro propio mirar) captar ira, amor, dolor, esperanza y hasta verdad, particularmente por medio de los primeros planos.

¹ Falzon, C. La filosofía va al cine. Una introducción a la filosofía. Ed. Neo metrópolis. Madrid, 2002, pp.17

Así el cine aporta un gran servicio a lo que la verdad del ser humano es. Cuando se presenta al ser humano auténtico en su grandeza o en su vileza, la dimensión moral de la persona aparece inexorablemente. Y es justo el tratamiento de esta congruencia humana, con lo humano en donde se adivina la verdad antropológica de las películas.

Para el cine, nada de lo humano es ajeno, ni la vida, ni el amor, ni el odio, ni la sociedad, ni la familia, ni el arte, ni la cultura, ni la historia, ni la economía, ni la religión, y claro, tampoco lo es la muerte.

Todo el desenvolvimiento del ser humano, el despliegue de la persona, las relaciones, las acciones. Es en las acciones de los personajes, sus contextos, consecuencias y el uso de su libertad que parece la verdad o no de la persona humana, cuando una película es fiel a estas elecciones de la persona libre, representada en el filme, es cuando la película nos devela el rostro verdadero de la persona. Y entonces la película es memorable, ya que presenta elecciones libres y su dimensión moral, si éstas son a favor del ser de la persona, y se presentan como tales, el filme es congruente moralmente hablando, en términos sencillo, cuando las opciones por el bien se presentan como buenas y las malas como malas, el filme responde a la verdad ética de la persona, y el filme es memorable, cuando no, es incongruente y nos choca, nos parece que no es cierto lo que presenta y nos causa repulsa o al menos molestia.

Y hablando de acciones, el cine puede perderse en éstas, particularmente el mal llamado cine de acción (mejor, de aventuras) que puede quedarse en la acción misma y desligarla de la persona y de su realidad, esto sucede por ejemplo, cuando el personaje gana una pelea terrible, pero ni siquiera “se despeina”. Una buena película de este género, no sólo se quedará en la anécdota, sino que a través de ella iremos al centro del personaje, que se muestra a través de sus acciones.

Por ello, el cine puede abarcar las dimensiones complejas de la persona humana y puede ser corporal, sentimental, intelectual, espiritual, social, trascendente o mejor aún integral.

Por el contrario, si el cine se aleja de la persona el resultado es francamente malo. Por ejemplo, sin importar el género podemos afirmar que las películas en las que las personas no son el centro, nos son más ajenas, más lejanas, menos relevantes y por ello también, bastante desechables.

Sólo para ejemplificar esto haremos algunos comentarios-ejemplo de películas fallidas:

Plan 9 del espacio exterior.

- Año: 1959
- País: Estados Unidos
- Director: Ed Wood
- Reparto: Bela Lugosi, Maila Nurmi, Lyle Talbot, Gregory Walcott, Johnny Duncan, Mona McKinnon,
- Género: Ciencia ficción. Terror

Sinopsis: Una joven pareja que se va a vivir cerca de un cementerio será testigo de extraños sucesos. El motivo es que una raza alienígena pretende invadir la tierra y, con tal propósito, está resucitando

a los muertos para formar con ellos un ejército. La policía se encargará de investigar lo que está ocurriendo.

Escuchemos la voz de la crítica:

Es difícil hacer una crítica seria a una película cuya calidad es tan baja que casi es imposible explicitarlo con palabras: y es que no importas cuantos ejemplos pueda poner de errores de esta película, toda ella es tan sumamente espantosa en todos los sentidos posibles, que es imposible que cualquier párrafo que escriba logre abarcar el atentado contra el buen gusto cinematográfico que supone "Plan 9 From Outer Space". Actuaciones patéticas, guion absurdo, montaje completamente desestructurado, efectos especiales que hacen reír, fotografía inexistente, maquillaje de Plastidecor y un argumento que no hay por dónde cogerlo.²

Hasta aquí la voz del crítico. Lo que destaca desde la óptica de nuestra reflexión es aquello de aquello de argumento que no hay por dónde cogerlo y guion absurdo. Es decir no hay historia humana, no hay relación con las realidades personales, no hay un argumento asible, es decir, no hay la mínima racionalidad necesaria que reclamamos las personas, todo es un sinsentido y la persona aunque llegue en ocasiones a sufrirlos, no está para ellos.

El caso de Batman Versus Superman:

- Título original: Batman v. Superman: Dawn of Justice
- Año: 2016
- Duración: 153 min.
- País: Estados Unidos Estados Unidos
- Director: Zack Snyder
- Guión: David S. Goyer, Chris Terrio (Historia: David S. Goyer, Zack Snyder)
- Música: Hans Zimmer, Junkie XL
- Fotografía: Larry Fong
- Reparto: Ben Affleck, Henry Cavill, Amy Adams, Jesse Eisenberg, Gal Gadot, Diane Lane, Laurence Fishburne, Jeremy Irons, Holly Hunter, Scoot McNairy, Jena Malone, Callan Mulvey, Tao Okamoto, Brandon Spink, Lauren Cohan, Hugh Maguire, Jason Momoa, Ezra Miller, Ray Fisher, Kevin Costner, Jeffrey Dean Morgan, Joe Morton
- Productora: Warner Bros. Pictures / DC Entertainment / Dune Entertainment
- Género: Fantástico. Acción.
- Ciencia ficción | Superhéroes.

Sinopsis: Ante el temor de las acciones que pueda llevar a cabo Superman, el vigilante de Gotham City aparece para poner a raya al superhéroe de Metrópolis, mientras que la opinión pública debate cuál es realmente el héroe que necesitan. El hombre de acero y Batman se sumergen en una contienda

² Film Affinity. Tomado en Junio del 2017 de <https://www.filmaffinity.com/mx/film372089.html>

territorial, pero las cosas se complican cuando una nueva y peligrosa amenaza surge rápidamente, poniendo en jaque la existencia de la humanidad.³

Escuchemos la voz de la crítica: “Sobrecargada en sus ideas, visualmente impecable, con algunos personajes divagando en escombros, esta batalla no consigue ser épica. Parte de su criptonita es su extensa duración y un guión que quiere abarcar mucho y no consigue aterrizar”.⁴

¿Otra vez, la falla de la película es su historia, si la historia no es de personas, no es historia alguna, es sólo una colección de acciones, pero si las acciones no pertenecen a personas, a quienes pertenecen?

Por contraste, tenemos películas que enfocan por centro a la persona, y que por ello son reconocidas como grandes películas, incluso algunas como obras maestras del 7º arte.

Por ejemplo: la Mujer maravilla

- Título original Wonder Woman
- Año: 2017
- Duración: 141 min.
- País: Unidos Estados Unidos
- Director: Patty Jenkins
- Guion: Allan Heinberg (Historia: Zack Snyder, Allan Heinberg, Jason Fuchs;
- Música: Rupert Gregson-Williams
- Fotografía: Matthew Jensen
- Reparto: Gal Gadot, Chris Pine, Robin Wright, Connie Nielsen, David Thewlis, Elena Anaya, Lucy Davis, Danny Huston, Ewen Bremner, Samantha Jo, Saïd Taghmaoui, Lisa Loven Kongsli, Florence Kasumba, Mayling Ng, Emily Carey, Doutzen Kroes
- Productora: Warner Bros. Pictures / DC Entertainment
- Género Ciencia ficción. Acción

Sinopsis: Antes de ser Wonder Woman (Gal Gadot) era Diana, princesa de las Amazonas entrenada para ser una guerrera invencible. Diana ha sido criada en una isla paradisíaca protegida. Hasta que un día un piloto americano (Chris Pine) que tiene un accidente y acaba en sus costas le habla de un gran conflicto existente en el mundo [Primera Guerra Mundial]. Diana decide salir de la isla convencida de que puede detener la terrible amenaza. Mientras lucha junto a los hombres en la guerra que acabará con todas las guerras, Diana descubre todos sus poderes, y de paso, su verdadero destino.⁵

Escuchemos a la crítica: “Un debut sensacional para la primera gran superheroína de Hollywood. Tremendamente entretenida (...) El excelente guion (...) tiene tiempo para debatir de forma convincente sobre la naturaleza del hombre y la guerra (...)”⁶

3 Film Affinity. Tomado en Junio del 2017 de <https://www.filmaffinity.com/mx/film300113.html>

4 Film Affinity. Tomado en Junio del 2017 de <https://www.filmaffinity.com/mx/pro-reviews.php?movie-id=300113>

5 Film Affinity. Tomado en Junio del 2017 de <https://www.filmaffinity.com/mx/film929728.html>

6 Film Affinity. Tomado en Junio del 2017 de <https://www.filmaffinity.com/mx/pro-reviews.php?movie-id=929728>.

Aquí si hay historia, por ello hay descripción y narración de hechos personales, inclusive de acuerdo al crítico, hay un aspecto que ayuda a reflexionar sobre la naturaleza, en específico sobre la inclinación hacia el bien y la debilidad humana, la fragilidad e imperfección que nos orilla al mal.

Finalmente presentamos la obra que a nivel personal más nos ha impresionado por la literal cercanía de la persona.

La pasión de Juana de Arco.

- Título original: La passion de Jeanne d'Arc
- Año: 1928
- Duración: 110 min.
- País: Francia
- Director: Carl Theodor Dreyer
- Guión: Carl Theodor Dreyer, Joseph Delteil
- Música: Película muda
- Fotografía: Rudolph Maté, Goestula Kottula (B&W)
- Reparto: Renée Jeanne Falconetti, Eugene Silvain, Maurice Schutz, Michel Simon, Antonin Artaud, André Berley
- Productora: Societé generale de films
- Género: Drama | Histórico. Cine mudo. Siglo XV.
- Religión. Película de culto

Sinopsis: Guerra de los Cien Años, siglos XIV y XV. En 1431, la joven Juana de Arco, después de haber conducido a las tropas francesas a la victoria, es arrestada y acusada de brujería. Ella declara haber recibido de Dios la misión de salvar a Francia, pero es procesada y condenada a morir en la hoguera.⁷

Van las reflexiones que nos ha suscitado dicho filme:

La grandeza y la fragilidad de la persona.

En esta película, Juana aparece maniatada, cabizbaja, humillada, vejada, atada a una estaca y finalmente ejecutada por el fuego...mayor fragilidad sería casi imposible de retratar...Pero al mismo tiempo y tan paradójicamente, como tantas cosas en la vida de la persona, aparece la grandeza, la inmensidad de este ser que aparece majestuosos, casi infinito, un mistrio apenas contenido por los límites de la piel. Juana es grandiosa, y para ello aparece el primer plano, con el rostro captado, el rostro sobre todo.

El rostro como síntesis simbólica de la persona.

Este filme es ante todo una oda al rostro, como afirma Burgos: el rostro es como la síntesis de la persona. En esta película es a través del rostro de la actriz María Falconetti en que a través de sus gestos, sus movimientos, sus expresiones, podemos casi tocar sus emociones, sus pensamientos, podemos

⁷ Film Affinity. Tomado en Junio del 2017 de <https://www.filmaffinity.com/mx/main.html>

adivinar su candor, su entrega, su devoción, su vocación, su intensa espiritualidad. La película es muda, pero el rostro de Juana es tan elocuente que nos cuenta todo sin escuchar palabra alguna.

El rostro ha triunfado sobre todo.

El mismo director, Dreyer, afirmó: Nada es comparable al rostro humano. Es una tierra que uno nunca se cansa de explorar. La intensidad y el drama de una mirada y lo que muestra. Y la mirada, síntesis de la síntesis, espejo del alma, medio de comunicación del misterio, es a través de señales físicas que intuimos lo no físico, la mirada denota la fuerza del espíritu, la fuerza misteriosa que nos anima. En esta película casi podemos tocar el espíritu de Juana, un espíritu turbado, pero al final de cuentas un espíritu una fuerza misteriosa que anima a la persona que le hace vivir y también entregar la vida.

Y aquí aparece nuestra última reflexión al respecto de la Pasión de Juana de Arco:

¿La persona se agota en sí misma o trasciende?

Después de seguir el filme por una hora, seguir el juicio de los hombres aplicado a Juana, es a través de su rostro cansado, de su mirada exhausta que se antoja casi moribunda que es interrogada por el irónico inquisidor, sobre la victoria que Jesús le habría prometido y contesta entre lágrimas, casi desecha: El triunfo es mi martirio. ¿Y tu liberación- le dice el inquisidor? ¿Dónde está tu liberación? Ella solloza, mi liberación es la muerte.

La muerte no es el fin, la persona trasciende en la esperanza de una vida permanente, Juana lo cree, nos lo hace sentir.

La obra triunfa por ser su centro y su despliegue: la persona.

REFERENCIAS

- Burgos, J. M., *Antropología: una guía para la existencia* (Vol. 7), Palabra, 2013.
- Falzon, C., *La filosofía va al cine. Una introducción a la filosofía*, Ed. Neo metrópolis, Madrid, 2002.
- Film Affinity, Tomado en Junio del 2017 de <https://www.filmaffinity.com/mx/main.html>
- Prieto, X. M. D., *Para ser persona*. Fundación Emmanuel Mounier, 2002.
- Sadoul, G., *Historia del cine mundial: desde los orígenes, Siglo XXI*, 1987.

32. Persona y metalepsis en el Quijote

Noé Blancas Blancas
UPAEP

No hay en el *Quijote* una definición de persona, sino la certeza generalizada de que Cervantes debía concebir, como los hombres de su época, al ser humano –y a la naturaleza– como un ente fragmentado:

El mundo artístico en el que fue escrito el *Quijote* sugiere [...] que nada de lo que es visible y palpable representa la realidad verdadera y esencial, de modo que el mundo exterior, perceptible por los sentidos, es un universo de imágenes fragmentadas y discontinuas, cuya unidad no se resuelve en sí misma, como hasta entonces se había pensado (Aristóteles), ni en la conciencia del sujeto, como se admitirá a partir de Descartes [...]: el hombre del Barroco percibe la realidad y la constitución de su mundo exterior de forma completamente fragmentada, discontinua, inestable, discreta, fallada..., en un momento en el que todavía no ha tomado conciencia de las posibilidades de su pensamiento subjetivo, ni de sus facultades creativas frente a los cánones de la poética mimética.

El ser humano no encuentra entonces, ni en el objeto exterior ni en su propio pensamiento, la unidad que, antes hallada en la naturaleza, le permitía obrar y discurrir con seguridad.¹

Así lo afirma Jesús G. Maestro, en su artículo “El sistema narrativo del *Quijote*: la construcción del personaje Cide Hamete Benengeli”, en el que demuestra que:

es precisamente este concepto de disgregación, y esta imagen de manifestación discrecional o discontinua de la realidad, lo que permite y exige a Miguel de Cervantes la articulación, asimismo discreta y segmentada, del sistema narrativo en el que se sustantiva el *Quijote* como discurso literario.²

Dentro de este concepto de mundo disgregado, la existencia de varios narradores en el *Quijote* resulta congruente. Jesús G. Maestro identifica, me parece que de manera impecable, tres “entidades narrativas”: 1) Miguel de Cervantes, autor real, empírico; 2) el Narrador “editor” – “voz anónima que organiza, prologa, edita el texto completo, y rige el sistema discursivo que engloba recursivamente

1 Maestro, J. G., “El sistema narrativo del Quijote: la construcción del personaje Cide Hamete Benengeli”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 15.1, 1995, p. 112; los suspensivos sin corchetes son de Maestro.

2 Maestro, J. G., “El sistema narrativo...”, p. 112.

el enunciado de los autores ficticios”; 3) el “Sistema retórico de autores ficticios”, conformado por: a) el autor anónimo de los primeros ocho capítulos de la Primera Parte; b) Cide Hamete Benengeli; c) el morisco aljamiado, traductor de la crónica de Hamete; d) los académicos de Argamasilla, autores de los poemas donados al narrador.³ Esta diversidad de voces ha confundido siempre a los críticos: ¿quién habla? ¿Cide Hamete, el morisco aljamiado, Cervantes? Me parece que Maestro hace un trabajo pulcro al demostrar la unidad de la novela: hay un solo Narrador –si bien, a partir del capítulo ocho de la Primera Parte–, y éste solo, y no otro, organiza toda la narración de *Quijote*. Él ha leído la crónica escrita por Cide Hamete y ahora nos la cuenta a nosotros, editando y comentando a veces el texto que copia; aunque, observa Maestro: “La certidumbre de un texto unitario, pretendida por el Narrador-editor, es una mera ilusión”; los autores ficticios “son personajes, pero no narradores” (Maestro, 1995: 138).⁴

Es decir que, después de todo, en la fragmentación de la enunciación existe una unidad evidente.

El propio Maestro recuerda, citando a Helmut Hatzfeld, la tendencia barroca conocida como *fusio-nismo*: “tendencia a unificar en un todo múltiples pormenores, y a asociar y mezclar en una unidad orgánica elementos contradictorios”. De tal manera, “el sistema narrativo del *Quijote* obedece a esta exigencia prototípicamente barroca, de conferir solidez a conjuntos orgánicos claramente contradictorios e inestables”.⁵

Así, de la disgregación de voces narrativas, pasamos a la unidad. Maestro propone que esta fragmentación de autores:

debe entenderse como reflejo icónico de la dificultad que encuentra el hombre barroco en conferir unidad a los objetos de la experiencia, que sitúa todavía en el mundo exterior. Se admite que el personaje se multiplica y se complica en el discurso literario como una imagen que es una galería de espejos, pues el concepto de persona como unidad compacta y racional por relación a la cual se construye el ente de ficción ha sido discutida con frecuencia, y presenta diferencias según las época y períodos.⁶

Probablemente esta percepción de un ente no-unitario no sea sino la conciencia de las dos dimensiones de la existencia de la persona humana: la real y la subjetiva. No creo alejarme mucho si digo: cuerpo y espíritu. Dimensiones que hallan su máxima conciliación en la persona humana, según Mounier –en concordancia con la Antropología filosófica–: “La unión indisoluble del alma y el cuerpo es el eje del pensamiento cristiano”; dado que el espíritu “se fusiona en la existencia con el cuerpo” (464).⁷

Noción congruente con la propuesta por Juan Manuel Burgos:

3 Toda la enumeración, en Maestro, J. G., “El sistema narrativo...”, p. 113.

4 Maestro, J. G., “El sistema narrativo...”, p. 138.

5 Maestro, J. G., “El sistema narrativo...”, p. 141.

6 Maestro, J. G., “El sistema narrativo...”, p. 140.

7 Mounier, E., *Obras. Tomo III (1944-1950)*, traducción de Carlos Díaz, Juan Carlos Vila, et al. Salamanca: Sígueme, 1990, p. 463 y 464.

La persona es un ser digno en sí mismo, pero necesita entregarse a los demás para lograr su perfección, es dinámico y activo, capaz de transformar el mundo y de alcanzar la verdad, es espiritual y corporal, poseedor de una libertad que le permite auto-determinarse y decidir en parte no sólo su futuro sino su modo de ser, está enraizado en el mundo de la afectividad y es portador y está destinada a un fin trascendente.⁸

Llegados a este punto, abordamos ya el problema de la correspondencia entre la realidad y la subjetividad. O podríamos también decir: realidad y ficción.

Y en este punto también comienzo a hablar de la figura narrativa que da título a esta ponencia: la metalepsis, en la definición de Genette: transgresión de la “frontera movediza pero sagrada, entre dos mundos: aquel en que se cuenta, aquel del que se cuenta”.⁹

Como es sabido, en la definición de Genette en *Figuras III*, toda forma de tránsito de un nivel narrativo a otro –“acto que consiste precisamente en introducir en una situación, por medio de un discurso, el conocimiento de otra situación”– que no esté asegurado por la narración es, “si no siempre imposible, al menos siempre transgresiva”.¹⁰ Y sigue: “Toda intrusión del narrador o del narratario extradiegético en el universo diegético (o de personajes diegéticos en un universo metadiegético, etc.) o inversamente [...] produce un efecto de extravagancia ora graciosa [...] ora fantástica”.¹¹

En esta transgresión ubica Genette la doble temporalidad de la historia y la narración (ejemplifica con Balzac, en *Ilusiones perdidas*: “Mientras el venerable eclesiástico sube las rampas de Angulema, no es inútil explicar...”).¹²

Lo más sorprendente de la metalepsis radica en esa hipótesis inaceptable e insistente de que lo extradiegético tal vez sea ya diegético y de que el narrador y sus narratarios, es decir, ustedes y yo, tal vez pertenezcamos aún a algún relato.¹³

En una palabra, la metalepsis constituye la violación del *contrato ficcional*, que consiste en afirmar en todo momento la *realidad* (o en todo caso, la verosimilitud) de aquello que se cuenta: lo que aquí cuento es *real*/histórico/verdadero.

Efectivamente, tal como dice Anthony Close, en su artículo “La metalepsis cervantina. Breve historia de un malentendido”¹⁴, en el *Quijote*, el Narrador no rompe nunca este contrato: él afirma en todo momento que lo que cuenta es real: al menos, que es verdad que encontró unos cartapacios en los

8 Burgos J. M. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2005, p. 37.

9 Genette, G., *Figuras III*, traducción de Carlos Manzano, España: Lumen, 1989, p. 291.

10 Genette, G., *Figuras III*, p. 289.

11 Genette, G., *Figuras III*, p. 290.

12 Genette, G., *Figuras III*, p. 290.

13 Genette, G., *Figuras III*, p. 291.

14 Close, A., “La metalepsis cervantina. Breve historia de un malentendido”. En Christoph Strosetzki (Coord.), *Visiones y revisiones cervantinas: actas selectas del VII Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, España: Centro de Estudios Cervantinos, 2011, pp. 77-106. Recuperado de: http://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/congresos/cg_VII/cg_VII_08.pdf

que se cuenta la crónica de un quincuagenario que se ha vuelto loco por leer libros de caballería..., etc. escrito por un tal Cide Hamete Benengeli –si bien, el propio Cide Hamete duda de que la historia sea real. En el Capítulo 24 de la Segunda Parte, que corresponde a la aventura de la Cueva de Montesinos, dice el Narrador que en el margen de la página Cide Hamete había anotado: “No me puedo dar a entender, ni me puedo persuadir, que al valeroso don Quijote le pasase puntualmente todo lo que en el antecedente capítulo queda escrito” (II; 24).¹⁵

Aquí es donde nos sirve el análisis de Maestro: nunca leemos a Cervantes, sino a un Narrador/editor. En la narración de este Narrador es donde ocurren algunos casos de metalepsis. Voy a citar algunos, que son ya clásicos en los estudios que sobre el tema se han realizado.

I. LOS CASOS

1. Cervantes, personaje del *Quijote*

a) En el Capítulo 6, el cura y el barbero realizan un “donoso y grande escrutinio” de la biblioteca de don Quijote y al encontrarse con *La Galatea*, el cura comenta que conoce a su autor.

Muchos años ha que es grande amigo ese Cervantes, y sé que es más versado en desdichas que en versos (I; 6).

Borges, en su clásico “Magias parciales del Quijote”, apunta: “El barbero [pero sabemos que no es el barbero, sino el cura], sueño de Cervantes, o forma de un sueño de Cervantes, juzga a Cervantes”.¹⁶

b) En el Capítulo 40 de la Primera Parte, el cautivo también alude al Cervantes histórico cuando se refiere a la crueldad de su amo, Azán Agá:

Sólo libró bien con él un soldado español llamado tal de Saavedra, el cual, con haber hecho cosas que quedarán en la memoria de aquellas gentes por muchos años, y todas por alcanzar la libertad, jamás le dio palo, ni se lo mandó dar ni le dio mala palabra (I; 40).

c) Y en el Capítulo 47, el ventero le regala al cura “unos papeles” que había encontrado, junto a la novela del *Curioso impertinente*, en el forro de una maleta, el cura; “abriéndolos luego, vio que al principio de lo escrito decía: *Novela de Rinconete y Cortadillo*”, como todos sabemos, novela real, escrita por Cervantes.

Borges reflexiona sobre este fenómeno:

¹⁵ Cervantes, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha I y II*, edición, introducción y notas de Luis Andrés Murillo, Madrid: Castalia, 2001. Aquí y en adelante, anoto entre paréntesis y a renglón seguido Tomo y Capítulo.

¹⁶ Borges, J. L., “Magias parciales del Quijote”, *Obras Completas*, Buenos Aires: Emecé, 1974, p. 667.

¿Por qué nos inquieta que el mapa esté incluido en el mapa y las mil y una noches en el libro de Las mil y una noches? ¿Por qué nos inquieta que don Quijote sea lector del *Quijote* y Hamlet, espectador de *Hamlet*? Creo haber dado con la causa: tales inversiones sugieren que si los caracteres de una ficción pueden ser lectores o espectadores, nosotros, sus lectores o espectadores, podemos ser ficticios.¹⁷

2. EL QUIJOTE, NOVELA METAFICCIONAL

a) El bachiller Sansón Carrasco visita a don Quijote y “poniéndose delante dél de rodillas”, le cuenta que hay un libro sobre sus aventuras:

—[...] Bien haya Cide Hamete Benengeli, que la historia de vuestras grandezas dejó escritas, y rebién haya el curioso que tuvo cuidado de hacerlas traducir de arábigo en nuestro vulgar castellano, para universal entretenimiento de las gentes.

Hízole levantar don Quijote, y dijo:

—Desa manera, ¿verdad es que hay historia mía, y que fue moro y sabio el que la compuso?

—Es tan verdad, señor —dijo Sansón—, que tengo para mí que el día de hoy están impresos más de doce mil libros de la tal historia; si no, dígalos Portugal, Barcelona y Valencia, donde se han impreso; y aun hay fama que se está imprimiendo en Amberes, y a mí se me trasluce que no ha de haber nación ni lengua donde no se traduzga.

b) También aparece en la diégesis la Segunda Parte del Quijote. Al dictar su testamento, pide a sus albaceas le pidan al autor –no importa que tal autor sea Avellaneda y no Cervantes– “perdone la ocasión que sin yo pensarlo le di de haber escrito tantos y tan grandes disparates como en ella se escribe” (II; 74).

Para Anthony Close, estos ejemplos, dado que no rasgan el *contrato ficcional*, no deben considerarse como casos de metalepsis, sino sólo como “juegos metaficcionales”. El narrador, advierte Close, nunca afirma: “esto es ficción”, sino siempre dice: “esto cuenta Cide Hamete en su *crónica* de hechos sobre el Quijote”, y como sabemos, para la época, el género de la crónica, en tanto género de historiadores, implica un compromiso con la verdad, opuesto a la ficción. Así lo advierte Sansón Carrasco en el Capítulo 3 de la Segunda Parte, cuando don Quijote se muestra de acuerdo con algunos lectores de la primera parte en que “los autores” podían haber omitido “algunos de los infinitos palos que en diferentes encuentros dieron al señor don Quijote” (II; 34): “uno es escribir como poeta, y otro como historiador: el poeta puede contar o cantar las cosas, no como fueron, sino como debían ser; y el historiador las ha de escribir, no como debían ser, sino como fueron, sin añadir ni quitar a la verdad cosa alguna” (II; 3).

¹⁷ Borges, J. L., “Magias parciales...”, p. 669.

Para Close, y no podemos menos que estar de acuerdo con él, Cervantes suscribe, aunque de manera ingenua –el calificativo es de Close, no mío–, “la creencia humanística [...] en el sagrado compromiso de los historiadores con la verdad”.¹⁸

El planteamiento de Close es del todo acertado: no hay ruptura del contrato ficcional. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta lo que apunta Genette en su libro *Metalepsis*, en el sentido de que la metalepsis es también cualquier caso en que el autor empírico es citado en el texto. También debe considerarse metalepsis la transgresión de los niveles diegético y metadiegético.

Para el primer caso, la mención de Cervantes como personaje de la historia ha quedado apuntada. Y para el segundo caso –paso de una situación diegética a otra–, podemos aludir a las declaraciones de incredulidad hechas por el propio Cide Hamete Benengeli. Asimismo, cuando en repetidas ocasiones declara el Narrador: “Cuenta, pues, la historia, que antes que a la casa de placer o castillo llegasen, se adelantó el duque y dio orden a todos sus criados del modo que habían de tratar a don Quijote” (II; 30); “Cuenta, pues, la historia, que Sancho no durmió aquella siesta, sino que, por cumplir su palabra, fue en corriendo a ver a la duquesa” (II; 33), con lo que el lector debe recordar que el Narrador transmite la traducción que el morismo aljamiado ha hecho de la crónica de Cide Hamete.

Otra subversión, aún más inquietante, es la que transgrede la frontera entre el mundo diegético y el real, que Genette llama “antimetalepsis” –y Jorge Lagos “metalepsis del espectador”–.¹⁹ Es el caso, en el Capítulo 26, cuando don Quijote “la emprende contra el retablo de Maese Pedro para masacrar a golpes de mandoble a los Moros del rey Marsilio, que por fortuna, son marionetas de cartón”.²⁰ Creo que aún de mejor manera ejemplifica esta “antimetalepsis” el testamento de don Quijote sobre su propia historia, en el Capítulo 74 de la Segunda Parte. Cuando “entre compasiones y lágrimas de los que allí se hallaron, [don Quijote] dio su espíritu: quiero decir que se murió”, el cura le pide al escribano:

le diese por testimonio c[ó]mo Alonso Quijano el Bueno, llamado comúnmente don Quijote de la Mancha, había pasado desta presente vida y muerto naturalmente; y que el tal testimonio pedía para quitar la ocasión de algún otro autor que Cide Hamete Benengeli le resucitase falsamente, y hiciese inacabables historias de sus hazañas (II; 74).

El recurso metaléptico estriba en que el cura, un personaje ficticio –o metaficticio– ordena que nadie más “resucite” a don Quijote, es decir, que nadie más escriba o invente más aventuras de este personaje. Como todos sabemos, esto precisamente es lo que ocurre en la realidad. (Preferimos, cuerda-mente, emular a Cide Hamete que a Cervantes).

Así, podemos advertir que la metalepsis en el Quijote señala dos mundos: el mundo diegético del Narrador y el traductor morisco aljamiado, en que el Narrador lee y transcribe la crónica de Cide Hamete; y el mundo metadiegético del Quijote, donde éste convive con Sancho Panza y Rocinante, etc.

18 Close, A., “La metalepsis cervantina...”, p. 81.

19 Lagos Camaño, Jorge, “De la metalepsis a la antimetalepsis: de Quintiliano a Genette”, *Estudios Filológicos*, núm. 47, p. 88.

20 Genette, G., *Metalepsis. De la figura a la ficción*. Traducción de Luciano Padilla López, México: FCE, 2004, p. 58.

No rompe el contrato ficcional pactado con su lector implícito –es cierto que él está leyendo la crónica traducida de Cide Hamete–. No lo hace ni en tanto lector de Cide Hamete: si bien comenta su crónica, nunca dice: “estoy fingiendo que leo a Cide Hamete”, etc.; ni en tanto narrador, pues tampoco afirma jamás: “aquí vamos a corregir a Cide Hamete...”.

Pero, al mencionar a Cervantes como personaje de la diégesis, la metalepsis del Quijote revela, al rozar sus fronteras, dos mundos: uno real y uno ficticio. Al seguir fielmente la crónica de Cide Hamete, el Narrador, al mismo tiempo, se deslinda de él, afirmando así su realidad, su verdad y su cordura. Y afirma también la completud de don Quijote: hombre real, dueño de una subjetividad tan poderosa que aún nos negamos a aceptarla como mera ficción. En una palabra, afirma la persona Quijote.

II. CONCLUSIONES

Me gustaría terminar con una reflexión que quizá se aleje bastante de la narratología, pero que podría explicar nuestra sensación –que Maestro no comparte–, al leer el *Quijote*, de que o pertenecemos a la ficción o que don Quijote pertenece a nuestro mundo.

Si la locura es ficción, entonces, la locura del Quijote es una ficción dentro de la ficción que es la novela (diégesis): una metaficción. Cualquier transgresión entre estos niveles, como ya vimos, constituye una metalepsis. Es fácil advertir cómo la locura de don Quijote es, en cierta manera, susceptible de ser controlada –de ahí que sea única–, como si don Quijote pudiera decidir los momentos o aspectos de su locura, y esto puede verse cuando muchos personajes advierten su lucidez en todos los aspectos del pensamiento, excepto en lo referente a la caballería. Don Quijote ha creado una ficción, y consciente de que Sancho, el cura, el barbero, su sobrina, Sansón Carrasco, el duque, etc., la han creído (que él se ha vuelto loco), la han aceptado voluntariamente, antes de morir sugiere que la ficción ha terminado. ¿No es así como funciona la ficción literaria? ¿No es precisamente a esto a lo que llamamos *contrato ficcional*?

Pero en el *Quijote* se resuelve la unidad diegética precisamente por su locura: él, personaje ficticio, crea una metaficción. Igualmente, al recuperar la razón, resuelve la unidad del personaje ficticio/metaficticio: “Yo fui loco y ya soy cuerdo: fui don Quijote de la Mancha y soy ahora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno” (II; 74), dice. Y al final, el Narrador resuelve la unidad de las distintas instancias narrativas al recoger las últimas palabras que Cide Hamete Benengeli pone “en boca” de su pluma: “Para mí sola nació don Quijote, y yo para él. Él supo obrar y yo escribir; solos los dos somos para en uno” (II; 74). Obrar y escribir. Vivir y ficcionalizar. Lucidez y locura.

En las aproximadamente 150 veces que aparece la palabra “persona/personaje” –una de las cuales usa Sancho para referirse a Rocinante; pero ninguna a gigantes o encantadores–, no hay una definición sobre el concepto *persona* en el *Quijote*. Tenemos, sin embargo, este planteamiento de unidad ficción-realidad, que el estudio de la metalepsis nos permite observar.

A pesar de la variedad de voces, el *Quijote* plantea la unidad de la narratividad. Ante las distintas instancias narrativas, se plantea la unidad ficcional. Frente a las dos personalidades del personaje –don

Quijote/Alonso Quijano–, se sostiene la unidad de la persona: el caballero y el hidalgo; la ficción y la realidad. El cuerpo llagado del Quijote –que etimológicamente remite a la parte de la armadura que cubre el muslo, sinecdóticamente, al cuerpo– y el espíritu de don Alonso Quijano “El Bueno” –epíteto que remite (sería locura no admitirlo) al espíritu.

Cuerpo y espíritu: unión que define a la persona humana, como asegura Mounier, según cité al principio; concepto que, a su vez, constituye el “eje del pensamiento cristiano”.²¹

21 Mounier, E., *Obras. Tomo III...*, p. 463.

33. La conversión de los Maritain. Homenaje a León Bloy y “La mujer pobre”¹

Luis Alejandro Fabre Bandini
Ciencias Sociales UPAEP

En los primeros años del siglo XX Jacques Maritain y su novia Raïssa, afectados profundamente por el pensamiento materialista y relativista que les enseñan en sus clases de filosofía en la Sorbona y que además se vive en Francia, sufren una profunda crisis de vacío existencial. Esa crisis es a grado tal que, en 1903 en el Jardín de las Plantas de París, realizan en secreto la dramática promesa de suicidarse. Un par de años después, casados ahora a sus escasos veinte años de edad y después de un primer destello de luz con la filosofía que enseña Henri Bergson, en su búsqueda del sentido de la vida y de la verdad, conocerán a León Bloy, quien es considerado, junto con otros escritores como Paul Verlaine, Arthur Rimbaud o Baudelaire, como el último de los “poetas malditos” en Francia. El concepto, poeta maldito, lo tomó Verlaine del poema Bendición con el que Charles Baudelaire inició su libro Las Flores del Mal, y hace referencia a una persona con pocos recursos o que de hecho, como Bloy, vive en la pobreza, y que dedica todo su tiempo a crear entre sus problemas, obsesiones, alcohol, drogas y otros excesos, literatura y poesía que hablan sobre la decadencia de la naturaleza humana. Uno de los libros de Bloy que impactaran en el matrimonio Maritain es La mujer pobre, que publica en 1897. ¿Que escribió León Bloy en esta obra que provocó que los Maritain le busquen personalmente y en 1906, convertidos al catolicismo, recíban junto con la hermana menor de Raïssa, Vera, el bautismo en la iglesia de San Juan Evangelista? León Bloy será además el padrino de los tres.

I. LOS POETAS MALDITOS

Es conocida por muchos la importante contribución que Jacques Maritain hizo sobre el humanismo cristiano, el personalismo y los derechos humanos, pero tal vez no lo sea tanto, algunas de las personas que le acompañaron en su proceso de pensamiento y de conversión al catolicismo, en particular León Bloy con su obra La Mujer Pobre.

Antes de hablar sobre esta relación que se da entre la obra de Bloy y Jacques Maritain, quisiera resaltar el fenómeno que se presenta, particularmente en Francia, sobre el pensamiento decadente que

¹ Ponencia presentada en el IV Congreso Iberoamericano de Personalismo. Puebla, México. 29 Agosto 2017

habiendo abandonado en mucho el cristianismo como cultura, empieza a ser sustituido por una visión de un hombre exaltado y deprimido, individualizado y sin trascendencia, y que termina idealizándose a sí mismo como promesa absoluta para el hombre. De manera insospechada será un grupo de pensadores, poetas y literatos que durante el siglo XIX en medio de la tragedia humana en sus propias vidas, quienes con sus obras influirán fuertemente en algunos de los escritores y apologetas católicos más importantes de Francia durante la parte temprana del siglo XX, como Paul Claudel (1868-1955), Francis Jammes (1868-1938), Charles Péguy (1873-1914), Jacques Rivière (1886-1925), el propio Jacques Maritain (1882-1973) y que junto con muchos otros, serán parte de la *Renouveau Catholique* en la literatura. Me refiero a varios de los conocidos como “los Poetas Malditos”.

El título de poetas malditos se aplicó a varios escritores. El concepto lo popularizó Paul Verlaine con una obra de ensayos que honra la vida de seis poetas, *Les Poètes maudits* (1884 y 1887), en las que se incluye él mismo con un anagrama de su nombre “Pauvre Lelian” o El pobre Lelian. El título de esta obra lo tomó Verlaine del poema *Bendición*, con el que Charles Baudelaire inicia su libro *Las Flores del Mal*, y se usó para hacer referencia a la persona que con frecuencia vive en la pobreza, es incomprendido y que dedica su tiempo a crear, entre todos sus problemas, obsesiones, alcohol, drogas y otros excesos, literatura y poesía que hablan sobre la decadencia de la naturaleza humana.

Un ejemplo sería el propio Baudelaire² (1821-1867) quien nace cuando su padre tiene 60 años, y lo pierde antes de cumplir los seis. Su madre se volverá a casar con un militar que hará fortuna, pero ello conducirá a que sea criado realmente por una sirvienta. Ante de cumplir 20 años ya es alcohólico y adicto al hachís lo que le produce muchos altercados con su familia. Frecuenta burdeles y mantiene relaciones con Sarah, una prostituta judía del Barrio Latino, quien posiblemente le contagiará la sífilis de la que morirá muchos años después, y también tendrá por amante a una joven mulata, Jeanne Duval. En 1857 con la publicación de *Las flores del mal*, ya con un París escandalizado por sus relaciones afectivas, se desata una violenta polémica en torno a su persona. Varios de los poemas fueron considerados una “ofensas a la moral pública y las buenas costumbres” y Baudelaire será judicialmente procesado. La obra es en realidad una reflexión profunda sobre el mal, que rompe con el estilo del romanticismo imperante. Baudelaire viendo la realidad de su época, muestra una desolada angustia, que busca un vano consuelo en la embriaguez y en “paraísos artificiales”; realiza entonces una nueva reflexión sobre los perversos atractivos del mal y su desesperado horror, de hecho su idea original era hablar sobre los pecados capitales, lo que acaba produciendo primero una rebelión contra el orden mismo de la creación y finalmente llega a plantearse como refugio, el extremo de la muerte. A Charles Baudelaire se le considera el poeta de mayor impacto en el simbolismo francés y con frecuencia se le atribuye haber acuñado el término de *modernité* (modernidad). El destacado escritor francés Barbey d'Aurevilly, de quien más tarde hablaremos en referencia a León Bloy, le calificó como el Dante de una época decadente. Baudelaire morirá en el seno de la Iglesia católica y será citado en los escritos de San Juan Pablo II.

Paul Verlaine y Arthur Rimbaud, ambos admiradores de Baudelaire, serán también ejemplo de “poetas malditos”. Verlaine³ (1844-1896), que empieza a escribir sus primeros poemas a los catorce años

² https://es.wikipedia.org/wiki/Charles_Baudelaire

³ https://es.wikipedia.org/wiki/Paul_Verlaine y <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/v/verlaine.htm>

y pronto adquiere cierto reconocimiento y prestigio literario, proviene de una familia relativamente estable y algo acaudalada. Manifestará dentro de su sensibilidad, lo que hasta hace poco podíamos aun considerar como patologías, posiblemente asociadas a una cierta inmadurez afectiva en la relación con sus padres. Se sabe por ejemplo, que en un ataque de ira que tiene Verlaine discutiendo con su madre, porque no le da dinero para emborracharse, estrella contra la pared los frascos de vidrio donde ella guardaba, conservados en alcohol, los fetos de sus primeros dos hijos de los que había sufrido abortos espontáneos. También son conocidas las crisis que padece a consecuencia del enamoramiento no correspondido que tiene con su prima Élise⁴ desde la infancia, y que se mantienen incluso estando ya casada, trances emocionales que al parecer le indujeron su afición por el ajeno. En 1870, tratando de controlar su tendencia al alcoholismo y también buscando una situación financiera más cómoda, se casa con Mathilde Mauté de dieciséis años, quien provenía de una familia adinerada. Un año después, estando su esposa embarazada, invitará a vivir a su casa a un joven talento de dieciséis años, Arthur Rimbaud.

Arthur Rimbaud (1854-1891)⁵, tendrá una vida corta y una vida literaria aún menor; a los veinte años dejará de escribir. Abandonado por su padre a los tres años, será considerado brillante y superdotado. Empezará a escribir poesía y a ganar premios desde muy temprano. Domina el idioma latín. A los 15 años huye de su casa y es encarcelado al pretender viajar a París sin boleto en un tren. El director de su escuela dirá: “será un genio del mal o un genio del bien”. Ya viviendo en París en la casa de los Verlaine, se volverá adicto al ajeno y al hachís. Después de haber golpeado en estado de ebriedad a un fotógrafo con una varilla de metal, Verlaine le correrá de su casa para, tan sólo unos meses después, iniciar entre ambos una tormentosa relación amorosa. Verlaine dejará abandonados a su esposa y a su hijo pequeño, a quienes solía maltratar estando borracho, y se irá con Rimbaud a vivir a Londres, mantenidos por su madre. A mediados de 1873, Verlaine ya desesperado viaja a Bruselas, escribiéndole una carta a Rimbaud donde le explica que tratará de reconciliarse con su esposa y que si ella no lo acepta, se matará. Rimbaud lo buscará en Bruselas donde Verlaine borracho le disparará dos veces hiriéndolo levemente en un brazo. Será arrestado y condenado a dos años en prisión. Su esposa logra en ese momento la separación oficial, tras un proceso que había iniciado desde 1871. Estando en prisión Verlaine se convertirá al catolicismo y vivará después casi en la miseria. Poco antes del final de su vida, con una fama creciente, será elegido en Francia como “Príncipe de los Poetas” y se le considera, junto con Víctor Hugo, como el mayor poeta lírico francés del siglo XIX.

II. LEÓN BLOY

Al igual que Verlaine y Rimbaud, León Bloy fue admirador de Baudelaire. Y en su novela *La Mujer Pobre*, le dedica un breve reconocimiento “al espiritualismo cristiano del gran poeta”. Bloy nace en Périgueux, Francia, en 1846. Hijo de un masón anticatólico perderá su fe en la adolescencia, al mismo tiempo que su introspección por la vida, le anima a iniciar un diario personal y hacer incipientes intentos en la literatura. Con cierto talento para el dibujo, primero se inclinará por ser pintor, pero su rebeldía ante el mundo que descubre desde su desolación interior, y que le lleva a volverse un anar-

⁴ <http://www.archivespasdecalais.fr/Anniversaires/15-decembre-1831-mariage-des-parents-de-Paul-Verlaine>

⁵ https://es.wikipedia.org/wiki/Arthur_Rimbaud

quista, le conducirá a escribir en favor del socialismo revolucionario. A los 21 años de edad, teniendo ideas suicidas y sintiendo un temor creciente por pensar que se está volviendo loco, su vida sufrirá un quiebre radical. En 1867 en la calle Rousselet, se plantará frente a uno de los mejores escritores de su tiempo, Jules Barbey d'Aurevilly, con una actitud que efectivamente pudiéramos calificar digna de un loco, pero que iniciará una profunda amistad con el escritor. Podemos imaginar la escena, Bloy ataja en la calle a d'Aurevilly, y se le queda mirando fijamente de frente. Barbey desconcertado le pregunta - ¿Qué quiere joven?- Bloy contestará -Contemplantarlo, señor.

La tutela de Barbey logrará, además de una importante influencia y formación literaria, un giro intelectual, un cambio de perspectiva en Bloy, que le ayudará a convertirse prontamente al catolicismo. En pobreza, a los 31 años de edad y en medio del dolor por la muerte de sus padres, empezará por azar una relación sentimental con una prostituta, Anne-Marie Roulé, a quien no sólo logra sacar de la calle sino que también convertirá al catolicismo y quien posteriormente incluso llegará a tener experiencias místicas. En 1880, viviendo en la miseria, ambos hacen una peregrinación a La Salette. Las apariciones y revelaciones de la Virgen María en La Salette, junto con lo que Bloy experimenta estando en ese sitio, tendrán también un particular efecto. A lo largo de su vida regresará hasta en tres ocasiones y escribirá varias obras dedicadas a dichas apariciones.

Dos años después Anne-Marie presentará sus primeros síntomas de esquizofrenia, que muy pronto se agravarán y le obligarán a permanecer internada en un hospital psiquiátrico hasta su muerte. En 1883 tiene un amorío con Henriette Vilmont quien pronto enferma de tuberculosis y muere. Al año siguiente se enamora fuertemente de una joven obrera, Berthe Dumont, quien será el modelo de la protagonista en su obra *La mujer pobre*, pero que al poco tiempo también muere víctima del tétanos. Después sostendrá un breve amorío con una mujer que acostumbraba realizar ritos satánicos, Henriette Maillat. En 1887, a los 41 años de edad, escribirá un primer boceto de *La mujer pobre*, y tendrá un romance con Eugénie Padeloup de quien, un año después, le nacerá su primer hijo, Maurice. En 1889 conocerá a Johanna Molbeck, una protestante danesa, que al año siguiente, después de convertirse al catolicismo, se casará con Bloy y en Dinamarca tendrán a su primera hija, Véronique. En el 94 nace su hijo André, mismo año en que por defender con sus escritos a un ensayista anarquista, gravemente herido por una bomba puesta por otro anarquista en un restaurant, será despedido del periódico en que trabaja y regresan a vivir en la miseria. 1895 será particularmente trágico por la repentina muerte de su hijo André, el nacimiento y muerte de su tercer hijo Pierre y la grave enfermedad que sufre su esposa Jeanne. Todo ello debido a las condiciones paupérrimas de la casa en donde tienen que vivir y que Bloy describe e incorpora en la trama de *La Mujer pobre*.

En 1897 nacerá su hija Madeleine y se publicará su novela *La Mujer Pobre*. A inicios del siglo, no solamente siguen viviendo en la pobreza, sino que nuevamente le golpea la tragedia con la muerte de su hijo Maurice, quien junto con su madre, nunca dejaron de recibir su ayuda y atención. Conocerá a Jacques y a Raïssa Maritain en 1905.

III. LOS MARITAIN Y LA MUJER POBRE

Jacques Maritain nace en París a finales de 1882. Sus padres Paul Maritain y Geneviève Favre se divorciarán antes de que cumpla los tres años de vida y su madre, que permanecerá anti-católica hasta el final de su vida, nieta de políticos republicanos liberales y admiradora de Renan, además de educarle en un protestantismo líquido, lo moverá más hacia el agnosticismo y el positivismo. “En mi infancia - escribe Maritain en su ‘Confesión de Fe’ - fui instruido en el protestantismo liberal. Más tarde conocí los diversos aspectos del pensamiento laicista. La filosofía cientista y fenomenista de mis maestros de la Sorbona me llevó en definitiva a desesperar de la razón. En algún momento llegué a creer que podría encontrar la certeza integral en las ciencias...”⁶

Raïssa nace en 1883 en Rostov, Rusia. Hija de padres judío emigrados a Francia, recuerda de pequeña haber oído hablar del pueblo judío, pero no es formada religiosamente por su familia. Como sucede con muchos, le inquieta el hecho de la existencia del mal permitido por un supuesto Dios bueno y omnipotente, lo que le va conduciendo desde sus doce años a dejar de creer en Dios. Sin embargo, auto exiliada a sus propias fuerzas y a pesar del vacío y tristeza que experimenta, en el fondo no deja de buscar la verdad y de pensar que la vida debería tener algún sentido.

Sus maestros en la universidad no sólo no le ayudan, sino que le confunden más, predicando el sinsentido de la vida, aunado a la conexión en boga entre el ateísmo y la revolución. “Yo era atea, más bien joven -dice Raïssa- ... y en verdad esta enseñanza era atroz y me sentí por muchos meses miserable y desesperada; sin saber más cómo vivir, porque yo quería vivir según la verdad y la verdad parecía confundirse con el desorden y la nada”.⁷

Jacques, quien ya había terminado su carrera de filosofía, y Raïssa, estudiando ciencias en la Sorbona, se conocen en 1900, cuando la invita a una reunión para protestar contra la represión del gobierno zarista a los estudiantes socialistas rusos. Ambos se siguieron frecuentando en algunos cursos en ciencias naturales y discutían sobre su insatisfacción existencial. En 1902 ante el disgusto de sus padres, y sin ilusión futura, se comprometen en matrimonio. Raïssa comentará – “El disfrute por el conocimiento disponible en las ciencias naturales es necesariamente limitado por el número de principios metafísicos severamente restringidos de los que emanan y por los límites de su objeto formal... Al menos esa es la manera en la que yo explico el poco disfrute que encuentro en su estudio”.⁸ Toda su decepción y tristeza les irá conduciendo a un pacto suicida. En el verano de 1903, caminado de regreso de clases a casa de los padres de Raïssa, en los Jardines de las Plantas de París, acordarán que si en un tiempo razonable no encuentran una verdad a la que puedan adherirse, en lugar de llevar una vida sin sentido, se suicidarían:

A qué conduce éste poder sobre el universo físico, si la razón misma de la vida, si todo el Universo tiene que quedar en un enigma indescifrable... Si nuestra naturaleza era desdichada por no poseer más que una seudo inteligencia capaz de todo salvo de la verdad, si, juzgándose a sí misma, tenía que humillarse

⁶ ‘Confesión de Fe’, traducción del original francés publicado por Editions de la Maison Francaise consultado en: http://www.jacques-maritain.com/pdf/14_VyO/03_VO_Romero.pdf

⁷ Maritain, R. *Les grandes amitiés*. Vol I. Desclée de Brouwer: Paris (1948)

⁸ Suther, J. *Raïssa Maritain: Pilgrim, Poet, Exile*. Fordham University Press: New York. Tomado de GA (pp 77-78) (1990).

hasta tal punto, no podíamos nosotros ni pensar ni obrar dignamente. Entonces todo se hacía absurdo –e inaceptable– sin que siquiera supiésemos qué era lo que se negaba de esa manera en nosotros a aceptar... Decidimos, pues, conceder confianza a lo desconocido durante algún tiempo; íbamos a abrir un crédito a una experiencia a realizar, con la esperanza de que ante nuestro vehemente llamamiento se rasgaría el velo que oculta el sentido de la vida... y de que se revelarían nuevos valores que nos liberarían de la pesadilla de un mundo siniestro e inútil. Qué si esta experiencia no tenía éxito, la solución sería el suicidio... Queríamos morir con libre determinación, si era imposible vivir según la verdad.⁹

La amistad que ambos tienen con otros dos personajes, Ernest Psichari y Charles Péguy, que a su vez se encuentran en su propia lucha entre su conversión y el sentido de la vida, les ayudará en el camino. Será este último quien a finales del 1903, les sugerirá que profundicen en la visión del filósofo judío Henri Bergson, a quien ellos ya habían conocido superficialmente en 1901. Atravesar la calle que dividía a la Sorbona del “Collège de France” será un primer cruce muy importante en su búsqueda. Escuchar a Bergson cambiará su perspectiva intelectual, les permitirá superar la filosofía positivista y comprender que el hombre no es simplemente materia, que el mecanicismo no alcanza para explicar la realidad y que el absoluto que anhelan no es un sueño ni una quimera. No es aun la respuesta que están buscando pero les renueva con esperanza su búsqueda de la verdad. Raïssa comentará- “De Bergson especialmente dos cosas entusiasmaron a mi espíritu: la inteligencia sutil y desenvuelta de su crítica y el movimiento de conversión total que él daba a la filosofía y que la volvía hacia la realidad, la realidad viviente y sustancial, el absoluto. Esto fue para mi alma una verdadera liberación”. Por su parte Jacques también dirá: “Bergson fue el primero que respondió a nuestro deseo profundo de verdad metafísica, y el que despertó en nosotros el sentimiento de lo Absoluto”.

Se casaron en 1904, pero no será sino hasta después de que ambos lean un libro del que se enteraron casualmente, que podrán considerar por primera vez que sea Cristo quien responda profundamente a sus anhelos. Será a través de una encuesta literaria que se publicó en *Le Matin*, en la que Louis Vauxcelles, para referirse a Léon Bloy, utilizará una frase notable de Maurice Maeterlinck acerca de “los relámpagos de profundidad del genio”, lo que capte su interés en la obra. El libro al que hacía referencia Vauxcelles era *La Mujer Pobre*. Escribirá Raïssa:

Procuramos y leímos inmediatamente ésta extraña novela, que no se parecía a ninguna otra novela. Por primera vez nos encontramos ante la realidad del cristianismo¹⁰... Es que nos vemos deslumbrados con esta primera lectura de *La Mujer Pobre*, es la inmensidad de un alma de creyente, su celo ardiente de la justicia, la belleza de una elevada doctrina que por primera vez surgió ante nuestros ojos. La fe, la pobreza –‘No se entra en el Paraíso mañana, no dentro de diez años, se entra en la actualidad, cuando uno es pobre y crucificado’- también exalta la santidad, indisolublemente unida- ‘sólo hay tristeza, eso no es de santos’ (citando pasajes de *La Mujer pobre*); el coraje y la independencia de carácter, cuando habría esperado encontrar un conformismo servil, la ‘oscuridad de la Edad Media’, el fariseísmo burgués.¹¹

9 Recuperado en http://www.jacquesmaritain.com/02_PAGs/2_VyO/1_Biograf.html

10 Recuperado en <http://www.solidaridad.net/solidaridadnet/noticia/4403/raissa-maritain-y-su-padrino-leon-bloy>

11 Maritain, R. *Les grandes amitiés*. Vol I pp. 152-153. Desclée de Brouwer: París. Recuperado y traducido de nota en francés en Illanes M. JL (1978) Sobre el saber teológico. RIALP. Madrid (1948).

El 11 de junio de 1905 los Maritain deciden escribirle una carta a Bloy enviándole en el sobre una ayuda de veinticinco francos y después de un breve intercambio epistolar se reúnen por primera vez. Jacques en su obra *Algunas Páginas a Léon Bloy*¹², describe este encuentro: “El 25 de Junio de 1905, dos jóvenes de veinte años subían la escala sempiterna que conduce al Sacré-Cœur. Llevaban en sí esa angustia que es el único producto serio de la cultura moderna, y una especie de desesperación activa, iluminada solamente, aunque sin fundamento aparente, por la seguridad interior de que un día se les mostraría la verdad de que tanta hambre tenían, y sin la cual les era imposible aceptar la vida... Iban hacia un extraño mendigo, que despreciando toda filosofía proclamaba sobre los techos la verdad divina, y católico íntegramente sumiso, condenaba su tiempo, y a cuantos tienen su consuelo aquí abajo, con más libertad que todos los revolucionarios del mundo... León Bloy parecía casi tímido, hablaba poco y muy bajo, tratando de decir a sus jóvenes visitantes algo importante que no los decepcionara. Lo que les descubría no puede narrarse; la ternura de la fraternidad cristiana, y esa especie de temblor de misericordia y de temor que sobrecoge frente a un alma que lleva el sello del amor de Dios. Bloy se nos mostraba lo contrario de los otros hombres, que ocultan bajo el maquillaje cuidadosamente mantenido de las virtudes de sociabilidad, faltas graves en las cosas del espíritu, y tantos crímenes invisibles. Lejos de ser un sepulcro blanqueado como los fariseos de todos los tiempos, era una catedral calcinada, ennegrecida. El Blanco está dentro, en el hueco del tabernáculo. Franqueado el umbral de su casa, todos los valores quedaban desplazados como por un trinquete invisible. Se sabía, o se adivinaba, que sólo hay una tristeza, la de no ser santos. Y el resto tornábase crepuscular”. Maritain reconocerá después: “Mi vida se divide en dos partes: la que precede y la que sigue al encuentro con León Bloy”.

La amistad y la confianza crecen rápidamente. En una de sus primeras cartas Raïssa le transmite su desesperación de encontrar a Dios, ante lo que Bloy le responde: “Por qué continuar buscando amiga mía, si ¡ya lo ha encontrado! Cómo podría usted amar lo que escribo si no pensara y sintiera como yo”.¹³

A comienzos de 1906 Jacques, aun en duda, se plantea – “El gran obstáculo para el cristianismo son los cristianos. Ésta es la espina que me punza. Los cristianos han abandonado a los pobres –y a los pobres entre las naciones, a los judíos–, y a la Pobreza del alma: la Razón auténtica. Me causan horror. Bloy es en el pueblo cristiano como un profeta en el pueblo judío: furioso contra su pueblo. (Pero aun así, en ese pueblo)”.¹⁴ La Mujer Pobre como comentaremos más adelante habla de la pobreza pero de alguna forma trasluce también este mismo despecho que le provoca a Bloy esa traición al verdadero cristianismo por parte del pueblo francés:

...Pedro ha vuelto a negar a su Maestro! ... Pedro, que “se calienta en el vestíbulo” de Dios y está “sentado a plena luz”, no quiere saber nada de Jesucristo cuando la “sirvienta” lo interroga. ¡Tiene demasiado miedo de que lo abofeteen a él también y lo escupan en la cara! ...¿Cuántas negaciones como ésta serán aún necesarias para que por fin se decida a cantar el “Gallo” de Francia? Porque es de Francia de quien habla el Texto Santo. ¡La Francia de la que tiene necesidad el Paráclito; la Francia por la que se

12 Maritain, R. *Quelques Pages sur Léon Bloy*. París. En el prólogo (pp. 47-49), (1927). Recuperado en http://www.jacquesmaritain.com/02_PAGs/2_VyO/0_VyO.html

13 *Ibid.*

14 Recuperado de http://www.jacquesmaritain.com/02_PAGs/2_VyO/1_Biograf.html

pasea como por su jardín, y que es el Símbolo más expresivo del Reino de los cielos; la Francia preferida, pese a todo, y siempre amada por encima de las otras naciones, precisamente porque parece ser la más venida a menos y porque el Espíritu vagabundo no rechaza a las prostitutas!

Este reclamo lo escribe ahora quien en su juventud fue un ateo furibundo: “Hubo un momento –confiesa Bloy– en el cual el odio por Jesús y por su Iglesia fue el único pensamiento de mi intelecto, el único sentimiento de mi corazón”¹⁵ pero que también nos pudiera explicar en un párrafo de *La Mujer Pobre*, el momento preciso de su conversión –“...Aplicada a él, la palabra conversión, por otra parte tan prostituida, no alcanzaba para explicar bien su catástrofe. Alguien, más fuerte que él, lo había agarrado del cuello y lo había arrastrado hasta una casa de fuego. Le habían arrancado el alma y triturado los huesos; lo habían despellejado, trepanado, quemado; lo habían transformado en una malla, en una especie de materia arcillosa que un Obrero, suave como la luz, volvió a amasar. Después lo tiraron de cabeza en un viejo confesional, cuyas tablas crujieron bajo el peso de su cuerpo. Y todo ocurrió en un mismo instante...”

Será exactamente al año de que le escribieron por primera vez, el 11 de junio de 1906, que siendo Bloy padrino de ellos y de Vera, la hermana menor de Raïssa, recibirán el bautismo en la iglesia de San Juan Evangelista y un momento después, siendo ya católicos bautizados, también el sacramento del matrimonio. Jacques recordará con agradecimiento:

Esa primera carta que le enviamos mi mujer y yo –estábamos casados desde hacía poco y yo preparaba mi agregación de filosofía– contenía una suma mínima. Sólo por ello nos colmó con sus libros, y pidió para nosotros la iluminación bautismal, ofreciendo con esa intención sus oraciones y sus lágrimas. ¿Quién es aquí el deudor? Merced a él, hemos comprado la vida eterna por veinticinco francos”. Tal vez Bloy también les conocía y a otros como ellos cuando en voz de Clotilde, la mujer pobre, reza- “Haznos santos a todos. No permitas que los que te aman se extravíen... ¡Las sendas son graves, y los caminos lloran porque no llevan a donde deberían llevar!”¹⁶

Desde luego no fue solamente la obra sino el encuentro con su autor, su testimonio personal, lo que fue definitivo, pero al parecer los Maritain le descubrieron desde antes en sus escritos, en su novela Bloy se muestra a sí mismo. Él ya lo había reconocido abiertamente en *Mi Diario* –“Cada uno de mis libros es una confesión arrancada con tortura”.¹⁷ Los expertos consideran que, en sus novelas, tal vez no hay un solo protagonista que sea producto puro de la imaginación¹⁸, por ejemplo su personaje Marchenoir con el que el autor es retratado, tanto en *La Mujer pobre* en donde el personaje muere, como en *El mendigo ingrato*, donde es presentado, dirá, usando la voz de su personaje, “... dejo su casa en una absoluta ignorancia de lo que haré, pero con la más inflexible decisión de no dejar la Verdad sin testimonio. Está escrito que los hambrientos y los sedientos de justicia serán saciados. Puedo entonces esperar una ebriedad sin medida. Jamás podría adaptarme ni consolarme con lo que

15 Recuperado de http://www.abc.es/cultura/cultural/abci-llora-201601221917_noticia.html

16 Recuperado de http://www.jacquesmaritain.com/02_PAGs/2_VyO/1_Biograf.html

17 Bloy, L. *Cartas a sus ahijados, Jacques Maritain y Pieter Van Der Meer de Walcheren*. Prólogo de Jacques Maritain. Ediciones Desclée, de Brouwer. Buenos Aires. (1948). Recuperado en http://www.jacquesmaritain.com/pdf/13_TEST/01_T_Bloy.pdf

18 Por ejemplo Miguel Ángel Frontán y Carlos Cámara en el Prólogo de *La Mujer Pobre* o Piero Viotto comentando acerca de *El Mendigo Ingrato*.

veo... Soy de los que gritan en el desierto... Se me escuche o no se me escuche, se me aplauda o se me insulte”.

El estilo de Bloy, rompe con las formas dominantes de la literatura francesa de su tiempo. En palabras de uno de sus traductores al español- “su prosa está toda hecha de intensidad paroxística, esplendor verbal, imágenes desmesuradas y retratos esperpénticos; hace convivir en una misma frase las palabras más raras y exquisitas con los términos más vulgares, las expresiones de todos los días con los giros más arcaicos; viola la civilizada sintaxis del francés para introducir en el marco de una sola frase la máxima cantidad de significados, aun a riesgo de hacerla estallar”.¹⁹ Como ejemplo: “... Lo primero que uno notaba en la señora de Poulot eran los bigotes. No el cepillo viril, tupido y victorioso de su marido, sino un diminuto pincelito sobre la comisura, un asomo de pelusa de osezna que acaba de nacer. Parece que hubo quienes se pelearon por eso. ¡El enérgico pigmento de esos pelos armonizaba tan bien con la salsa de alcaparras de su cara, lavada tan sólo por la lluvia de los cielos y que coronaba, como un nido de chorlito, una oscura pelambre enemiga del peine!” o también “...tuve la exacta sensación de una puerta de letrina que alguien acabase de abrir. Había algo tan nauseabundo en el tono de ese mercachifle, y su grosería adinerada parecía asentarse tan bien en la grasa de una prosperidad de verraco, que, de golpe, me sentí sofocado. Las avcillas del embeleso se fueron volando y volví a hundirme de inmediato en la innoble realidad, en la muy hedionda y muy maldecible realidad”.

Llama la atención la forma en que Bloy irrumpe como autor directamente en la novela. El capítulo XX, interesante como una visión un tanto mística de la mujer, empieza embadurnando al lector con una cierta frustración pero también un mensaje en su vocación de apóstol:

Aquí es necesario hacer un paréntesis. Se ruega devotamente a las buenas personas poco afectas a las digresiones, y que consideran el Infinito algo accesorio, que se abstengan de leer este capítulo, el que no modificará nada ni cambiará a nadie y será visto, probablemente, como la cosa más vana que se pueda escribir... Pensándolo bien, esos amables lectores harían mejor aún en no abrir siquiera el presente volumen, que no es más, en suma, que una larga digresión sobre el mal de vivir, sobre la infernal desgracia de subsistir, desprovistos de hocico, en una sociedad sin Dios.

¿Qué le inspiró a Bloy incluir este párrafo escrito en primera persona tan fuera de lugar? ¿Qué habrá sucedido en el alma de los Maritain cuando leyeron esto?

Sin lugar a dudas el gran tema del libro es la pobreza y la santidad...

A los pobres siempre los tendréis con vosotros'. Después del abismo de esta Palabra, ningún hombre ha podido decir jamás lo que es la Pobreza -podemos leer en alguna parte de la obra y en otra- ... Cuando sepamos que nada estaba en su sitio y que la especie razonable no vivía sino de enigmas y apariencias, bien podría resultar que, en el registro misterioso del reparto de la Solidaridad universal, las torturas de un desdichado divulgasen la miseria de alma de un millonario que espiritualmente correspondía a sus andrajos... Sabido es que ese Maestro se escondió a menudo entre los indigentes, y cuando hacemos sufrir a un hombre colmado de miseria no sabemos cuál de los miembros del Sal-

19 Comentario de Miguel Ángel Frontán y Carlos Cámara en el Prólogo de *La Mujer Pobre*.

vador es el que estamos desgarrando. Del mismo San Pablo hemos aprendido que siempre hay algo que le falta al sufrimiento de Jesucristo, y que ese algo tiene que realizarse en los miembros vivientes de su Cuerpo...No significa en modo alguno que la pobreza envilezca. No puede envilecer, ya que fue el manto de Jesucristo. Pero tiene, más seguramente que cualquier suplicio, el poder de hacerles sentir a los seres humanos, el peso de la carne y la servidumbre lamentable del espíritu.

Bloy escribe en una de sus cartas²⁰ “Digo que no soy precisamente el amigo de los pobres, sino el amigo del Pobre que es Nuestro señor Jesucristo. No he sufrido la miseria, la he desposado por amor”.

Y es precisamente con esta idea que termina la obra de La Mujer Pobre:

... no pide limosna. Se limita a aceptar con una sonrisa muy dulce lo que le ofrecen y, en secreto, se lo da a los desamparados... Después de la muerte de Léopold, cuyo cuerpo no se pudo encontrar entre los anónimos y horrorosos escombros, Clotilde tomó la irrevocable decisión de ajustar su vida a ese Precepto evangélico cuya observancia rigurosa es juzgada más intolerable que el mismísimo suplicio del fuego. Vendió cuanto poseía, entregó el dinero así obtenido a los más pobres y, de un día para otro, se transformó en mendiga...

—Usted, pobre mujer, debe de ser muy desgraciada —le dijo un día un sacerdote que la vio bañada en lágrimas delante del Santísimo expuesto y que era, por suerte, un sacerdote auténtico. —Soy absolutamente feliz —le respondió Clotilde—. No se entra en el Paraíso mañana, ni pasado mañana, ni dentro de diez años; cuando una es pobre y está crucificada, hoy mismo entra en él... De tanto sufrir, esta cristiana ha comprendido no existe más que un medio de estar en contacto con Dios, y que ese medio, enteramente único, es la Pobreza. No la pobreza fácil, ventajosa y cómplice que le da limosna a la hipocresía del mundo, sino la pobreza difícil, indignante y escandalosa, a la que es preciso socorrer sin ninguna esperanza de gloria y que no tiene nada para dar a cambio... [Clotilde] Afiliada a todas las miserias, ha podido ver de lleno el homicida horror de la pretendida caridad pública, y su continua plegaria es una antorcha que sacude contra los poderosos... De cuando en cuando va a verter un poco de su paz, de su grandeza misteriosa, en el alma del profundo artista [Marchenoir?]; y luego vuelve a su inmensa soledad, en medio de las calles llenas de gente. —Sólo existe una tristeza —le dijo Clotilde la última vez—, es la de NO SER SANTOS.

IV. HOMENAJE

Sobre Léon Bloy se han escrito párrafos como el siguiente:

Podía darse el lujo de utilizar todas las palabras del idioma porque no le debía nada a nadie. El misticismo, la mendicidad agresiva, la falta de complacencias con la Francia que le tocó vivir, la intransigencia helada y visionaria que lo acompañaría toda la vida, el asombroso idioma, el arte sostenido de la injuria, la fuerza de una imaginación paradójica, las anécdotas y las desgracias personales, no logran ocultar

20 Bloy, L. *Cartas a sus ahijados*, Jacques Maritain y Pieter Van Der Meer de Walcheren. Prólogo de Jacques Maritain. Ediciones Desclée, de Brouwer. Buenos Aires, 1948. Recuperado en http://www.jacquesmaritain.com/pdf/13_TEST/01_T_Bloy.pdf

el sol abrasador de su genio... León Bloy o el genio en estado puro, el volcán de la fábula, el pordiosero ingrato, el prosista fulminante, el artista de la prosa insaciable y de la sed inagotable de belleza, el convicto de la creencia.²¹

Rubén Darío consideró a Bloy el escritor mejor dotado de su generación. Fue uno de los muy pocos escritores que Borges con desmesura admiró. De él dijo: “León Bloy, coleccionista de odios, no excluyó de su amplio museo a la burguesía francesa. La ennegreció con lóbregas tintas que justifican el recuerdo de los sueños de Quevedo y de Goya. No siempre se limitó a ser un terrorista; uno de sus más curiosos relatos ‘Les captifs de Lonjumeau’ prefigura asimismo a Kafka. El argumento puede ser de este último; el método feroz de tratarlo es de Bloy. Nuestro tiempo ha inventado la locución ‘humor negro’; nadie lo ha logrado hasta ahora con la eficacia y la riqueza verbal de León Bloy”.²² Entre otras cosas, es muy probable que el término “políticamente incorrecto” fuera acuñado en referencia a él. El propio Franz Kafka lo equipara con los profetas bíblicos ya que, según la visión del checo, Bloy se nutría del “gran estercolero de nuestro tiempo”.²³

El Papa Francisco durante su primera homilía²⁴ le citó: “Cuando no se confiesa a Jesucristo, me viene a la memoria la frase de León Bloy: ‘Quien no reza al Señor, reza al diablo’. Cuando no se confiesa a Jesucristo, se confiesa la mundanidad del diablo, la mundanidad del demonio”.

La introducción que Jacques escribe para la Antología que sobre Bloy preparó Raïssa²⁵, podemos interpretarla como una confesión, como una especie de desnudez del alma sobre lo que les significó la persona y el testimonio del autor de *La Mujer Pobre*:

Comprendo muy bien que para ciertos espíritus, a los que se les ahorró el vértigo de todo abismo, el caso de León Bloy sea un enigma muy oscuro, desde lo alto y desde lo bajo. Pero hay almas caídas que buscan la belleza en las tinieblas, para las cuales una apologética más suave no sería eficaz. Ni siquiera la teología pura actuaría sobre ellas porque su razón está demasiado debilitada por el error; creen que la obediencia de la fe es incompatible con el ardor de la inteligencia y con los juegos y la sinceridad del arte y de la belleza, y también las espanta la mediocridad de un gran número de cristianos. Bloy gritando su disgusto por toda tibieza, gritando desde lo alto su sed de absoluto, haciendo ver y tocar el esplendor de la Fe, inspira a estos hambrientos el presentimiento de la gloria de Dios.

El escritor y apologista, Juan Manuel de Prada recientemente le recuerda:

Hay algo en León Bloy de profeta a su pesar, de Jonás recién escupido del vientre de la ballena, rezongón y atrabiliario. Si hubiese desoído esa vocación antipática, tal vez habría amueblado el panteón de los escritores ilustres; pero prefirió, en un gesto extremo de obediencia, ser un testigo del Calvario, a riesgo de que lo excluyeran de los manuales de literatura. Escribió: ‘He tenido con harta frecuencia ocasión

21 Castañón, A. <http://www.letraslibres.com/mexico/leon-bloy-y-la-beatificacion-cristobal-colon> publicado el 30 junio 2005.

22 Benites, G. *El eterno retorno*. Blog publicado el 11 de octubre 2009. <http://el-eternoretorno.blogspot.mx/2009/10/leon-bloy.html>

23 De la Concha, G. *León Bloy, el desesperado*. en <http://razon.com.mx/spip.php?article21705> (2017).

24 Bermúdez, A. *En Papa Francisco*, <https://www.aciprensa.com/blog/un-papa-que-cita-a-bloy/> 16 de marzo 2013

25 Maritain, R. *León Bloy, Pilgrim of the Absolute*. Pantheon Books. New York. (1947).

de poner en evidencia la imbecilidad de nuestros católicos, prodigio enorme, demostrativo por sí solo de la divinidad de una religión capaz de resistirlo'. Pero ese prodigio enorme sólo se entiende del todo si, de vez en cuando, surge un católico irreductible como León Bloy, que fue a la vez poeta, profeta y maldito. Tres vías de santidad –tal vez la misma– que justifican que lo sigamos leyendo, con pasión y deslumbramiento siempre renovados”.²⁶

Jacques Maritain cierra su introducción en la biografía de Bloy, Peregrino del Absoluto, con una especie de remembranza: “Deseaba mucho el martirio, se creía destinado a él, lo esperaba bajo la forma de una inmolación cruenta y extraordinaria, que le fue negada; lo que no quiere decir que el Padre Celestial no le haya dispensado la gracia de un martirio invisible, infligido por la triple angustia del silencio, donde sus gritos caían como en un abismo, de la soledad y de la miseria, soportadas por amor a Dios”. – Y así, leemos por última vez el testimonio de Bloy en *La Mujer Pobre* –“¿Qué he hecho por ti, Dios mío? Apenas si te he soportado hasta el día de hoy. Sabía, sin embargo, que eres paternal, sobre todo cuando flagelas, y que es más importante agradecerte tus castigos que tus liberalidades. Sabía también que has dicho que quien no renuncia a todo lo que tiene no puede ser tu discípulo. Lo poco que sabía era bastante para perderme en Ti, de haberlo querido...”.

El mayor especialista contemporáneo de su obra, Pierre Glaudes, calificará a este “l’irrépérable par excellence”, el infrecuente, como el último de los malditos. León Bloy morirá el 3 de noviembre de 1917, rodeado de su esposa y sus hijas, en forma serena y después de haber recibido los últimos sacramentos de la Iglesia católica.

V. REFERENCIAS ADICIONALES:

- Bloy, L. *La mujer pobre. Traducción, prólogo y notas de Carlos Cámara y Miguel Ángel Frontán. Ediciones De La Mirándola. Buenos Aires, 2014.*
- Hudson, D., Mancini, M. *Editores Understanding Maritain. Philosopher and friend. Mercer University Press. Macon, 1987.*
- Viotto, P. *Raïssa Maritain, una sombra luminosa. A través de sus amistades y escritos. Club de Lectores, Colección Encuentros. Buenos Aires, 2010.*

26 De Prada, M. *El que llora*. En http://www.abc.es/cultura/cultural/abci-llora-201601221917_noticia.html (2016)

34. El reencuentro con la dignidad humana en Fiodor Dostoievski. Una aproximación al personalismo y al pensamiento social cristiano desde el análisis literario

José Antonio Forzán Gómez

*Coordinador del Centro en Doctrina Social de la Iglesia
Universidad Anáhuac México*

I. RESUMEN

La complejidad que implica el discernimiento de la realidad social y sus posibles rutas para la transformación, requiere de un análisis interdisciplinario que consolide una visión integral de la persona y su dignidad. Tal enfoque debe partir del diálogo y la construcción de elementos de comunidades creativas de significación y de dignificación.

Este trabajo retoma el análisis creativo de Alfonso López Quintás, quien, a través del acercamiento a obras artísticas, emprende el descubrimiento de los grandes valores. En particular, sus elementos de análisis se vinculen con la obra de Fiodor Dostoievski para señalar los elementos fundantes de la dignidad de la persona humana y su relación con el dolor. En esta vocación interdisciplinar, se favorecerán elementos de análisis literario, particularmente semióticos, para potenciar la obra frente al lector y su contexto. Asimismo, se recuperarán conceptos del personalismo en sus diferentes vertientes.

Con ello en mente, se trazarán nuevos horizontes para una semiótica personalista. Siendo el arte un elemento vital del quehacer humano, la interpelación con la interioridad de cada persona puede colaborar a la transformación. El descubrimiento de los grandes valores a través de una pedagogía del descubrimiento impulsa a tomar decisiones y a interactuar con el mundo de acuerdo a principios éticos.

A partir de este encuentro creativo, se retomarán elementos de la Doctrina Social de la Iglesia y del pensamiento social cristiano para generar propuestas de trabajo y de encuentro con el otro para superar los dilemas que la realidad impone en el accionar humano.

Dejadnos solos, sin libros, y al punto nos perderemos, nos embrollaremos, sin saber qué hacer ni qué pensar, sin saber lo que se debe amar ni lo que se debe aborrecer; igualmente ignorantes de lo que merece estima y de lo que sólo ha de inspirar desprecio. Hasta los propios semejantes nos resultarían insufribles; nos avergonzaríamos del hombre verdadero, del que tiene carne y sangre; habríamos de considerar a ese prójimo como un deshonor. Nos empeñamos en ser un hombre corriente que nunca ha existido. Hemos nacido muertos, y hace mucho que nacemos de padres que ya no viven, eso nos agrada cada vez más. Le tomamos el gusto. Dentro de poco querremos nacer de una idea". -Fiodor Dostoievski.¹

II. HACIA UNA APROXIMACIÓN A LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA DESDE LA LITERATURA DEL DOLOR

Quizás una de las reflexiones más profundas sobre el poder de la literatura y su vinculación con el problema de la dignidad de la persona humana se encuentra en el libro *Frente al límite* de Tzvetan Todorov. Entre sus páginas se aproxima a uno de los pasajes más terribles de la historia de la humanidad: el holocausto.

Más que partir de una numeralia y una visión historiográfica, Todorov se encarga de retomar la voz de los narradores de lo acontecido en los campos de concentración, particularmente de Primo Levi. La pregunta de Todorov es qué se puede hacer cuando estamos en una situación límite para no ser cómplices del mal. Lo vivido en tales condiciones resulta complejo de imaginar en su totalidad (a pesar de los esfuerzos llevados a cabo por innumerables creadores de todas las artes).

Vemos que los presos actuaban movidos por su debilidad y se convertían en cómplices de sus propios verdugos o procuraban expresar su dignidad con detalles aparentemente insignificantes como el mantenimiento de la limpieza en la medida de sus posibilidades.²

Este tipo de enunciaciones no pueden tener un preciosismo. La estética que se encuentra en estos pasajes es la de la estridencia, la fealdad, lo grotesco y lo que se busca sea borrado de las miradas de los lectores que pretenden relajarse entre historias sin compenetración existencial. No es extraño olvidar estos pasajes cuando se vive en un mundo que procura borrar el dolor a través de analgésicos, no solo farmacológicos sino también pedagógicos y morales. El dolor, pues, quiere ser exterminado para vivir en una indiferencia frente al otro, frente al dolor de los demás.

¿Podemos vivir sin dolor? ¿Podemos escapar de todo aquello que nos lo provoca, como en una distopía en la que las distintas formas de drogadicción son favorecidas? No hay que cerrar estos parámetros a *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, sino a las prácticas cotidianas que promueven la anulación del dolor de la distancia a través de las redes sociales o del dolor del empeño a partir de las prácticas académicas ilícitas, por poner un par de ejemplos.

¹ Dostoievski, F. *Memorias del subsuelo*, Trad. Herederos de Rafael Cansinos Assens, Sexto Piso: España, 2013, p. 173.

² Todorov, T., *Frente al límite*, Trad. Federico Álvarez, Siglo XXI: México, 2009.

Partir de una reflexión sobre la dignidad de la persona humana conlleva a una hermandad en la relación de los dolientes. Esa condición que nos vincula puede considerarse como base de la dignidad de la persona humana: somos dignos porque coparticipamos de nuestra condición limitada. Nos reconocemos dolientes, indefensos desde el nacimiento. No podemos ser sin el otro, pues nuestra vida sería imposible.

Si bien el dolor no es igual al sufrimiento, como advierten diversos pensadores orientales y occidentales,³ podemos encontrar en esa lógica de igualdad de condición doliente una narrativa hacia el sufrimiento como una profunda manifestación humana.

Hay una amplia tradición del vínculo entre el dolor y la literatura. Desde la épica del Gilgamesh, en la que se procura el remedio para el amigo y su dolorosa condición de mortal. La búsqueda de referentes en la historia de la literatura puede continuar en el mundo judeocristiano en el libro de Job, en la fidelidad doliente de Abraham y en los relatos evangélicos. El dolor ha acompañado a la narración de la persona y a la búsqueda de una explicación y de una solución ante las penurias de la vida.

La reflexión sobre la fragilidad de la vida y sus condiciones dolorosas han abarcado buen número de páginas de la literatura universal, como lo expresan las tragedias griegas en las que Edipo debe cumplir su promesa para evitar el sufrimiento de su pueblo o en las bellísimas y desgarradoras páginas de C.S. Lewis en *Una pena observada*. Pareciera que la literatura que apela a la trascendencia no puede dejar a un lado el dolor, incluso envuelto en el humor negro de Jonathan Swift o en la agria y divertida crítica social de Jorge Ibargüengoitia.

III. UNA EXPLORACIÓN DE LA OBRA DE FIODOR DOSTOIEVSKI

De entre los autores que se podrían elegir para fungir de parámetro sobre el valor de la dignidad de la persona humana se ubican una multiplicidad de clásicos, como Miguel de Cervantes o William Shakespeare, sin olvidar a Dante o a contemporáneos como el ya citado Primo Levi. Empero, por esta clara vinculación con el dolor (y no es que los demás no la trabajen), se puede destacar la labor de Fiodor Dostoievski.

Autor que se pierde entre los textos pendientes y las frases descontextualizadas, entre las denostaciones y alabanzas, merecidas e inmerecidas, posee una de las plumas más poderosas de la historia de la literatura. Un escritor que podría ocupar cualquiera de los conceptos que Ítalo Calvino atribuye a los clásicos, pues Dostoievski se separa del polvillo de la crítica⁴ y cuya biografía se iguala con la de sus propios personajes.

Testigo, crítico y beneficiario de las reformas de la Rusia de sus tiempos, deviene de un sistema en el cual los siervos eran vendidos como cosas (como lo atestigua la novela *Las almas muertas* de Nicolai

3 Juan Pablo II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris*, Roma, 11 de febrero de 1984. Consultado en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_sp.html

4 Calvino, I., *Por qué leer a los clásicos*, Trad. Aurora Bernárdez, Siruela: España, 2012.

Gogol) y anticipa la necesidad de defender los derechos humanos, a pesar de la fragilidad de sus beneficiarios. Dostoievski comparte y critica el sentimiento nacionalista ruso ante un imperio napoleónico en decadencia.

Heredero de las reflexiones de Balzac, Racine y Moliere, del neoclasicismo, así como de la Ilustración francesa, podría coincidir con los preceptos originarios de la declaración de los derechos del hombre, pero sería materia de otra investigación.

Si bien no se identifican con el romanticismo francés, inglés y alemán, descubre en la originalidad del pueblo ruso otra manera de criticar a la modernidad y apropiarse de la misma haciendo un diálogo entre lo tradicional y la crisis del individuo.⁵ Todo ello contribuye a la enunciación de ideas en sus narraciones, convirtiéndolas en piezas filosóficas que convocan a la lectura atenta.

Sin dudas, a Dostoievski le tocó vivir tiempos de creaciones y recreaciones en Rusia, que concentra, con algunas diferencias, a pilares de la literatura como Pushkin, Gogol y Tolstoi. Las reformas políticas y filosóficas tendrán repercusión en un Dostoievski difícil de clasificar: el nihilismo y el socialismo serán temas criticados por el autor, por lo que sus personajes darán vida a diversos debates al respecto, siendo él mismo un escapista ideológico de clasificación compleja.

Voz crítica desde sus fronteras periodísticas, mismas que le valerán elogios y condenas, propios de la palabra en libertad, de la palabra comprometida con las causas que considera justas y con los libros que reseña apelando al desarrollo de la inteligencia humana.⁶

Dostoievski abreva su inspiración no solo de los libros y de los debates académicos. Encuentra en su propia vida, en lo cotidiano, en el otro y su fragilidad, fuentes fundamentales para un cristianismo ortodoxo crítico y próximo a la realidad del otro. Es un autor, pues, de profundo conocimiento del alma humana que no descuida lo cotidiano, al hombre simple, a las ideas de a pie. Para Dostoievski, siguiendo al personaje de *Memorias del subsuelo*, el hombre es un ser “bípedo e ingrato”, haciendo eco de la noción de caído de la gracia de Dios. En esa búsqueda de su ser en plenitud, el hombre olvida su dignidad y se pierde entre las páginas del libro que tiene encomendado.

En esta anhelo de lo trascendente, del ideal de la unidad, en palabras de López Quintás⁷, el autor tendrá momentos de verdadero éxtasis y momentos de vértigo, haciendo de la narración y de su vida misma un elemento de la dinámica existencial que posee todo ser humano.

Profeta, casi condenado a muerte, padeciendo trabajos forzados, establece relaciones complejas con mujeres que van a entender en ocasiones sí y en otras no su condición de epiléptico. Dostoievski relata que en esos momentos de ataque epiléptico, tendrá epifanías que servirán para abastecer de contenido profundo sus pasajes literarios.

⁵ Dostoievski, F., *Memorias del subsuelo*, Trad. Herederos de Rafael Cansinos Assens, Sexto Piso: España, 2013.

⁶ Dostoievski, F., *Diario de un escritor*, Ed. Paul Viejo, Trans. Elisa Beaumont Alcalde, Eugenia Bulátova, Liudmila Rabdanó, Páginas de Espuma: España, 2010.

⁷ López Quintás, A. *Cómo formarse en ética a través de la literatura. Análisis estético de obras literarias*. Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra: España, 2008.

Esta condición enfermiza, sintomática, es quizás la que le permite discurrir y poner en página sendas ideas sobre el dolor y el sufrimiento. Y a pesar de todo, la redención, el mensaje cristiano, es posible. Parafraseando a Tolkien, ante la eucatástrofe de su propia existencia, el advenimiento de la buena nueva, del evangelium, será posible.⁸ El padecer el dolor, el resignificarlo, contribuye al plan divino de la salvación.

Dostoievski apela a un cambio social, no a través de las armas, sino a partir de la transformación de las condiciones desde una redención personal. Por ello describe la fragilidad humana y sus dolores en medio de las voces de los hombres comunes, no de los enaltecidos. Entre los borrachines (título original de su magistral *Crimen y castigo*) y las mujeres de vida tormentosa, los personajes encontrarán la verdad, el camino y la vida. Son los propios partícipes de las condiciones sociales de marginación los que pueden salir de su situación, siempre y cuando los cambios estructurales se permitan. Como el estudiante que sin motivo aparente es llevado a cometer actos inenarrables.

El sufrimiento para los personajes de Dostoievski es una constante de la cual ni la inconsciencia provocada por el alcohol, el crimen, el poder y otras tantas distracciones, se puede quitar de encima. El dolor y el sufrimiento son lo que hermana a los seres humanos, lo que nos hace reconocernos en nuestra dignidad o denunciar las situaciones en que esta se pierde de vista.

Dostoievski no solo lo presenta en sus enormes novelas elementos antropológicos derivados de un profundo conocimiento del alma humana. Se pueden recuperar estas preocupaciones y estos microcosmos en las antologías de cuentos que serían materia de otro análisis por su construcción estilística y por la profundidad para plantear dilemas existenciales.⁹ Tres breves piezas confirman la grandeza del autor: *El jugador*, *El doble* y *Memorias del subsuelo*.

*El jugador*¹⁰ es una trepidante historia que retrata lo que Alfonso López Quintás ha denominado el proceso de vértigo.¹¹ Reflejando sus vivencias durante su entrega desenfrenada al juego de la ruleta, Dostoievski retrata los ambientes y las consecuencias de quien es víctima de la ludopatía. Pérdida de control personal, ruptura de vínculos sociales y cambios en el estado de ánimo, todo se retrata en una historia que envuelve al lector y a los personajes en las condiciones personales y sociales que provocan y dejan en la caída al ser humano.

Por nuestra condición de caídos, padecemos enfermedades y otras heridas que nos muestran como lo que somos: seres finitos, imperfectos, dolientes. *El doble*¹² es una novela que habría que leer tomando en cuenta *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Robert Louis Stevenson. Solo que en el relato ruso la ciencia no es la causal de la extraña bipartición del personaje, sino la condición psicológica, es decir, la enfermedad del alma. Dostoievski recuerda que el hombre puede cometer actos de

8 Tolkien, J.R.R., *Árbol y hoja*, Trad. Julio César Santoyo y José M. Santamaría, Minotauro: España, 2002.

9 Dostoevski, F., *Cuentos*, Ed. y Trad. Bela Martinova, De Bolsillo: España, 2011.

10 Dostoievski, F., *El jugador*, Trad. Sergio Hernández-Ranera, Akal: España, 2011.

11 López Quintás, A., *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*. Asociación para el Progreso de las Ciencias Humanas: Madrid, 1987.

12 Dostoievski, F., *El doble*, Trad. Juan López-Morillas, Alianza: España, 2011.

distinta calidad moral cuando se fragmenta en lo cotidiano y se deja llevar por las llamadas “estructuras sociales de pecado”.¹³

Desentrañar el alma de los mortales era la tarea de Dostoievski; comprender el cómo no se pierde la dignidad a pesar de lo dicho o lo hecho, es una proeza. Y así, *Memorias del subsuelo*¹⁴ retrata, a través de un monólogo y un relato filosófico, una visión de un hombre solitario, fruto de la modernidad, que habita ahí, en medio de la nada, con una ruptura social abierta, hablando “como los libros”, negándose al amor para entregarse a sí mismo. Un hombre sin vínculos, “pusilánime y servil” que irrumpe con fuerza desmedida ante un mundo que, como él, es hostil y niega la posibilidad de redención.

Henri Troyat¹⁵ señala que Dostoievski, a diferencia de Nietzsche, presenta a un superhombre que tiene como vínculo con Dios a Cristo. Es decir, el anunciado y esperado superhombre de la modernidad nietzscheana, crítico de los sistemas de valores, encuentra en muchos de los personajes de Dostoievski un momento de cambio, una epifanía que lo aleja de su egoísmo y lo acerca al otro y a la redención.

Y si estas pequeñas novelas se centran en un personaje, la cosmovisión de Dostoievski se complica hasta volverse polifónica, como diría Bajtin¹⁶, cuando repasamos 4 textos que han sido considerados como cúspides de la literatura universal: *Humillados y ofendidos*, *El idiota*, *Crimen y castigo* y *Los hermanos Karamázov*.

En *Humillados y ofendidos*¹⁷ Dostoievski hace un retrato de quienes viven como el título dicta. Estos no sólo pertenecen a la clase baja del pueblo ruso. El hombre en sí está siempre humillado. Cuando se piensa en condiciones de vulnerabilidad, entendemos la “opción preferencial por los pobres”, pues se parte de la misma condición humana de marginación y de dominación, pues todos, en cierta medida, somos humillados y ofendidos, o peor aún, podemos ofender y humillar. Todo es causal de ofensa.

Entre las páginas de esta extensa novela, podremos ver una de las claves del pensamiento de Dostoievski: el valor de las mujeres jóvenes, casi niñas, para encontrar la redención, la vuelta al buen camino y la expiación de las culpas por la entrega.

Por otra parte, el universo de Dostoievski es tan amplio que hay quienes encuentran en la epilepsia del ruso un factor decisivo para comprender al mundo de una manera distinta al promedio.¹⁸ Así, *El idiota*¹⁹, el príncipe Mishka o Mischkin (según la traducción), se sitúa en el ámbito del enfermo psiquiátrico, cuyo mal se manifiesta no sólo en su dificultad para decidir con un criterio distinto al moral, sino que sus acciones corresponden a todos los ideales cristianos. Es decir, para Dostoievski, la única

13 Bonnín Barceló, E., *Estructuras de pecado y pecado social*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana: México, 2012.

14 Dostoievski, F., *Memorias del subsuelo*, Trad. Herederos de Rafael Cansinos Assens, Sexto Piso: España, 2013.

15 Troyat, H., *Dostoievsky*, Ediciones B: España, 2006.

16 Bajtin, M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, Trad. Tatiana Bubnova, FCE: México, 2012.

17 Dostoievski, F., *Humillados y ofendidos*, Trad. Rafael Cansinos Assens, Punto de Lectura: España, 2002.

18 Brailowsky, S., *Epilepsia: Enfermedad sagrada del cerebro*. FCE: México, 1999.

19 Dostoievski, F., *El idiota*, Trad. José Lain Entralgo y Auguto Vidal, Punto de Lectura: México, 2013.

forma de enfrentar a la modernidad y sus acciones es a través de la misericordia, del amor desinteresado, siendo esta entrega para algunos idiotez o locura que debe ser premiada con el manicomio.

Al respecto señala Fernando del Paso:

El idiota, de Dostoievski, aunque leída hace muchos años, dejó en mí, como toda la obra del genial ruso, una huella profunda y perdurable. Pero en aquel entonces mi ignorancia no me permitió comprender los paralelismos que había entre el Príncipe Mischkin y Don Quijote, a pesar de que uno de los personajes, Aglaya, señala la semejanza entre ambos. Ahora bien, entre los varios autores que han estudiado tales paralelismos, se encuentra, además de Ziolkowski, el español Arturo Serrano-Plaja. El primero nos recuerda la carta que le escribió el novelista ruso a su sobrina Sofía Ivanova, en la que le cuenta la idea que tiene de crear un personaje de gran belleza espiritual, inspirado en Cristo, Don Quijote, Pickwick y Jean Valjean. El resultado, Mischkin, fue, como era de esperarse, un 'personaje compuesto' -como lo llamó George Steiner-. Ziolkowski afirma que 'por lo general, se está de acuerdo que Cristo, Don Quijote y Mischkin comparten la simplicidad, la inocencia, la franqueza, la compasión, su preocupación por las víctimas de la injusticia, su desprecio a los reclamos de la ley y la propiedad, y una relación particular con mujeres de mala reputación.

Serrano-Plaja, por su parte, a fin de destacar las semejanzas entre el príncipe y el caballero hace incapié (...) en el adjetivo ridículo usado por Dostoievski como complemento al desmedido elogio que este último propina al Quijote como creación literaria y, tras recordar que fue Paul Hazard uno de los primeros críticos en señalar el carácter infantil de Don Quijote, afirma que el caballero 'se comporta como niño, pero no es un niño, y cita el socorrido Evangelio de san Mateo (18:2): 'De cierto os digo que si no os volvéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos'. En otras palabras, para Serrano-Plaja ambos personajes, Mischkin y Don Quijote, comparten 'aquello que todo niño ha tenido alguna vez de hermoso y puro'. Así, en tanto que niño, para nuestro autor Don Quijote no está loco, sino que juega a estarlo, a serlo. 'Todo cuanto hace es jugar un juego... ¿Cuál? -se pregunta Serrano-Plaja, y se contesta: ... trataría yo de sacar una voz calderoniana para decir: el de la vida, el juego de la vida: que toda la vida es juego, y los juegos, juegos son.²⁰

Esta crítica social desde el mensaje evangélico va a permitir a Dostoievski el construir o retratar en otro de sus libros a uno de los asesinos más emblemáticos de la literatura universal: el protagonista de *Crimen y castigo*²¹, quien, siendo un joven, se atreve a asesinar a una anciana usurera por el simple hecho de hacerlo. En este acto, lejos de reconocer la dignidad y la libertad de la persona humana, el criminal renuncia a su decisión y solo actúa porque sí. Su propia conciencia queda trunca. Esto es, no solo no se conduele de la víctima, sino que no recupera su filiación humana ante sí mismo y ante el otro.

Cabe señalar que Sergio Pitol advierte que el hacinamiento en las habitaciones rusas hace que se conozcan los vicios de la existencia humana. La privacidad, la intimidad, siempre quedan en relación

20 Del Paso, F., *Viaje alrededor de El Quijote*, FCE: España, p. 186-187.

21 Dostoievski, F., *Crimen y castigo*, Trad. Isabel Vicente, Cátedra: Madrid, 2011.

a condiciones del cercano.²² No solo en la novela citada anteriormente, sino en las páginas de Los hermanos Karamázov²³, una actualización del pasaje bíblico de Caín y Abel, de Edipo y de otras tantas historias en que la muerte y la convivencia humana se trastocan para impedir el desarrollo de la civilización de la paz y el amor. No solo es el parricidio (utilizado por Freud para sus reflexiones) lo que queda vigente en el lector. La descomposición social, los “pecados estructurales” originados por juegos de autoridad locales y una pusilanimidad del pueblo, es lo que de alguna manera acomete en la comunidad en la que, por los tiempos convulsos y el desprecio por los valores, “todo está permitido”.

IV. ALGUNAS MIRADAS DIVERSAS A LA OBRA DE FIODOR DOSTOIEVSKI

Vale la pena recordar que los textos de Dostoievski son admirados por su profundo conocimiento de la psicología humana por Nietzsche. A su vez, Albert Camus en El mito de Sísifo se preguntará por el sentido de la vida y tiene como margen de reflexión la obra del ruso. Otros pensadores lo tendrán como referencia, como el propio Emanuel Levinas, tan relevante para el pensamiento personalista.

Encontrar en la literatura el origen de la reflexión filosófica no es cosa menor.²⁴ El pensamiento de Dostoievski está presente en maestros católicos, como Romano Guardini, quien le dedica un volumen de 400 páginas. Las ideas del escritor ruso también han sido causal de vínculo entre los pontificados de Benedicto XVI y Francisco.²⁵

Desde luego, habría que mencionar los estudios literarios de John Frank, George Steiner, Paul Ricoeur y Harold Bloom como parámetro para la observación de la obra, amén de la influencia que ha tenido en autores como Franz Kafka, Thomas Mann, Ernest Hemingway, Gabriel García Márquez, Camino José Cela, José Emilio Pacheco, J.M. Coetzee y los recientes trabajos del mexicano Emiliano Monge.

Pero a la par de las reflexiones intelectuales sobre sus libros, la magnitud de la obra de Dostoievski y su profunda preocupación humana, obliga a pensar desde la condición humana doliente y su forma de manifestarse en sociedad y los vicios y beneficios que en ella se ejercen.

V. DE LA LITERATURA DEL DOLOR A LA ACADEMIA EN SALIDA

Dostoievski origina sus obras en relación con el dolor. Pensemos simplemente en el dolor por la muerte del hijo y la muerte del padre que provoca Los hermanos Karamazov o en la relevancia que el condolerse tiene para el príncipe Mischkin en El idiota. De nueva cuenta, Fernando del Paso provee de elementos para la reflexión frente a Dostoievski:

22 Pitó, S., *De la realidad a la literatura*, ITESM-FCE: México, 2000.

23 Dostoievski, F., *Los hermanos Karamázov*, Trad. Augusto Vidal, Alianza: España: 2013.

24 Nicole, E. *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*, UNAM: México, 2007.

25 Véase, por ejemplo, Benedicto XVI, *Encuentro con los artistas, Discurso del Santo Padre*, Roma, 21 de noviembre de 2009, consultado en https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091121_artisti.html y Spadaro, A., *Entrevista al papa Francisco*, Santa Marta, 19 de agosto de 2013, consultada en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html.

Charlie Brown, conocido personaje de la historieta *Peanuts*, dijo en una ocasión: 'Amo a la humanidad, lo que no aguanto es la gente'. En su novela *Los hermanos Karamzov*, Dostoievski se había adelantado a esto, que parece un juego de palabras, pero que dista mucho de ser nada más que eso. El 'staret' que conversa con la mujer que ama tanto a la humanidad que sería capaz de sacrificarlo todo por ella, pero que teme ser objeto de ingratitud, le cuenta lo que solía decir un hombre de edad madura y gran inteligencia: 'Amo a la humanidad. Pero mi propio sentir me produce asombro: cuanto más amo a la humanidad, menos amo a los seres individualmente...'²⁶

En ese sentido, juzgar a la humanidad como si estuviera integrada por el mismo tipo de personas, o buscar discursos fascistas, es ir en contra de la singularidad y del respecto al otro, fundamental para el encuentro. Los personajes de Dostoievski resaltan por su valor único.

Así como la literatura fantástica nos permite conocer que otra realidad es posible, la literatura social de impronta impulsa el acercamiento al otro. Es necesaria la voz de Dostoievski y sus seguidores para hacer presente al prójimo. Una de sus cualidades es que su mirada proviene de desde la misma voz de los marginados.

No es una etnografía antropológica de tintes intelectuales, sino la resonancia del alma humana.

La poesía como estridencia ante el dolor de los demás, incomoda y aleja de discursos y modas comerciales dominantes que niegan a la tragedia en pro de una farsa existencial de remedios baratos y efectistas. No es de extrañar que la poesía esté prácticamente desaparecida de los anaqueles de las librerías y los libros de desarrollo humano abarquen más espacios comerciales.

Empero, la imaginación moral no es suficiente. Hay que ir al encuentro con el otro. Parafraseando al Papa Francisco, hay que realizar una vida en salida. Los personajes de las novelas de Dostoievski viven en los suburbios o pertenecen a una nobleza en decadencia. Son hombres y mujeres llenos de vicios, apartados de los escaparates que hoy tanto gustan. Ir al encuentro de sus personajes, de la vida social que en ellos se ejercita, solo puede hacerse adentrándose en los cinturones de pobreza, en las áreas desprotegidas. Y en esta realidad desgarrada es donde y por lo que se debe encontrar el cambio en las condiciones sociales a partir de condolerse del otro, de saber que se comparte la misma dignidad.

La Doctrina Social de la Iglesia insta a mirar adecuadamente y a juzgar con rectas categorías para poder transformar la realidad. ¿Desde dónde miramos? Si es desde la torre intelectual, dejamos dejar de ver a la persona, a la comunidad. Para evitar tales vicios es necesaria la interdisciplinariedad y la aproximación a la realidad. Señala el Compendio:

La solución de las vastas y complejas problemáticas del trabajo, que en algunas áreas adquieren dimensiones dramáticas, exige la contribución específica de los científicos y los hombres de cultura, que resulta particularmente importante para la elección de soluciones justas. Es una responsabilidad que les debe llevar a señalar las ventajas y los riesgos que se perfilan en los cambios y, sobre todo, a su-

26 Del Paso, F., *Viaje alrededor de El Quijote*, FCE: España, p. 195.

gerir líneas de acción para orientar el cambio en el sentido más favorable para el desarrollo de toda la familia humana. A ellos corresponde la delicada tarea de leer e interpretar los fenómenos sociales con inteligencia y amor a la verdad, sin preocupaciones dictadas por intereses de grupo o personales. Su contribución, en efecto, precisamente por ser de naturaleza teórica, se convierte en una referencia esencial para la actuación concreta de las políticas económicas.²⁷

Si bien esta invitación a trabajar de manera integral e interdisciplinaria elementos cruciales para la comprensión de la persona humana, como el cultivo de la mirada atenta a la realidad con el dínamo de la imaginación moral que permite el arte (en particular la literatura) es una tarea compleja, es fundamental para el entendimiento del otro.

En la literatura de Dostoievski podemos ver una preocupación real por los problemas sociales, por la debilidad humana, por los sistemas que no favorecen el correcto desarrollo de la persona. Nos permite conocer otras realidades distintas a las de nosotros mismos, comprender al otro en sus procesos de inmolación injustificada. Y nos recuerda que la entrega desinteresada, como la del príncipe idiota, conlleva principios fundamentales como la solidaridad, la subsidiariedad, el bien común, el destino universal de los bienes, y desde luego, la centralidad de la persona humana.

Además de ampliar los horizontes de la razón, la literatura es formativa en la lógica del encuentro. Por ejemplo, Alfonso López Quintás resalta el valor de la laboriosidad señalando que: “Sin esfuerzo ningún escalador alcanza una cumbre, por bien dotado que esté. Sólo la tenacidad nos permite lograr grandes metas profesionales”. Y en ese marco retoma un pasaje de una narración de Dostoievski:

En cuanto a mí -continuaba B...-, confiaba, tranquilo, en mi suerte. Yo también amaba con apasionamiento mi arte; pero estaba convencido, desde el comienzo de mi carrera, de que sólo llegaría a ser, en el sentido literal de la palabra, un obrero de la ejecución. En cambio, me siento orgulloso de no haber rehuido, como el esclavo holgazán, lo que me otorgó la naturaleza, sino, por el contrario, de haberlo aumentado considerablemente: y si se alaban mis facultades, si se admira mi técnica impecable, todo se lo debo al trabajo ininterrumpido, a la absoluta conciencia de mis fuerzas y a lo alejado que estuve siempre de la ambición, de la satisfacción de mí mismo y de la pereza como consecuencia de esta satisfacción.²⁸

Queda pues, en manos del lector la manera de adentrarse en la obra de Dostoievski: como una simple aproximación intelectual que sirva para despejar los pendientes del librero o como una poderosa herramienta de concientización sobre el dolor de los demás y la siempre urgente necesidad de transformar la realidad en pro de la dignidad de la persona humana.

27 Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, México: Conferencia del Episcopado Mexicano, Párrafo 680.

28 Dostoievski, F., *Niétoschka Nezvanova, Noches Blancas*, Club Internacional del Libro: Madrid, 1993, p. 21. en López Quintás, A., *El libro de los grandes valores*, Corinter: México, 2011, p. 308.

PARTE VI

FILOSOFÍA SOCIAL Y POLÍTICA

35. Personalismo y populismo: dos visiones de la democracia

Juan Manuel Burgos¹

I. EL MALESTAR DE LA DEMOCRACIA

Dos libros recientes con el mismo título, el malestar de la democracia, uno escrito por el español Víctor Pérez Díaz² y otro por el italiano Carlo Galli³, pueden servir para introducirnos en el complejo y polimorfo mundo del populismo. La democracia (moderna) es, sin duda, una de las grandes aportaciones al mundo de la cultura occidental, y buena prueba de ello es el elevado número de países que la han adoptado, además de su elevado prestigio institucional y ético. Resulta muy difícil, hoy en día, que algún país cuestione abiertamente la validez del modelo democrático y realice propuestas alternativas. Pero si, en los años 60, 70 u 80 (dependiendo de los países) esta valoración de la democracia venía acompañado de un fervor entusiasta, de una honda alegría social, hoy la actitud general ha cambiado notablemente dando paso, según los casos, a una resignada aceptación, a una discreta decepción o a una abierta crítica a sus límites, aunque, todavía no, a su validez teórica o ideal. ¿Cuáles son los motivos que han transformado el entusiasmo en malestar y decepción, el fervor en desencanto?⁴

Es comúnmente aceptado que la democracia consiste en el autogobierno de los ciudadanos que se configura través del voto, gracias al cual se eligen los representantes que formarán parte de los órganos de gobierno donde se tomarán las decisiones sobre el país. De este modo, relativamente indirecto, el pueblo se gobierna a sí mismo gracias a sus representantes, a los que elige directamente. Este sistema de gobierno –mucho más complejo, evidentemente– parece, sin embargo, a juicio de muchos, estar sufriendo una transformación negativa, un importante deterioro en varias direcciones. Por un lado, se tiene la impresión de que la delegación del poder del pueblo en un representante está convirtiendo a ese mismo pueblo en un mero asistente pasivo de su destino. La democracia, como tal, existiría en el momento del voto, pero solo ahí porque el ciudadano no intervendría posteriormente

1 Asociación Española de Personalismo.

2 Pérez Díaz, V., *El malestar de la democracia*, Crítica, Madrid 2008.

3 Galli, C., *Il dissaggio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011.

4 Una propuesta de renovación en Cuenca, R.C., Gadea, W.F., Perkins, D.A. (coord.), *Hacia una (re)conceptualización de la democracia*, UTPL, Sevilla 2017.

en ninguna decisión de gobierno hasta que volviese a actuar de nuevo con sus votos en las siguientes elecciones.

Pero, en realidad, ni siquiera es tan evidente que el ciudadano siga poseyendo esa capacidad de decisión, entre otras cosas porque los representantes del pueblo se organizan en partidos, y estos se han convertido en endogámicos gestores del poder, han eliminado la democracia interna y gobiernan en favor de aquellos que les financian o les proporcionan beneficios de forma directa o indirecta: las élites económicas. Este hecho quedó muy claro en la tremenda crisis económica que el mundo sufrió hace unos diez años y, especialmente, en el modo cómo, a través de esas crisis, los ricos se hicieron más ricos y los pobres se hicieron más pobres. Particularmente sangrante resultó que directivos de entidades quebradas, que dejaron a miles de personas en la calle por su mala gestión, ganaron más dinero que nunca gracias a sus contratos blindados. Todo esto puede resultar provocador e indignante pero los actuales críticos de la democracia consideran que no es más que un aspecto de la alianza entre la democracia partidista y el capitalismo. El capitalismo no solo financia los partidos; también controla los medios de comunicación, decisivos en los procesos electorales. Cabe entonces preguntarse: ¿Qué queda realmente de la democracia? ¿Tiene el pueblo hoy en día la posibilidad real de invertir las decisiones tomadas por el gobierno en unas nuevas elecciones? ¿O el proceso electoral está tan condicionado por el sistema de poder que solo será posible elegir, eso sí, democráticamente, a quien ese mismo sistema haya determinado previamente?

No queremos extendernos en el registro de las críticas y decepciones. Lo dicho nos parece suficiente para mostrar las razones de la desafección actual por la democracia. Esta constituye un precioso modelo de referencia, un ideal de convivencia que ha funcionado correctamente en Europa durante algunas décadas; pero, lamentablemente, el sistema se ha pervertido o, al menos, deteriorado profundamente.

II. POPULISMO Y POPULISMOS

Este es el contexto en el que surge el populismo contemporáneo, una realidad tremendamente poliédrica y, por tanto, difícil de aferrar.⁵ Se pueden identificar, con sólidas razones, populismos de derechas, como quizás, el de Donald Trump, y seguramente el de Le Pen; y populismos de izquierdas como el de Podemos. Populismos comunistas, como Fidel Castro, de quien dijo Nikita Krushov “Yo no sé si Fidel es comunista, pero sí sé que yo soy fidelista”, y populismos más moderados como los de Ecuador y, quizá, probablemente, del último Evo Morales. Populismos antiguos con el de Perón o populismos evolucionados sustentados en las más sofisticadas técnicas de control de las redes sociales. Nosotros vamos a ocuparnos de este último, del populismo más reciente. Un populismo posmoderno, que guarda muchas similitudes con otros populismos pero que posee rasgos propios como su capacidad de moverse como pez en el agua en la sociedad multicultural y globalizada, en la que es capaz de encontrar los nutrientes con los que transformarse en un movimiento político. ¿Qué busca, cómo actúa, a qué aspira este populismo posmoderno?

5 Un detallado recorrido (unos 15 países) por el polícromo espectro del populismo actual lo proporciona Vargas Llosa, A., (coord.), *El estallido del populismo*, Planeta, Barcelona 2017.

Ante todo, hay que indicar que se trata de un movimiento relativamente novedoso, por lo que resulta complejo encuadrarlo en la clásica identificación de derechas e izquierdas.

Los populismos de izquierda más modernos, como el de Podemos en España⁶, han roto con el comunismo tradicional, hecho que quedó simbolizado en la lucha y posterior absorción de Izquierda Unida, el partido Comunista español, por Podemos. El populismo, en efecto, se diferencia del comunismo en aspectos importantes. Ante todo, no asume la existencia de clases sociales en la transversal sociedad posmoderna y, de hecho, sus miembros no pertenecen a un grupo social particular. Además, valora negativamente que el comunismo estuviera duramente mucho tiempo al servicio de poderes extranjeros, en particular de la Unión Soviética. No construye su proyecto político a partir de un pueblo o de una clase ya existente, el proletariado, sino que pretende construir ese pueblo (ya no una clase) que todavía no existe aprovechando la cultura y la tecnología contemporánea, un asunto sobre el que volveremos. Cabe apuntar también, por último, un aspecto muy relevante: su horizonte democrático, más flexible, menos “esencialista” y menos subversivo que el comunismo. El populismo no posee una base teórica tan sólida como el marxismo pero tampoco está preocupado por ella, lo cual no supone que desprecie la reflexión ni cuente con teóricos importantes, como ha señalado Villacañas.⁷ Pero le interesa mucho más la obtención del poder que el seguimiento rígido de una doctrina lo que, por otra parte, resulta prácticamente imposible en una sociedad tan cambiante y móvil como la contemporánea.⁸ Por eso no tiene miedo de adaptarse o modificar algunas de sus premisas siempre que le permitan acercarse al poder. Y, coherentemente, tampoco pretende alcanzar la dictadura del proletariado. Lo que busca es una transformación populista de la democracia guiada por un líder que conoce los deseos del pueblo.

Los populismos de “derechas”, sin compartir los orígenes o la filiación marxista, poseen unos postulados similares. Buscan responder al malestar de la democracia, al gobierno de las élites y para las élites, al alejamiento de las estructuras de poder de los auténticos deseos del pueblo, y promueven un líder capaz de enfrentarse a esos dilemas. Un líder que conoce lo que el pueblo necesita. Son, todos ellos, rasgos muy fáciles de identificar en los discursos de Le Pen o Trump. Es muy conocido, en este último, su defensa del ahora famoso “hombre blanco pobre de la América profunda”, su lucha contra la deslocalización para salvar el empleo de esas zonas o la promoción estatal de construcción de infraestructuras. Ahora bien, lo peculiar de estas propuestas es que son tesis de corte socialista, no liberal, lo que le ha permitido conseguir parte del tradicional electorado demócrata.⁹ Trump, además, en otro rasgo típicamente populista, se ha enfrentado abiertamente contra todo el anquilosado sistema de poder en Washington y con el de su propio partido, el Republicano. Que, en realidad, y como es sabido, no es en verdad su partido puesto que Trump fue donante durante años del partido Demócrata y amigo personal de los Clinton. Su conexión con el partido Republicano solo está cons-

6 Fernández Liria, uno de los ideólogos de Podemos (aunque de la línea perdedera de Errejón), al criticar algunos rasgos del populismo de izquierdas apuesta en esa dirección. “Como no vale la democracia a secas, se inventa la democracia radical, participativa o asamblearia, se hacen cantos al mandato imperativo y se abomina de la idea de representación. Pero el populismo fascista está haciendo exactamente lo mismo y, en este sentido, no hay forma de distinguirlo mas que por cuestiones morales, tribales o, en fin, religiosas” (Fernández Liria, C., *En defensa del populismo*, Catarata, Madrid 2016, p. 110).

7 Cfr. Villacañas, J. L., *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015.

8 Por eso resulta frecuente el recurso a Gramsci, pero abandonando el esquema de la subversión.

9 Un interesante análisis en Vargas Llosa, A., *El caso Trump*, en Vargas Llosa, A., (coord.), *El estallido del populismo*, cit., pp. 25-50.

truida para acceder al poder en contra los deseos del propio partido que solo se avino a reconocerlo como líder una vez que se impuso de modo incuestionable en las primarias.

Tenemos ya, por tanto, una primera aproximación al populismo. Pero debemos ir más allá e intentar establecer con más profundidad los rasgos esenciales de estos movimientos políticos. Comenzaremos por uno ya mencionado: la construcción del pueblo.

III. LA CONSTRUCCIÓN DEL PUEBLO

El populismo parte de un malestar difuso, de necesidades materiales, sociales o culturales, de carencias que los individuos perciben individualmente o como miembros de una comunidad. Estas carencias pueden ser mayores o menores, pero, subjetivamente pueden ser sentidas como graves. Un catalán puede vivir muy con amplios estándares de bienestar, pero sentir que se le sustraen los derechos a vivir como una nación; el blanco pobre de la América profunda probablemente no esté sumido en la marginalidad, pero si compara su situación con los momentos del esplendor industrial americano, de la plenitud de su ciudad de toda la vida, pueden considerar miserable su situación actual; el francés que, al pasear por un barrio de su ciudad, siente la sensación de encontrarse en un país musulmán puede enojarse, considerar que le están robando su tierra y generar sentimientos xenófobos o, por lo menos, contrarios a la emigración; y el español de clase media al que la crisis económica ha destruido su patrimonio mientras las élites corruptas se enriquecen, es un miembro potencial o activo de los indignados.

Ahora bien, ninguno de estos sectores forma realmente un pueblo. El catalán independentista convive con un porcentaje al menos similar de catalanes que no lo son; el americano blanco pobre habita en un país con un índice de paro en torno al 5%; el francés contrario a la inmigración convive con otros de sentimientos contrarios y el español de clase media empobrecido no representa más que a un porcentaje relativamente pequeño de la población. Pero que se trate de problemas sectoriales o parciales no anula su existencia. Los problemas están ahí, son graves y no se resuelven porque los gobernantes están preocupados amasando dinero o contentando a las élites que los financian.

Este es el caldo de cultivo del populismo. Aquí es dónde nace. En este malestar ciudadano no resuelto; en estos problemas, más o menos graves, más o menos profundos, que las sociedades contemporáneas experimentan mientras las clases dirigentes parecen ocupadas en servir al poder económico y financiero, sin que las instituciones, parasitadas por esos mismos poderes, puedan o quieran evitarlo. El populismo se presenta en este contexto como la voz de la indignación, como la forma política de rebelión ante la injusticia que busca verdaderamente superar estos problemas, a diferencia de las estructuras políticas antiguas, acartonadas y endogámicas que solo pretenden sobrevivir a cualquier precio, incluido el bienestar de los ciudadanos.

Pero hay una dificultad estratégica importante. Por graves que sean estos problemas, por muy radicados que se encuentren, suelen ser sectoriales. No reflejan la situación del conjunto de la sociedad, de todo el país o la nación, sino solo de un sector determinado, más o menos amplio, más o menos agraviado. Para el populismo se trata de un problema ciertamente grave, porque si los problemas

afectan solo a una parte limitada de la sociedad, el porcentaje de voto que se puede alcanzar nunca permitirá alcanzar el poder. El movimiento populista nunca llegará a ser hegemónico y el problema se perpetuará. Nunca se podrá alcanzar la cuota de poder suficiente para desalojar a las élites de los órganos de gobierno y erradicar las injusticias existentes. Solo cabe una solución: la ampliación del malestar o, en otros términos, la construcción de un pueblo agraviado que posea una base social suficientemente amplia para alcanzar la hegemonía política y social.

Esta es, debe ser, la principal tarea del populismo que sigue, para lograrla, al menos dos caminos: la acumulación de malestares y la ingeniería cultural. El primer camino es, en teoría el más sencillo. Acumular malestares sectoriales como, por ejemplo, las denominadas “mareas” en España, que representaban al malestar de grupos sociales muy variados: los funcionarios, el personal sanitario, los becarios universitarios, etc. La suma total de esos malestares, piensa el populismo, podría dar lugar a una posición hegemónica que, a su vez, podría traducirse en una mayoría parlamentaria. Pero no siempre es fácil acumular y asimilar esos malestares, ya que sus pesares pueden tener incluso soluciones contrapuestas. Por eso, normalmente es necesaria una ingeniería social y cultural, el segundo camino, que aúne emocionalmente, más que teórica o prácticamente, a esos sectores sociales diversos. Se formaría así lo que Lassalle ha llamado “el proletariado emocional”¹⁰, una nueva “clase” social cuya identidad no viene dada por el tipo de trabajo o la condición económica, sino por su condición de agraviado social, por ser sujeto de injusticia y de opresión.

Ahora bien, todavía falta un elemento para la adecuada construcción de esta “nueva clase”: un oponente unitario que agrupe la difusa animadversión. Porque si este no existiera, la “clase” se disolvería en agravios sectoriales que cada grupo intentaría resolver por su cuenta. Por eso, la construcción del pueblo se basa sobre la separación entre un difuso “ellos”, poderoso y negativo; y un también difuso, pero opuesto, “nosotros” agraviado y sediento de justicia. En otros términos, la construcción populista del pueblo necesita enemigos.

Es así como, por ejemplo, en Cataluña se asiste a una historia de España dividida entre catalanes buenos y españoles malos y opresores; se repite hasta la saciedad que “España nos roba” o se recuerdan solo los episodios del pasado que separan y no los que unen, comenzando por la voluntaria unión de Castilla y Aragón hace 500 años¹¹. Es así como Podemos postula la existencia de una “casta” indefinida pero real, cuyo único objetivo consiste en mantener y perpetuar sus privilegios y que, por tanto, es la oculta pero eficaz causa de todos los malestares sociales.

El populismo posmoderno construye este nuevo pueblo emocional gracias, en buena medida, a las redes sociales. Las redes son abiertas, disponibles y democráticas, y su enorme influencia escapa al control del poder establecido, incluido el de los medios de comunicación tradicionales. Es, probablemente, el fenómeno más notable de la campaña de Trump, que se ha hecho con el poder a pesar de la oposición radical de la inmensa mayoría de los medios de comunicación americanos, empezando por los poderosísimos CNN, New York Times y Washington Post. La cruda realidad es que Internet ha

10 Cfr. Lassalle, J. M., *Contra el populismo. Cartografía de un totalitarismo posmoderno*, Debate, Barcelona 2017, cap. 5: “El proletariado emocional”.

11 O, dando un paso más, se falsea la historia, como han señalado hispanistas del peso de Stanley G. Payne o J. H. Elliott.

podido con todos ellos y ha impuesto su verdad -o sea, la posverdad- a través de Facebook y Twitter creando un pueblo emocional agraviado que ha votado a Donald Trump.

IV. EL LÍDER NECESARIO

La construcción emocional del pueblo populista es una empresa complicada. Ya hemos advertido que los intereses de los sectores sociales que deben conformarla pueden ser muy distintos, o incluso contrapuestos. El hombre blanco de la América profunda o el católico agraviado por las decisiones de la administración Obama; el funcionario español machacado por los recortes de la administración del Partido Popular, el universitario preparado que, a pesar de ello, se encuentra sin trabajo ni perspectivas de progreso y el microempesario cuya empresa ha quebrado por falta de crédito: ¿tienen intereses comunes más allá de su indignación? ¿Cómo unificar esos malestares, esos agravios, esas carencias? No basta la ingeniería social ni la creación del enemigo común, “la casta”, “la trama”, “los españoles opresores”, “las multinacionales”, o “el sistema financiero mundial”. Estas referencias sirven como enemigo emocional, como muñeco de paja en el que descargar una agresividad quizás justificada. Pero en la política hay que tomar decisiones, que, por ser inevitablemente concretas no van a contentar a todos, lo que puede dar al traste con la construcción emocional del pueblo, con su unidad y con el proyecto populista.

Solo cabe una solución, la unificación o, mejor, identificación del proyecto de construcción popular con un líder personal, con una persona real y concreta que unifique en sí mismo la heterogeneidad, diversidad o incluso contradicción de los malestares. El proyecto populista puede crear al líder, o bien el líder puede crear el proyecto populista, o bien ambos pueden ir de la mano. La política no conoce las líneas rectas. Pero sí parece que el movimiento populista necesita estructuralmente, a diferencia de otros proyectos políticos de corte más tradicional, un líder carismático capaz de unificar en su persona todos los malestares; un líder que encarne visiblemente al pueblo emocional.¹²

Subrayamos que el líder debe ser carismático porque todos los proyectos políticos o de transformación social necesitan algún tipo de liderazgo, alguien que unifique voluntades, emociones y deseos; que dirija y coordine la toma de decisiones. Muchos líderes occidentales cumplen, con mayor o menor brillo o lucidez, este papel. Pero, cuando el votante da la espalda a ese líder, es sustituido por otro que cumple, también con mayor o menor brillo o lucidez, el mismo papel. Sin embargo, esto no es posible o, al menos, no es posible con la misma rutinaria sencillez, en los movimientos populistas porque el pueblo que se ha construido es una realidad emocional no racional. Es más, el análisis racional no es posible o está mucho más limitado porque conduciría a la diferenciación de intereses, a soluciones parciales, a la determinación de sectores sociales específicos que, como hemos dicho, quebrarían la unidad emocional del pueblo y la distinción, políticamente imprescindible, entre el “ellos” y el “nosotros”, entre la casta oligarca y el pueblo que se le opone.

¹² Los rasgos típicos del líder populista aparecen de manera bastante uniforme en muchos de ellos, por más que sus países puedan ser diferentes. Cfr., por ejemplo, Krauze, E., *Los redentores no cambian*, sobre López Obrador; Ramírez, S., *Una fábrica de espejismos*, sobre Daniel Ortega o Lechín, J. C., *Evo Morales, monarquía plebeya o monarquía lumpen*. Todos ellos en la obra ya citada: Vargas Llosa, A., (coord.), *El estallido del populismo*.

Por eso, de algún modo, el líder debe estar por encima de la crítica. Es evidente que una elusión absoluta de la crítica, en política, no es posible. A menos que el líder haya transformado la democracia en un sistema dictatorial como es el caso de Maduro. Mientras esto no suceda -aunque puede ser una tendencia latente en todo líder carismático-, el líder carismático deberá soportar cierto nivel de críticas internas, pero dispondrá de un amplio poder de decisión por parte de su movimiento político y de un margen mucho mayor de lo habitual por lo que toca a la justificación de sus errores o arbitrariedades. Porque tocar al líder es tocar a todo el movimiento y, por tanto, en cierta manera, el fin justifica los medios.¹³ Sucede que, de hecho, solo ese líder personal, con nombre y apellidos -se llame Trump, Pablo Iglesias o Maduro- es el que posee la capacidad personal y, por lo tanto, única, de construir el pueblo, de unificar tendencias y malestares que, de otro modo, correrían desbocadas en dirección opuestas disgregándose e impidiendo la formación de una propuesta hegemónica. El líder carismático no puede ser sustituido y, por tanto, debe ser preservado. Y sus errores y arbitrariedades, cuando las haya, se deben cubrir con la capa de Noé.

V. LA DECONSTRUCCIÓN INSTITUCIONAL

Todavía hay otro problema: las instituciones. Ya hemos visto que, en su forma teórica, pueden presentarse como instrumentos políticos moderados, eficaces y respetuosos con el ciudadano. Pero el populismo considera que la práctica es muy diferente. Han sido fagocitadas por las élites y están a su servicio. Han traicionado sus principios inspiradores. No sirven al pueblo. No son la voluntad del pueblo sino la de los poderes dominantes: la casta o la trama, el sistema. Por eso deben ser modificadas, reformadas, transformadas. Deben ser deconstruidas y puestas al servicio del movimiento populista y de su líder.

No podemos tratar con detalle este proceso de deconstrucción, pero podemos detenernos en uno de sus supuestos: la apuesta por la supresión de la representación, factible gracias a la tecnología. Uno de los argumentos en favor de la democracia representativa se funda en la imposibilidad de la democracia directa en las grandes sociedades. Atenas en la antigüedad o, quizás, modernamente, Suiza, podían o pueden permitirse el lujo de la democracia directa. Pero, se argumenta, esta es simplemente imposible en naciones o ciudades compuestas por millones de personas. La tecnología, sin embargo, obvia, de hecho, este problema. Permite, cada vez de manera más eficaz, una democracia directa. Y el populismo -por ejemplo, el populismo de Podemos y sus derivados- ha activado con creatividad esta nueva posibilidad. En los comienzos de este movimiento todo debía ser decidido en asamblea y, cuando este procedimiento devino imposible por su gran crecimiento, la asamblea se hizo virtual, electrónica. Así es cómo elaboraron sus Estatutos.

Esto supone, como ya indicamos en su momento, que los populismos posmodernos - al menos aquellos a los que nos estamos refiriendo- continúan siendo democráticos. Son solo moderadamente subversivos, no revolucionarios en el sentido clásico. “Debemos ser, sostiene Fernández Liria, revo-

¹³ “Su identidad está más allá de toda verificación, de eso que en política se llama responsabilidad” (Villacañes, J. L., *Populismo*, cit., p. 80). Y, por eso, está prácticamente asegurada la existencia de un componente narcisista en su personalidad.

lucionarios en lo económico, reformistas en lo institucional y conservadores en lo antropológico".¹⁴ El auténtico enemigo es el capitalismo. Las instituciones democráticas deben ser reformadas pero no eliminadas, porque se trata de que gobierne realmente el pueblo y la democracia consiste en eso. ¿Cómo lograrlo? Eliminando parte –solo parte– del complejo entramado institucional construido por las democracias contemporáneas para que el poder fluya libremente: del pueblo al poder, y del poder al pueblo; en un movimiento de flujo y reflujo libre y sin trabas; sin la mediación de los poderes económicos y financieros que, atrincherados en las instituciones, impiden el ejercicio de la democracia real. La tecnología también aquí obra milagros, porque permite la comunicación directa, a golpe de twitt, entre el pueblo y el poder, es decir, el líder. De este modo, el pueblo emocional está construido y en marcha.

El carácter no radicalmente subversivo del populismo impone, de todos modos, una compleja dialéctica con las instituciones. Sabemos que el comunismo buscaba su eliminación.¹⁵ Pero el populismo (posmoderno) no lo pretende porque entiende que el sistema se desmoronaría. Y no prevén un sistema alternativo. Por eso, el sistema debe ser criticado y salvado simultáneamente, en las dosis adecuadas. La hoguera debe tener leña suficiente para que se mantenga encendido el fuego de la subversión, de la protesta, del malestar. Pero no tanta para que la casa se queme. Un equilibrio difícil que el líder carismático suele ser capaz de lograr gracias a la habilidad política que le caracteriza ya que, de otro modo, no estaría en esa posición.

El populismo, en definitiva, habita en una crítica y dependencia del sistema que, paradójicamente, tiene que mantenerse en el caso de acceder al poder.

Podría pensarse, en efecto, que el acceso al poder debería conducir a una profunda y equilibrada reforma institucional que acabase con los reales o presuntos males del sistema democrático vigente. Pero esto supondría, automáticamente, la muerte del populismo, porque los agravios desaparecerían, el malestar global se disolvería y el líder perdería su función unitaria y simbólica. El enemigo también es necesario en el poder. Fidel Castro encontró en los Estados Unidos un enemigo excepcionalmente eficaz para mantener al pueblo continuamente en marcha, para que la Revolución nunca se detuviera y él, como Líder Supremo, tomara las decisiones más adecuadas para el pueblo cubano. Y una de esas decisiones fue la construcción de un orden nuevo que él gestionaba a su placer. En los populismos posmodernos, sin embargo, las cosas pueden resultar más complejas, ya que el sistema democrático debe ser reformado pero mantenido. Por eso puede resultar posible, como ha sucedido en Venezuela, que los antiguos y obsoletos mecanismos liberales consideren que, en realidad no son tan antiguos y obsoletos, que representan auténticamente al pueblo y se nieguen a ser reformados. En estas situaciones, el populismo responde debilitando el sistema mediante la creación de entidades paralelas que priven a las antiguas de su poder, generalmente mediante procedimientos legales forzados o, cuando menos, arbitrarios. Y, en último caso, como acaba de suceder recientemente en Venezuela, con la eliminación total de las anteriores si continúan resistiendo. Eso sí, siempre bajo el paraguas de un presunto sistema democrático basado en algún tipo de aval institucional.

14 Cfr. Fernández Liria, C., *En defensa del populismo*, cit., p. 98

15 Y su posterior sustitución por otras colectivistas, evidentemente.

VI. EL HOMBRE POPULISTA

El hombre populista, sin duda, está impulsado, por un honesto deseo de cambio y por un legítimo rechazo de las corruptelas, vicios y defectos acumulados en el sistema democrático vigente. Pero también hay aspectos oscuros. Ante todo, no hay más remedio que constatar que las carencias, los desafueros, las necesidades no satisfechas siempre han existido y existirán. El populismo no se resigna a esta constancia histórica, y denuncia con fuerza los problemas. Pero, además, exige que se resuelvan ya, en el momento. Y cuando esto no sucede, hecho que no será infrecuente dada la condición humana, apela a la trama, a la casta, y a oscuras conspiraciones para justificarlo. Con lo que la indignación crece, pero quizás de modo inauténtico. Esta actitud parece sugerir que el hombre populista está afectado por el afán consumista característico de nuestra sociedad y por la cada vez menor capacidad de frustración ante el fracaso, ante la negación. Los deseos (malestares, carencias) deben ser satisfechos, hoy, ahora, con la rapidez de respuesta a la que nos ha acostumbrado Internet. Y si esto no es posible, si se niega esa satisfacción, el hombre populista se considera autorizado a emplear los medios que considere adecuados para alcanzarla, incluso si, para ello, hay que romper reglas, preceptos o costumbres. El populismo tiene, sin duda, un factor adolescente.

Un factor que el inteligente líder carismático conoce y aprovecha. Entre adolescencia política y demagogia hay un paso muy corto, que fácilmente se da. María Zambrano ha definido la demagogia como “adulación al pueblo”, añadiendo que “la adulación, al dar por definitiva la situación actual, inyecta en el ánimo de quien se trate –un pueblo o alguien determinado– que es innecesario realizar esfuerzo alguno. Se trata únicamente de ofrecer satisfacciones. Y en el caso del pueblo, de presentar una deuda secular al cobro”.¹⁶ Y esta parece ser, en efecto, la actitud del hombre populista, mucho más dispuesto a cobrar que a construir, quizá porque no advierte la complejidad de los problemas y la dificultad de su resolución; porque no valora suficientemente el esfuerzo de los que le precedieron. Que los problemas persistan en el tiempo no es siempre el resultado de la maldad, la corrupción o la impericia. Algunos problemas persisten por su dificultad intrínseca. Y solo con esfuerzo, inteligencia y trabajo conjunto podrán ser superados. Pero, ¿apuesta el populismo por construir una nueva sociedad con trabajo, cooperación y paciencia?, ¿o por la cómoda y simplista división del “ellos” y “nosotros”?

La construcción emocional del pueblo populista dificulta los planteamientos cooperativos y constructivos pues su unidad emotiva se funda en la beligerancia. No procede de un análisis racional de lo que acontece sino de la amplificación de un malestar difuso al que no cabe –y no se debe– dar respuestas concretas. Podo espacio queda entonces para la racionalidad como atestigua, por ejemplo, el problema catalán en España. ¿Qué cabe oponer a la repetición mediática y persistente desde los medios de poder y de comunicación del gobierno catalán del lema simple y contundente: “España nos roba”? Esto es la posverdad. La emoción crea el hecho, aunque este sea falso. Y las redes sociales ayudan a propagarlo hasta el punto de que un fenómeno viral en twitter o Facebook puede establecer como verdad incontestable afirmaciones simplemente delirantes. En las recientes elecciones americanas –en el fenómeno conocido como pizzagate– se afirmó que Hillary Clinton coordinaba una red de pederastas a través de una cadena de pizzerías. La afirmación se hizo viral y un voluntarioso Don Quijote moderno acabó entrando con una metralleta en una abarrotada pizzería familiar para liberar a los

¹⁶ Zambrano, M., *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona 1988, p. 143.

niños que supuestamente estaban siendo explotados en la trastienda. No encontró nada, por supuesto; pero la emoción ya estaba creada, y es muy probable que su negación fáctica no consiguiera erradicarla completamente. Por eso, algunos pensadores, como Villacañas, han tratado con dureza al hombre populista. Son sujetos, afirma, que renuncian a su yo ideal y lo permutan por el ideal del grupo corporizado en el líder. En ellos, “sujeto narcisista y sujeto real están muy cerca el uno del otro”.¹⁷

Probablemente esta actitud no puede ser generalizada, pero tampoco es una excepción, como confirma, por ejemplo, los casos de troleo en Internet cuando se critican determinadas posturas de Podemos o de su líder. Lo cual conduce a postular una extraña y paradójica alianza entre dos enemigos irreconciliables: el capitalismo y el populismo. El sujeto populista se adhiere al proyecto populista mediante un proceso prioritariamente emocional que debilita la carga racional y la crítica al líder, lo que solo resulta posible si se trata de un sujeto sin un yo ideal fuerte, sin capacidad de autodistanciamiento y de crítica de sus propias elaboraciones; sin capacidad, también, de reaccionar moderadamente ante la frustración o el fracaso. Pero resulta, paradójicamente, que estos valores también son ajenos al neoliberalismo al que no le interesan sujetos críticos y con voluntad fuerte resistentes a los reclamos publicitarios. Le convienen mucho más los hombres superficiales atentos a sus intereses inmediatos, con escasa capacidad de esfuerzo y voluntad débil. Y así se cierra este extraño círculo que conlleva, como indica Villacañas, que “cuanto más triunfe el neoliberalismo como régimen social, más probabilidades tiene el populismo de triunfar como régimen político”.¹⁸

VII. RECONSTRUIR LA DEMOCRACIA: PERSONA Y POLÍTICA

El análisis realizado hasta el momento incluye ya una cierta valoración del populismo. Pero debemos ir más allá, ser más explícitos y, también, proponer alternativas.

Es forzoso reconocer, en primer lugar, que el populismo tiene en su haber buenas intenciones y buenas razones. Es una respuesta política estructurada a situaciones de flagrante injusticia social, a desajustes de la democracia, a la corrupción endémica de los partidos, a la financierización de la economía que ataca a las personas y a las empresas productivas, etc. Tiene en su haber también una revitalización de la actividad política por su capacidad de implicar a nuevas generaciones en el debate público, de fomentar su participación activa atrayéndolas a través de propuestas políticas innovadoras como la alianza entre tecnología y democracia. Pero quizá no tiene mucho más. Y no parece suficiente.

Es cierto que la detección y denuncia de los problemas por parte del populismo puede ser certera; pero los diagnósticos y las soluciones son tremendamente simplistas. No cabe duda, por ejemplo, de que el capitalismo es el causante de la reciente crisis financiera que tantos problemas ha causado al conjunto de la humanidad. Pero, ¿significa esto que todo el capitalismo, en sí, es un problema? ¿Qué es el enemigo? ¿Significa que el sistema de mercado debe ser derruido? Y, en ese caso, ¿qué lo sustituiría? Además, ¿es que acaso los populistas no usan tarjeta de crédito o compran en los hipermercados?, ¿no utilizan la tecnología a bajo precio o los viajes low-cost que solo es capaz de ofrecer

17 Cfr. Villacañas, J. L., *Populismo*, cit., p. 98.

18 *Ibid.*, p. 105.

el capitalismo? Si se desea ser anticapitalista, se debe serlo con todas las consecuencias. No vale un cómodo capitalista de denuncia que eleve la autoestima de narcisista indignado si no se renuncia a lo que el capitalismo aporta.

También hay que anotar que el populismo tiene genes autoritarios y sectarios. Y no solo por la existencia del líder carismático, sino por la necesidad de dividir la sociedad en “ellos” y “nosotros”, en pueblo y casta, en buenos y malos. Una división estratégicamente imprecisa, que facilita su adaptación a conveniencia a los avatares políticos. Ayer, en España, el PSOE formaba parte de la casta que había que eliminar a toda costa; hoy es un grupo político compuesto por compañeros y compañeras involucrados en el cambio social. Las alianzas de poder mandan. Pero este planteamiento es profundamente contrario a la esencia de la democracia ya que comporta, como reconoce Laclau, uno de sus principales ideólogos, que un sector social “no pueda ser una parte legítima de la comunidad”.¹⁹

Tampoco parece que las relaciones del líder carismático con la democracia puedan ser excelentes. Puesto que sólo él encarna al pueblo, sólo él sabe lo que realmente desea y sólo él es capaz de tomar las decisiones adecuadas: ¿qué lugar queda para las instituciones, para el resto de poderes? No afirmamos que todo líder carismático sea automáticamente autoritario. Afirmamos que puede serlo, lo cual es malo o, quizás, muy malo, al introducir peligrosas incertidumbres en el caso de que se haga con el poder. ¿Respetará el líder populista a esa difusa casta que puede incluir los sectores sociales que él decida y que, por tanto, pueden coincidir con grupos sociales molestos, opositores o diversos? ¿La tratará en régimen de paridad con el pueblo, con el “auténtico” pueblo que él representa?

Una vez y otra, volvemos siempre al mismo punto: la democracia. Al comienzo de esta conferencia hemos apuntado los problemas de este sistema de gobierno que habrían dado lugar a los movimientos populistas. Pero, cabe preguntarse: ¿es este malestar tan evidente? ¿Está la democracia tan enferma? Y, sobre todo, ¿es posible sustituirla por algo mejor? Como comenta Fernández Liria, un populista razonable (difícil equilibrio), la democracia contemporánea es el resultado de siglos de esfuerzo en los que la inteligencia política humana ha vuelto una y otra vez sobre sus errores hasta construir un complejo entramado basado en el equilibrio de poderes con el que se busca el imperio de la ley, el denominado Estado de Derecho²⁰. Sin duda este sistema tiene sus fallos, como toda construcción humana. Y deben ser subsanados. Pero no caben las soluciones simplistas ni el adanismo. Ha costado mucho llegar hasta aquí y resultaría sorprendente que, en un abrir y cerrar de ojos, se encontraran alternativas que, como por ensalmo, resolvieran los problemas existentes.

Retomemos la propuesta populista de abandonar la representación política y volver a la democracia directa. Se trata, sin duda, de un camino que la tecnología contemporánea ha convertido en novedoso. Y hay que explorar sus potencialidades. Pero, no nos engañemos, el valor de la representación política va mucho más allá de los aspectos numéricos o logísticos: es un procedimiento que se ha implementado sobre la base de la experiencia y cuya eficacia no ha desaparecido. El ciudadano, en efecto, no solo no puede estar continuamente tomando decisiones porque tiene otros asuntos a los que atender, sino que no está capacitado para valorar la mayoría de los asuntos políticos concretos:

¹⁹ Laclau, E., *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 13.

²⁰ Fernández Liria, C., *En defensa del populismo*, cit., cap. 5: “Populismo y república”.

ordenamientos legales, revisiones estatutarias, proyectos urbanísticos, protocolos parlamentarios, etc. etc. Por eso se nombran representantes que se dediquen a solventar con tiempo y conocimiento de causa esas cuestiones. Y, como esos representantes tampoco pueden lograrlo aisladamente, se articulan los partidos políticos.

El sistema, por supuesto, puede corromperse y los partidos convertirse en un nido de víboras o en una cueva de ladrones. Pero también la democracia directa es manipulable, incluso probablemente más que la representativa. He participado en mi vida universitaria en numerosas asambleas. Y comencé lleno de ingenuidad bajo la premisa: un hombre, un voto. Pero pronto advertí que las cosas no eran tan simples. La capacidad de convicción en una asamblea numerosa y la razonabilidad de la propuesta que se defiende no siempre corren parejas. Si se pretende estudiar no siempre hay tiempo para participar en todas las asambleas que se convoquen. Las asambleas –seguramente por casualidad– pueden ser convocadas a horas intempestivas en las que los estudiantes suelen comer o, quizás, antes de un examen. También pueden convocarse una y otra vez hasta que se logre la decisión que buscan los profesionales de las asambleas, capaces generalmente de agotar al estudiante medio. No siempre es fácil saber si quién habla en la asamblea realmente tiene derecho a hacerlo porque pertenece al grupo universitario correspondiente. Y la casuística podría continuar. Es el hombre, al final, el que es manipulable. Y no existen reglas mágicas para evitarlo, aunque los sistemas democráticos lo han procurado lograr a través de reglamentaciones que reflejan la experiencia política de generaciones.

La crítica a la democracia, y concluyo, parece deberse también a una infravaloración por parte de las jóvenes generaciones.²¹ Como el niño rico que recibe todo sin esfuerzo y se queja ante el menor deseo no satisfecho. ¿Es también el populista un niño mimado incapaz de reconocer el valor de lo que posee? Es posible. La democracia no es, sin duda, un sistema perfecto. Y la crítica, populista y no populista, debería ayudar a mejorarla. Pero no tiremos el niño con el agua sucia. No critiquemos frívolamente los fundamentos del mejor sistema de gobierno que el hombre ha diseñado hasta el momento. No minemos su credibilidad basados en la ignorancia o en la imprudencia.

Es el hombre, decíamos, el que es manipulable. Y es el hombre también donde, en última instancia, debemos buscar la solución. No podemos dejar de considerar la posibilidad de que la crisis actual de los sistemas democráticos sea, en el fondo, consecuencia directa de una crisis antropológica que disuelve los valores en que se basa la democracia. Porque, como Maritain explicó agudamente²², la democracia no es tan solo un sistema procedimental para la toma de decisiones. Es un acuerdo político sobre los valores y criterios fundamentales de la convivencia humana formalizado en una Constitución, en la que los procedimientos constituyen solo una pequeña parte. Y esa parte, importante pero no decisiva, se convierte en mero formalismo vacío, cuando los valores comienzan a disolverse. No parece muy arriesgado afirmar que nos encontramos en un proceso de disolución de valores, en un contexto antropológico que genera un sujeto posmoderno emocional y adolescente, pendiente de sa-

21 “La generalización de la especialización profesional y la relativización del peso humanista en la educación hacen posible que la interpretación del mundo y la experiencia del bienestar que viven las generaciones más jóvenes se desarrollen bajo parámetros muy simplistas, que favorecen la incapacidad de discriminar con patrones de complejidad los retos que enfrentamos en el presente” (Lassalle, J. M., *Contra el populismo*, cit., p. 87).

22 Cfr. Maritain, J., *El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid 2002, cap. 5: “La carta democrática”.

tisfacer sus gustos y con mínima capacidad de frustración.²³ ¿Es posible fundar sobre este sujeto una democracia sólida en la que se respeten los tiempos, los procedimientos y, sobre todo, las personas? El sujeto posmoderno no parece ciertamente muy adecuado para esa tarea, pero no compartimos una visión hobbesiana de la humanidad. El hombre es capaz de lo peor y también de lo mejor, aunque lo primero lo realiza sin esfuerzo y para lo segundo requiere la ayuda de la educación, de la formación, antropológica y política. Y aquí es, sin duda, donde el personalismo puede jugar un papel relevante gracias a su visión potente y positiva, pero también realista del ser humano. El hombre personalista (valga la expresión) no es superficial ni frívolo, es integral y con vocación de trascendencia, antropológica y religiosa. Por eso tuvo una notable participación en la construcción de las democracias europeas después de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial o en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.²⁴ Y, por eso, hoy también pueda contribuir a la reconstrucción de la democracia que, sin duda, necesitamos. Para lograrlo resulta necesario no solo una difusión lo más intensa posible de la antropología personalista, sino también un repensamiento de la política personalista en el contexto del nuevo siglo. Esta es, sin duda, una tarea pendiente.²⁵

23 Cfr. Burgos, J. M., *Reconstruir la persona*, Palabra, Madrid 2009.

24 Cfr. Papini, R., (coord.), *La idea personalista en las Constituciones Nacionales*, Fundación Humanismo y Democracia, Madrid 1982.

25 Un reciente trabajo en esta dirección lo ofrece Deweer, D., *Ricoeur's personalist republicanism*, Lexington Books, London 2017.

36. El proceso del duelo en las víctimas como posible camino a la reconciliación

Mónica Chávez Aviña

Universidad Iberoamericana, Santa Fe, México

I. INTRODUCCIÓN

Ante la situación de violencia que estamos viviendo en nuestra casa común es necesario reflexionar sobre la violencia, su origen y sus consecuencias. Además, es conveniente analizar la categoría de víctima o sobreviviente y contestar a las preguntas: ¿Qué es una víctima? ¿Qué es un sobreviviente y cómo se origina? Pero en este momento abordaremos desde las diferentes disciplinas cómo pueden tanto la filosofía como las humanidades acompañar a las víctimas y a sus familiares en el momento en que están viviendo la violencia.

En el título de este trabajo hay tres categorías importantes a considerar: el duelo, la víctima y la reconciliación. La pregunta es cómo podemos abordar estas tres categorías y cómo se pueden relacionar entre sí.

II. LA RECONCILIACIÓN

Comencemos, brevemente, con la categoría de la reconciliación. Sin el afán de detenernos en ella, sólo mencionaremos que ésta es un proceso largo que implica responder a la violencia de otra manera. La historia nos ha enseñado que se puede responder a la violencia por medio de la venganza, la cual genera más violencia o por medio del perdón, la paz y la reconciliación.

En este momento sólo mencionaremos los pasos convenientes, para que se dé una posible reconciliación: el primer momento es pasar del silencio a la palabra, es decir que las víctimas narren los hechos, cuenten sus historias desde lo que vivieron y cómo lo vivieron.

Lo primero que constatamos es que las víctimas viven indignación por los hechos injustos y violentos vividos. Desde lo más profundo de su corazón surge la palabra ¡Basta! y ante esto es importante que las víctimas narren su historia, pues son testigos, recordemos que esa palabra tiene la acepción como

testis que significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercer en un proceso. Las víctimas dan su testimonio de lo que sucedió. Aunque constatamos que, a veces, las víctimas ya murieron y no pueden narrar la historia. El testimonio conlleva, de alguna manera, la imposibilidad de testimoniar: “El testimonio incluía como arte esencial una laguna, es decir, que los supervivientes daban testimonio de algo que no podría ser testimoniados”.¹

En el paso del silencio a la palabra nos damos cuenta que la memoria juega un papel importante, pues el deber de la memoria no sólo es una dimensión temporal sino hermenéutica, no sólo es el rescate del tiempo, pasado, sino que busca traer el pasado al presente para interpretar y se relaciona con la justicia porque se hace cargo de las injusticias o los daños causados a las víctimas.

Así, las víctimas desean narrar su historia, pues la narración es un acto humano esencial de la condición humana y un elemento clave para construir la identidad. Cuando el narrador cuenta su historia se transforma de víctima pasiva en una persona moralmente responsable de escoger la forma de narrar los hechos. En efecto, por medio de la palabra las personas pueden influir en el futuro y tener una cierta liberación sobre sus vidas; cuando han permanecido en silencio, la opresión y el miedo las van destruyendo. Pero para que una persona narre su historia se requiere de un interlocutor, es decir una persona que puede escuchar su historia, la respeta y la acoge con el corazón. La finalidad no sólo es que la víctima hable, sino que se le escuche, otorgándole así un reconocimiento de los hechos y de su dignidad.

Además, las historias narradas nos ayudan a cerrar el círculo de hechos históricos dolorosos, tal acto no significa justificar lo que sucedió, pero si recordar para que no vuelva a suceder. La narración permite que las víctimas puedan reconocerse dentro de los hechos, pues la violencia lleva a éstas sentir que lo que sucedió no es parte de su historia. La violencia fragmenta a la persona y tiene que haber alguien que me recuerde mi dignidad. La actitud ética es hacerse cargo del otro en su sufrimiento y vulnerabilidad.

Es necesario recordar a las víctimas por su nombre. Los genocidios o las matanzas se dan por la maldad de los asesinos, pero también por la debilidad del esqueleto moral y político de otros, que con su indiferencia hicieron posible el camino de los ofensores. Así, la narración lo que nos hace es estar más vigilantes frente a las barbaries en el futuro. La pregunta que comenzamos hacernos es: ¿Cómo acompañar a las víctimas y a sus familiares durante y después de la violencia vivida?

La narración es un tiempo Kairológico porque se dan destellos de humanidad. Nosotros heredamos la experiencia del otro que no puedo vivir porque la experiencia es única y personal, pero lo que me puede ofrecer la vida del otro es “dar a pensar”, es decir nos puede ayudar a percibir de manera diferente la existencia humana.

El segundo paso de la reconciliación es la justicia, la cual es difícil porque se intenta reparar la falta. Esto en ocasiones se complica, por ejemplo, cuando se asesinó a la víctima o está desaparecida no hay manera de reparar la falta, pues la vida humana es insustituible. La justicia no sólo implica repa-

¹ Agamben, G, *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo. Homo Sacer III*, España: Pretextos, 2000, p. 9.

rar la falta de las víctimas, sino atender a las estructuras injustas que llevaron a esa violencia. De ahí, que la justicia va más allá de lo penal. Exigir justicia no es para que las víctimas tengan venganza, sino que las instituciones hacen un juicio público para que la autoridad de la ley esté entre la víctima y el ofensor, y evitar que la justicia se haga por propia mano.

La justicia contribuye al proceso de restauración de las relaciones sociales mediante:

1. El restablecimiento de la dignidad de la víctima ante la sociedad y ante sí misma.
2. El reconocimiento de la condición humana de los victimarios y su responsabilidad.
3. La educación de las personas de que la ley tiene primacía sobre la venganza y una conciencia de no tolerar los actos de violencia.²

La justicia tiene que ser reparadora y compasiva. La primera tiene sus orígenes en las comunidades indígenas de norte América y Nueva Zelanda, que bajo la consigna de “Dar a cada uno lo suyo” proponen un tratamiento colectivo de las ofensas con miras a la reparación del daño, la sanación de las heridas y el restablecimiento del vínculo social a través de la discusión y la interacción entre la víctima, el ofensor y la comunidad. La justicia reparadora parte de la idea de que el delito atenta contra la persona y sus relaciones y que, en esta medida, la acción de la justicia debe reparar a las víctimas, a sus familiares y a la comunidad afectada. Ésta no implica quitar responsabilidades, sino restablecer la justicia y la paz.

Francisco de Roux, quien ha trabajado esta justicia propone que la justicia reparadora es un cambio de mentalidad, es decir una metanoia, pues la solución no sólo se resuelve penalmente, porque puede suceder que al victimario se le dé un castigo y una pena que tiene que pagar, pero no hay ningún arrepentimiento de su parte. La justicia reparadora propone “perdonar de manera responsable” donde se dé el perdón, pero que se repare la falta.

Además, se requiere de la justicia compasiva que permite mirar al otro desde su vulnerabilidad y fragilidad y, así, actuar ante el sufrimiento ajeno. Como afirma Levinas, lo que nos mueve hacia el otro, no es el deber hacia el bien, sino el rostro del otro que sufre. El sufrimiento de la víctima nos mueve a actuar. Lo importante es acercarnos al prójimo. Lo que nos une es la vulnerabilidad que es aceptar que nuestro entorno nos afecta y que somos seres en relación. La ética no se basa en la autonomía, sino en la heteronomía originaria que es la que me demanda una respuesta desde el rostro sufriente del otro. Así, la compasión no es ponerse en el lugar del otro, sino situarse junto a él, pues nadie quiere el mal del otro.

El tercer momento para la reconciliación es el perdón. Sobre esta categoría hay muchas falacias que nos impiden abordarla. El perdón no implica olvidar, ni ser ingenuo, ni querer borrar todo lo que sucedió.

La necesidad del perdón hace justicia al hecho de que cada ser humano es más de lo que hace o piensa, pues el perdón hace posible un nuevo comienzo para el actuar, reinicio que necesitamos todos

² Jacques, G, *Más allá de la impunidad: un enfoque ecuménico de la verdad, la justicia y la reconciliación*, Ginebra: WCC, 2001.

los seres humanos y que constituye un elemento de nuestra dignidad humana y de reconocimiento como personas.

El perdón intenta lo aparentemente imposible, responder de una manera más humana, rompe con el tiempo para inaugurar un tiempo nuevo, rompe el círculo de la violencia que es como una lucha de poder para ver quien genera más violencia en una relación, quien perdona opta porque la violencia del otro sea la última. Así, el perdón rompe la lógica de la correspondencia del intercambio, y tatar de introducir una lógica de la sobreabundancia, del exceso del don: per-donar es dar en abundancia, dar más.

Para Paul Ricoeur³ la antropología del perdón surge de un movimiento inverso al adoptado por el enfoque jurídico, y desarrolla una nueva lógica con respecto a la acción y a la falta. Mientras el primero se resuelve en la unión entre acción y agente, la segunda explora el punto ciego que permite separar al sujeto de su acto. Para este autor, cuando se desliga el sujeto de su acto se pone en juego toda la posibilidad del perdón.

El perdón tiene que ver, en suma, con un proceso complejo: atar el pasado (memoria) desatar el presente (perdón), atar el futuro (promesa) y desatar el futuro (cuestionar). Así, surge el estado de la “memoria dichosa” que ha rebasado la conciencia de la finitud para abrirse plenamente al don venido del otro.⁴

Para H. Arendt, el perdón tiene el poder de romper el ciclo de venganza porque refleja un acto de memoria que inicia con un nuevo comienzo. La venganza siempre actúa en forma de reacción a una transgresión original. Es una reacción automática y calculable, en cambio el perdón no es predecible. Es algo que sorprende, es un curso diferente de la historia, es una forma de memoria que hace promesa. Esta es una forma de memoria que procura mirar el futuro sin olvidar el pasado.⁵ El último paso en el proceso de la reconciliación es hacer proyectos comunes con las víctimas, sus familiares y los ofensores.

Como decíamos en el inicio de este trabajo en nuestro título hay tres categorías que hay que relacionar: la víctima, la reconciliación y el duelo. Ya reflexionamos sobre la víctima y el proceso de la reconciliación. Esta última implica pasar del silencio a la palabra, la justicia reparadora y compasiva, el perdón y hacer proyectos comunes. En este momento nos detendremos en el último, pues constatamos que acompañar a las víctimas y a sus familiares en las pérdidas por medio de los duelos permite posteriormente la reconciliación.

3 Paul, R, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta 2003, p. 627.

4 Mendoza, C, *El Dios escondido de la posmodernidad*. México: Cátedra Eusebio Francisco Kino, SJ, 2010, p. 246.

5 Arendt, H, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2005.

III. EL DUELO

El duelo es el proceso que hacemos ante nuestros seres queridos cuando han muerto. Paul Ricoeur relaciona el duelo con el nacimiento y la muerte, pues afirma que hemos nacido para vivir y no para morir. Por eso para él, el duelo tiene un lazo con la alegría, el lamento y la alabanza. El duelo oscila entre el rechazo y el consentimiento, la alegría y la tristeza, la lucha o el deseo de vivir. El duelo como ausencia del otro, nos lleva a poder experimentar sentimientos y afectos encontrados entre sí.

Cuando una persona muere nos hacemos preguntas que parecen que no tienen respuestas: ¿Existe aún mi ser querido? ¿Dónde está después de la muerte? Estas son preguntas que se hacen los vivos. La pregunta sobre la muerte es tan difícil que no sabemos qué hacer con los muertos que ya son cadáveres. No queremos desecharlos, sino hacer ritos para que los recordemos a pesar de su muerte.

Para el filósofo francés hay un imaginario con los muertos y con la misma muerte, pues no sabemos qué son ni dónde están. Por eso, considera que en lugar de dedicarnos a reflexionar o meditar sobre los muertos hay que abordar la cuestión desde los sobrevivientes, pues yo sobrevivo a mis seres queridos muertos y otros me van a sobrevivir a mí y así sucesivamente. Desde la antigüedad constatamos que las diferentes culturas han dado respuestas para la supervivencia de los muertos dando una posible respuesta a qué pasará después de la muerte y si hay otra vida. Por eso, las diferentes culturas y tradiciones religiosas hablan de la reencarnación o la resurrección. Pero la pregunta que se hace Ricoeur es: ¿Por qué vivimos el duelo?⁶

Ante tales situaciones, Ricoeur propone volver al originario, es decir a su lugar de origen. No se trata de sólo narrar el horror de las muertes en masa, sino en explorar la condición humana, por eso ante esto, la pregunta antropológica sobre el ser humano es fundamental. Ante los imaginarios de la muerte y los horrores de la muerte en masa, la memoria puede curar lo imaginario. Para que una persona pueda tener la memoria requiere contar la vida de la persona desde el inicio hasta el final de su existencia, tiene que contar y tiene que tener alguien que escuche.

Para el filósofo francés para seguir adelante se requiere de la memoria y del duelo.⁷ Lo anterior ayuda a lo que él reconoce como “ayuda fraternal” donde los muertos están vivos entre nosotros, y los recordamos sin culpa y sólo con alegría. Una manera de sobrellevar la muerte es no olvidando. Lo anterior se hace con narraciones, pero también con actos o ritos que permiten recordar a los muertos y dar esperanza a los vivos. La esperanza es la que permite desprenderse del pasado, no negarlo, sino tenerlo en la memoria para poder hacer un duelo.

IV. LAS PÉRDIDAS

Como decíamos anteriormente, ante la muerte de un ser querido hay dolor y tristeza por la pérdida vivida, pero cuando esta muerte es por causa de la violencia se complica más la pérdida porque hay

⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁷ *Ibidem*, p. 5.

ira y enojo por la injusticia vivida. Por eso, hay que acompañar a las víctimas y a sus familiares en el proceso del duelo, para ayudarles a seguir adelante en sus vidas.

Mucho se ha escrito sobre las pérdidas que se viven en la vida y que éstas se dan porque somos seres en devenir que estamos en continuo cambio.⁸ Lo que sucede con las víctimas que han sufrido una injusticia es que esta pérdida no sólo se origina por la condición humana que es finita, sino que esta pérdida tiene como causa la injusticia humana y el actuar violento de las personas. Por eso, estas pérdidas son más difíciles de sobrellevar, pues no es lo mismo la muerte de un ser querido por enfermedad que la muerte de un ser querido por asesinato o que haya desaparecido. Ante estos sucesos surgen preguntas sobre la pérdida, pero también sobre la injusticia vivida. Lo anterior provoca frustración porque la víctima o sus parientes sienten que no deberían vivir eso. Por eso, en este momento no sólo retomaremos lo que dice Ricoeur sobre la memoria y el duelo, sino que abordaremos el tema del duelo desde autores que han reflexionado sobre este, pero tenemos que aceptar que este proceso es más complicado en el caso de las víctimas inocentes.

Muchos son los pensadores que han abordado el tema del duelo, en este momento sólo retomaremos a Elisabeth Kübler-Ross y Bucay. Ambos autores están de acuerdo en que el ser humano dentro de su condición humana está en continuo cambio y vive pérdidas desde que nace hasta que muere, hay algunas que son más significativas que otras porque afectan más la existencia humana. Algunas pérdidas son personales como es el caso de la muerte de un ser querido o una enfermedad y otras comunitarias como es el caso de una catástrofe natural que afecta a las personas, a sus bienes y a la comunidad en general. No importa si la pérdida es personal o de un grupo lo que constatamos es que cualquier pérdida afecta a las personas, a sus familias y a la comunidad.

A veces las personas pueden negar los acontecimientos y quedarse de manera patológica en una pérdida, pero en otras ocasiones logran vivir esas pérdidas por medio del duelo y salir adelante. El reto con el que nos encontramos es cómo lograr sobrevivir a las pérdidas que se presentan en la vida.

Cuando el ser humano vive una pérdida siente un gran dolor y un gran sufrimiento. Por eso, para comprender las pérdidas es conveniente describir los tipos de éstas. Es cierto que la muerte y la separación de un ser querido son dos de las pérdidas más importantes que puede experimentar una persona, y mientras más cercana sea la relación con la persona que se pierde, más dolorosa será esa ausencia. Pero, aunque la muerte es una de las grandes pérdidas que viven los hombres y las mujeres no es la única manera de perder a una persona: en la vida puede haber abandono o desaparición. No importa qué tipo de pérdida se viva; lo que es evidente es que cada pérdida que tenemos en nuestras vidas nos causa dolor, y, cuando se van acumulando es difícil de superar.

8 Nancy O' Connor relaciona el cambio con la pérdida, pues el ser humano está en continuo devenir. Durante la existencia las personas experimentan cambios de mucha índole: físicos, psicológicos, familiares, sociales, culturales, etc. A pesar de que los seres humanos viven éstos no les es fácil adaptarse a la nueva situación que les provoca ese cambio. Así, la vida es un continuo cambio desde el nacimiento hasta la muerte. A veces, los cambios son paulatinos y nos vamos acostumbrando a ellos, pero en ocasiones hay sucesos inesperados que nos cuesta más trabajo la adaptación. Estos últimos son los que algunos denominan crisis porque requieren más tiempo para asimilar. Durante estos momentos surgen preguntas sobre el sentido a la vida, el sufrimiento, el mal entre otras. Esa experiencia cambiará a las personas, pues nunca podrá ser lo que era antes. A pesar de que es de la condición humana el cambio a los seres humanos les cuesta mucho trabajo aceptarlo. Podemos negar los cambios, pero no podemos evitarlos porque el cambio, la pérdida y el duelo son de la condición humana. O' Connor, N, *Déjalos ir con amor*, México: Trillas, 2002, pp.143-153.

Cuando el ser humano vive una pérdida empieza a vivir el proceso del duelo como una respuesta normal al dolor y a la angustia del momento. El duelo es el proceso de recuperación que se da después de haber vivido una pérdida. Es un estado de intranquilidad y de dolor; y si no se hace nada para vivirlo y recuperarse, la persona quedará en el pasado y no podrá vislumbrar el futuro.

Si se conoce que va a suceder una pérdida, será más fácil prepararse para afrontarlas, pues parte del duelo se empieza a elaborar antes de que suceda la desgracia. Por ejemplo, cuando un ser querido se enferma gravemente pero su muerte no es inmediata, la vida nos da la oportunidad para comenzar a imaginarnos cómo será la vida sin esa persona y poder despedirnos cuando todavía está vivo. Lo anterior no excluye la angustia y el dolor que produce el lento deterioro de la persona que amamos antes de fallecer, pero eso ayuda al proceso del duelo. En cambio, cuando un ser querido se muere repentinamente, la elaboración del duelo se comienza a hacer después del fallecimiento y a veces requiere de más tiempo para sanar las heridas.

Lo que podemos afirmar es que no importa si la pérdida es anunciada o no. Todos los seres humanos padecemos éstas y cada pérdida significativa parece, de manera analógica, como la muerte de una parte importante de nosotros mismos. Pero la pregunta que nos hacemos es cómo vivir las pérdidas cuando éstas se dan por injusticias y violencia. Como decíamos es más difícil vivir estas pérdidas, pues no son originadas por la finitud, sino por la violencia. Así, nos preguntamos cómo ayudar a las víctimas inocentes y a sus familiares a vivir ese duelo.

V. LOS PASOS DEL DUELO

Como indicábamos ante los sucesos esperados o inesperados que nos causa una pérdida se puede elaborar ésta por medio del duelo. Aunque convencionalmente se ha enfocado la respuesta emocional de la pérdida, el duelo también tiene una dimensión física, cognitiva, psicológica, filosófica y hasta espiritual de la conducta que es vital en el comportamiento humano:

El duelo es el doloroso proceso normal de elaboración de una pérdida, tendiente a la adaptación y armonización de nuestra situación interna y externa frente a una nueva realidad. Elaborar el duelo significa ponerse en contacto con el vacío que ha dejado la pérdida de lo que no está, valorar su importancia y soportar el sufrimiento y la frustración que comporta su ausencia. Convencionalmente podríamos decir que un duelo se ha completado cuando somos capaces de recordar lo perdido sintiendo poco o ningún dolor. Cuando hemos aprendido a vivir sin él, sin ella, sin eso que no está. Cuando hemos dejado de vivir en el pasado y podemos invertir de nuevo toda nuestra energía en nuestra vida presente y en los vivos a nuestro alrededor.⁹

A pesar de que el duelo es una respuesta personal se puede considerar que hay respuestas comunes en los seres humanos. Por eso, Elisabeth Kübler-Ross¹⁰ menciona cinco etapas del duelo. La psiquiatra

9 Bucay, *Camino de las lágrimas*, 15 <http://www.nparangaricutiro.gob.mx/Libros/Bucay,%20Jorge%20-%20El%20Camino%20de%20las%20L%C3%A1grimas.pdf>, última consulta 8 de diciembre de 2016.

10 <https://manejodelduelo.com/etapas-del-duelo-segun-elizabeth-kubler-ross/>, [Última consulta: 12 de marzo 2017].

afirma que los dolientes no atraviesan por estas etapas en un orden prescrito, sino que se trata de un marco que nos permite iniciar un proceso personal de aprendizaje donde finalmente comprendemos que es posible convivir con esta pérdida y continuar en una realidad diferente.

Si bien como se menciona arriba, estas etapas no suceden en orden sino que vamos y venimos de ellas hasta finalmente aceptar la pérdida como un hecho inevitable de la vida, la clave de estas etapas es comprender psicológicamente y existencialmente cómo se produce este proceso de duelo para llevarlo a buen fin.

El primer paso del duelo es la negación que consiste en el rechazo consciente o inconsciente de los acontecimientos que sucedieron. Este es un mecanismo de defensa que trata de disminuir el golpe que produce la nueva realidad para sólo dejar entrar en nosotros el dolor que podemos soportar. Se trata de una respuesta temporal que nos paraliza y nos hace escondernos de los acontecimientos. Continuamente escuchamos la frase “No me puede pasar a mí esto”. En este primer momento, la vida pierde su sentido y nos agobia la realidad. Surgen preguntas desde lo más profundo del dolor como: ¿Por qué a mí? ¿Cómo podré seguir adelante con esto? Surge el sentimiento de incredulidad ante lo sucedido. Aunque la negación es un momento del proceso del duelo y se vive con intensidad no se puede quedar en la negación indefinidamente, pues lo único que hace es que no se enfrente la pérdida y no se pueda seguir adelante. Los médicos afirman que cuando la negación persiste podrían surgir enfermedades físicas o psicológicas.

La segunda etapa del duelo es la ira, ésta se da cuando ya no es posible ocultar o negar la pérdida y surge el enojo que aunque es un sentimiento que está presente durante todo el proceso del duelo, en este momento se da con mayor intensidad y el enojo se dirige hacia uno mismo o hacia las otras personas. Por eso, nos enojamos con lo que sucedió, con las personas y eso nos lleva a alejarnos de nuestros seres queridos y de Dios, y surge abruptamente el resentimiento y preguntas como: ¿Por qué a mí? ¿No es justo! ¿Cómo puede sucederme a mí? Para los creyentes surge la pregunta ¿Dónde ha estado Dios cuando me sucedía esto?

La pregunta a reflexionar es: ¿Qué hacemos con nuestra ira cuando hemos sido heridos? Enojarnos con nosotros mismos nos deprime; enojarnos con los demás los aleja y no permite que nos ayuden; enojarnos con Dios levanta una barrera entre nosotros y todos los recursos de apoyo y consuelo de las tradiciones religiosas que podrían ayudarnos en esas circunstancias. Pero enojarnos con la situación, reconocer que es algo desagradable, injusto y totalmente inmerecido, gritar contra ella, denunciarla, llorar por ella, nos permite descargar la ira que forma parte de nuestra herida, sin hacer que resulte más difícil.

Cuando las víctimas se preguntan sobre Dios en estos momentos de sufrimiento Elisabeth Kübler-Ross afirma que es importante que los familiares y amigos de la víctima dejen que éste exprese libremente su ira sin juzgarlo o reprimirlo ya que este enojo no sólo es temporal sino que, principalmente, necesario. Debajo de esta ira ilimitada se encuentra el dolor producido por esta pérdida.

Si somos capaces de identificar esta ira y expresarla sin temores podremos comprender que ella es parte del proceso de curación y sanación en el proceso del duelo. Hay muchas formas para expresar

la ira como son el arte o la narración de lo que sucedió. Si partimos de la experiencia de que somos personas únicas e irrepetibles podemos afirmar que el sufrimiento y el duelo cada persona lo vive de diferente manera. Así, nos preguntamos: ¿Qué hacemos con nuestra ira cuando hemos sido heridos? El objetivo, si podemos lograrlo, sería enojarnos con la situación, en lugar de con nosotros mismos, o con aquellos que podrían haberla impedido o están cerca de nosotros para ayudarnos, o con Dios. Esto no quiere decir que no surja el enojo con las personas que provocaron tal acto y que se pida justicia o reparación del daño.

La tercera etapa del duelo es la negociación, ésta surge con la esperanza de que se puede posponer o retrasar el acontecimiento. Se trata de negociar con las personas involucradas o con Dios. A veces la negociación es realista y puede aminorar el efecto de la pérdida, pero en otras ocasiones sólo es un mecanismo de defensa, pues se trata de hacer tratos con Dios para que eso no suceda. Esto se hace para protegerse de la dolorosa realidad, pero a veces no suele ofrecer una solución sostenible en el tiempo y puede conducir al remordimiento y la culpa interfiriendo con la curación.

Se desea volver a la vida que se tenía antes de que sucediera el acontecimiento doloroso y a veces injusto. Se concentra gran parte del tiempo en lo que el doliente u otras personas podrían haber hecho diferente para evitar lo acontecido. Las intenciones de volver el tiempo atrás es un deseo frecuente en esta etapa y la frase que resume esta etapa es “¿Qué hubiera sucedido si...?” Nos quedamos en el pasado para intentar negociar nuestra salida de la herida mientras pensamos en lo maravillosa que sería la vida si esto no hubiera sucedido.

Esta fase del duelo suele ser la más breve de todas las etapas ya que se trata del último esfuerzo para encontrar alguna manera aliviar el dolor por lo que supone un trabajo agotador para la mente y el cuerpo al tener que lidiar con pensamientos y fantasías que no coinciden con la realidad actual.

La cuarta etapa según E. Kübler Ross es la depresión donde se siente una profunda tristeza, miedo e incertidumbre hacia lo que vendrá. Surgen sentimientos que, a veces, no permiten a las personas querer vivir, se experimenta una pérdida de sentido a la vida y no se desea seguir existiendo. La depresión se puede manifestar de muchas maneras: cansancio, deseo de dormir para no ver la realidad, irritabilidad. La persona que está viviendo la depresión puede aislarse de sus seres queridos y desea estar solo.

Por último, está la aceptación, es el momento donde se asume lo que sucedió y se encuentra nuevamente un sentido a la vida y se desea seguir viviendo a pesar de lo sucedido. Surgen preguntas como: ¿Qué puedo aprender de lo sucedido? ¿Cómo puedo seguir viviendo? Se comienza a ver la luz y desde el corazón surge la frase “todo va a estar bien” “si puedo vivir con esto que sucedió”. Se trata de aprender a convivir con esta pérdida y crecer a través del conocimiento de nuestros sentimientos. Comenzamos a integrarnos nuevamente a nuestras actividades y a tener contacto con las personas. Así, comienza una introspección, una reflexión sobre lo acontecido y la propia vida. En algunas ocasiones las personas logran ayudar a otros que han vivido situaciones similares. Tal es el caso de tantos padres y madres que sus hijos e hijas han desaparecido o los encontraron muertos y ahora ayudan a otras personas a encontrar a sus familiares desaparecidos. Es en este momento cuando surge la solidaridad entre las personas que viven lo mismo. Bucay señala que el duelo tiene que ver con el

desapego y está relacionado con el apego que tenemos a esa persona, cosa o situación. El duelo tiene que ver con la aceptación y adaptación a la nueva realidad. Esto sólo se logra con el proceso del duelo que hay que vivir:

Cuando hablamos del camino de las lágrimas hablamos de aprender a enfrentarnos con las pérdidas desde un lugar diferente. Quiere decir no sólo desde el lugar inmediato del dolor que, como dijimos, siempre existe, sino también desde algo más, desde la posibilidad de valorar el recorrido a la luz de lo que sigue. Y lo que sigue, después de haber llorado cada pérdida, después de haber elaborado el duelo de cada ausencia, después de habernos animado a soltar, es el encuentro con uno mismo.¹¹

Bucay agrega a cuarta etapa es la culpa. Nos sentimos culpables con aquellos con los que nos hemos enojado en la etapa anterior o con nosotros mismos por no haber podido evitar lo que sucedió. A veces, sentimos culpa por lo que no hicimos con esa persona que ya se fue. Surge la frase “Si hubiera...”.

La culpabilidad se refiere al momento subjetivo de la culpa, es decir se toma conciencia de la situación o de lo que sucedió. En la culpabilidad la persona se siente como con un peso que debe cargar. La culpa será el castigo mismo anticipado, interiorizado donde se experimenta que se hizo un mal: ser culpable es estar dispuesto a aceptar el castigo.¹²

En esta etapa hay que distinguir entre la culpa que tiene una real causa y la que en ocasiones se da por algo que, quizá, deseamos haber hecho o dejar de hacerlo. Cuando las personas viven un duelo casi siempre sienten culpa y se preguntan: ¿Cómo podría haber evitado eso? Si la persona desapareció o está muerta se cuestionan sobre lo que no hicieron con esa persona cuando estaba viva. Este momento es muy difícil para los familiares de las víctimas porque en ocasiones no pudieron evitar lo sucedió, por eso hay que acompañarlos para que se perdonen y sigan adelante.

Como mencionábamos anteriormente, ante el duelo surgen las preguntas de introspección y reflexión: ¿Qué aprendo con lo que aconteció? ¿Cómo puedo seguir viviendo? ¿Cómo puedo ayudar a otras personas que están sufriendo por una situación similar? De alguna manera las personas logran darle sentido a sus vidas. Así, al final queda la cicatriz que nos recuerda que la pérdida se supera pero nunca se olvida.

Pero la pregunta que nos hacemos: ¿Cómo ayudar y acompañar a las personas que han sido víctimas de la violencia y que quizá sobrevivieron, pero otras no y los únicos que quedan son sus familiares? Este duelo se complica más porque hay un acto injusto, por eso pensamos que para ayudar al proceso del duelo es conveniente el perdón y la reconciliación.

Los seres humanos podemos narrar historias de venganza, pero también podemos narrar historias de esperanza que nos permitan vislumbrar que la historia puede ser diferente, es decir que, en lugar de sólo contarla y narrarla desde la violencia, la podemos narrar desde la paz para que, así, podamos vislumbrar un futuro diferente con esperanza.

¹¹ Bucay, *Camino de las lágrimas*, p. 9.

¹² Ricoeur, P, *Finitud y culpabilidad*: Madrid, Trotta, 2004, pp. 262-302.

En la historia de la humanidad encontramos algunos testimonios que son movimientos de diferente índole: en primer lugar estarían las universidades, las cuales deben aportar un análisis riguroso acerca de la realidad histórica, de esta manera, puede proponer a la sociedad en dónde se originan los males y la violencia, y, así, proponer algunas soluciones: “Esta es una de las funciones prioritarias de la universidad...debe crear modelos nuevos para la sociedad”.¹³ En segundo lugar encontramos a las iglesias o movimientos religiosos que están comprometidos para trabajar por la justicia, la paz y la reconciliación. En tercer lugar hay que señalar a los mediadores internacionales que ayudan al proceso de pacificación y permite que los afectados no estén solos y se buscan soluciones a través del diálogo. Por último, están los grupos simbólicos de reconciliación. Estos últimos se ocupan, de manera especial, por la sociedad que ha vivido violencia para que comiencen a trabajar procesos de reconciliación. Por ejemplo: “En Israel-Palestina hay una orquesta formada por judíos y palestinos. En los conflictos bélicos nacionales, deben surgir grupos que muestren que la fraternidad es posible”.¹⁴

Estos testimonios nos permiten afirmar que sí es posible atender a las víctimas y a sus familiares para que, quizá, en algún momento puedan perdonar y reconciliarse. De esta manera las personas que han vivido violencia en lugar de quedarse en el rencor y el deseo de la venganza, puedan decir sí al perdón, para que los seres humanos podamos continuar la vida a pesar de la muerte; la esperanza a pesar de la desesperanza y un mañana que nos permita mostrar a las próximas generaciones que sí es posible continuar gracias al perdón y a la reconciliación.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G, *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo. Homo Sacer III*, España: Pretextos, 2000.
- Arendt, H, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2005.
- Jacques, G, *Más allá de la impunidad: un enfoque ecuménico de la verdad, la justicia y la reconciliación*, Ginebra: WCC, 2001.
- Arendt, H, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2005.
- Laffitte, Jean. *El perdón transfigurado*. Madrid: Internacionales Universitarias, 2002.
- Mendoza, C, *El Dios escondido de la posmodernidad*. México: Cátedra Eusebio Francisco Kino, SJ, 2010.
- Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós, Editores, 2001.
- *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004.
- *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta, 2003.
- *Vivo hasta la muerte seguido de fragmentos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibidem*, 121.

37. El personalismo en la época actual: una apología del hombre frente a los medios de comunicación.

Laura trujilo
Universidad Panamericana, México

El hombre es un ser en continuo movimiento, que busca y se busca a sí mismo, es, de acuerdo a Mounier: Un universo entero y él mismo es su universo.¹ Algo absoluto y que no depende de nada para ser lo que es y que sin embargo, se va desarrollando a lo largo de su vida a través de las relaciones que tiene con el mundo y con otras personas, es decir, por una parte, con la naturaleza, definida como “aquello que existe sin que el hombre intervenga en ello”² y por otra parte, a través de su cultura, comprendida como “todo lo que el hombre hace, conforma y crea”.³ Y en este binomio, se encuentran los elementos esenciales para el desarrollo del hombre, que se trastocan y en cierta medida se invaden pues, la naturaleza misma, tiene de cierta manera algo de cultura y la cultura, algo de naturaleza. En este sentido, me interesa enfocarme en la influencia que tienen los medios en el hombre como causa y efecto de su actuar ya que, los medios son, serán y han sido muy importantes para la conformación del ser humano. Es por ello, que el concepto de medio merece ser estudiado con detenimiento pues afecta al hombre de una manera significativa como veremos a continuación.

Para empezar con su estudio es importante aclarar el concepto de medio que manejaré a lo largo de este trabajo para que se comprenda la relevancia del mismo en su relación con la persona. Para ello, retomaré la teoría de Marshall McLuhan, teórico de la comunicación y famoso por su frase “el Medio es el Mensaje”. Para McLuhan, los medios son todo aquello que el hombre utiliza para relacionarse con el exterior⁴, es decir, las herramientas, las palabras, la escritura, son medios que nos ayudan a relacionarnos con el exterior. Ellos parten del hombre pero también son parte del hombre. De manera que, los medios no son algo extraño a nosotros, no son parte de la “cultura” totalmente, sino que tienen naturaleza y cultura y de alguna manera el límite entre uno y otro se pierde por la naturaleza misma de los medios y por el uso que le da el hombre a los mismos. Así, los medios son parte de nuestra naturaleza y por ello de nuestro medio ambiente pues, en cada situación en la que estamos nos encontramos con la influencia de un medio. En este momento nos encontramos leyendo un texto

1 Mounier, E., *Personalism*, Routledge: London 2007

2 Guardini, R., *La Cultura como obra y riesgo*, Guadarrama, Madrid 1960.

3 Ibid

4 McLuhan, M., *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Paidós: España 2009.

que es un medio que me permite relacionarme con otros, sin él, la relación sería nula a no ser una mera relación por presencia. Así los medios, al ser tan importantes y usarse constantemente, llega un momento en que se desvanecen en el ambiente, pues con frecuencia son invisibles a nuestros ojos, hacemos las cosas sin pensar en ellos y a pesar de esto permean todo aquello que hacemos de tal manera que no podemos actuar sin ellos, sin sus límites, sin su condición y es por ello que al mismo tiempo éstos nos configuran.

A partir de esto, podemos afirmar que los hombres son seres “condicionados” porque cada cosa con la que entra en contacto se convierte de inmediato en una condición de su existencia. Pensemos en la familia, las instituciones a las que pertenecen, los amigos, los medios que permean su relación con la sociedad. La vida humana no puede ser entendida completamente si se aísla de su naturaleza, de su cultura.

Los seres humanos están en gran medida configurados por su entorno, quizá de mayor manera que los seres irracionales, pues la vida en este tipo de seres está determinada por su biología, la del hombre no, pues es capaz de separarse de sus necesidades biológicas para lograr un objetivo o meta determinados, el hombre es libre y, además, interviene en aquello que lo condiciona, pues de acuerdo a Hannah Arendt “las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres condicionan constantemente a sus creadores”, es decir, “nosotros creamos las condiciones que después nos condicionan”.⁵ Asimismo, los medios que nosotros configuramos nos ayudan a ver la realidad de una forma determinada, como Mark Twain señalaba “if all you have is a hammer everything looks like a nail”. Así, la escritura por ejemplo, nos permite aislar la realidad y poner el contenido en una abstracción, dicho contenido no es la realidad, es lo que aprehendemos de ella y este concepto a su vez, llama a la realidad cada vez que es utilizado. Sin embargo, la realidad que nos muestra el concepto no es la realidad misma, sino solo el medio a través del cual se da el mensaje. De ahí que McLuhan afirme que el medio es el mensaje, pues la información solo puede contenerse en un medio y los hombres solo pueden comunicarse, relacionarse a través de los medios. Lo cual resulta en un juego de relaciones entre persona, naturaleza y cultura que viene del hombre, pues finalmente, como afirma Mounier: “the person is a centre of re-orientation of the objective universe”.⁶ Finalmente, el medio es un producto de la persona y lo que somos es en parte, causa de los medios que producimos.

En esta línea, M. McLuhan dice que el hombre vive en una relación recíproca, un diálogo entre lo condicionado y lo que lo condiciona, lo interno y lo externo, el organismo y su medio ambiente. De manera que los cambios que introducimos en el entorno se vuelven hacia el hombre a manera de influencias o afecciones y así somos configurados por el medio. Así, Hanna Arendt afirma:

Cualquier cosa que tocamos o entra en contacto con la vida humana inmediatamente asume el carácter de una condición de la existencia humana. Esto es por lo cual, los hombres no importando qué hagan, siempre serán seres condicionados.⁷

5 Web. 8 Mayo 2013 <http://www.hannaharendtcenter.org/?p=5857>

6 Mounier, E., *Personalism*, Routledge: London 2007

7 Web. 8 Mayo 2013 <http://www.hannaharendtcenter.org/?p=5857>

Por ello Marshall McLuhan afirmó en la entrevista que dio en 1973 para la biblioteca Salvat que; “las sociedades siempre han estado más condicionadas por la naturaleza de sus mass media que por el mensaje que transmiten”.⁸ De acuerdo con esto, lo que más impacta en la sociedad que recibe cualquier tipo de información, es la vía por la cual es informado; pues no es lo mismo leer un periódico a escuchar la radio; la información se recibe de acuerdo a la “forma” en la que está contenida.

Ahora bien, ¿cuáles son los efectos de los medios en el ser personal del hombre?, ¿es real la afectación que tiene de los medios?, y ¿en qué medida? Por supuesto podríamos hablar de diversos efectos de los medios en la persona, algunos de ellos, relacionados con el modo de convivencia de la persona, así podemos decir que antes era común ver a las familias juntas, compartir experiencias, dialogar, estar cerca unos de otros. Hoy en día, dado que los medios nos permiten mayor libertad, nos permiten la ubicuidad, no es necesario que la familia esté presente en un lugar, sino que puede estar presente de manera virtual, en un espacio determinado. Así las personas ya no se preocupan por “estar” en un lugar con alguien, porque “pueden estar” en cualquier lugar con ese alguien. Es sin embargo, importante señalar que este modo de “estar” virtualmente, no es lo mejor para las familias, ya que la verdadera comunicación se da a través del diálogo de las personas estando frente a frente, cuando puedo ver sus gestos, sus emociones, cuando puedo ver al universo completo que no me permite el modelo virtual o como afirma Guardini: “Lo que da comunidad, no es la adición de muchos individuos, sino la conexión viviente del esquema orgánico de la totalidad”.⁹

Ahora bien, por otra parte, los medios también han provocado un cambio en nuestra manera de pensar, si nos referimos ahora a internet, podemos afirmar como Nicholas Carr sostiene en su *The Shallows*, cómo internet se ha convertido en el medio para todo, contiene la mayoría de la información que fluye por nuestros ojos, oídos y mente.¹⁰ El hombre a través de éste fácilmente se separa de sí mismo para concentrarse en lo visual, lo auditivo; de manera que nos encontramos con un hombre desencarnado que puede moverse con mayor velocidad, pero que pierde su sentido de identidad privada porque las percepciones electrónicas no están relacionadas con ningún lugar.¹¹

A partir de esto, se ha configurado en la actualidad nuestra manera de pensar. Por ello, ahora es más difícil concentrarse y contemplar, porque internet nos ha habituado a tener información rápida y concreta. O, si lo vemos desde otra perspectiva, quizá el modo de hacer las cosas ahora, debe ser distinto. El modo de abstraer, el modo de codificar información, el modo incluso de escribir. Y si esto es así, si los medios no solo han configurado el modo de hacer las cosas, sino también la naturaleza del hombre, quizá entonces el modo de ser de la persona es distinto y entonces debe adecuarse a la cultura que tenemos, a los medios que hemos producido y entonces debemos vivir descentralizados, en comunidades virtuales, no reflexionar sino solo copiar y pegar, etc.

Este pensamiento es común en la época actual, pues estamos tan absortos en la cultura que hemos creado, que pensamos que, así como ésta ha cambiado, nosotros también debemos cambiar, al

8 McLuhan, M., “Teoría de la imagen”, *Salvat*, Salvat Editores: Barcelona 1973

9 Guardini, R., *La Cultura como obra y riesgo*, Guadarrama: Madrid 1960, p. 6.

10 Carr, N., *The Shallows. What the Internet is Doing to Our Brains*, W. W. Norton & Company: London 2010, p. 4.

11 McLuhan, M. y Powers, B. R., *La aldea global*, Gedisa: Barcelona 1989, p. 103.

modo de la moda, de la tecnología, de las teorías. Hemos perdido de vista a la persona como ser absoluto, dotado de una naturaleza permanente que no cambia al gusto de la sociedad o de los tiempos. Hemos perdido de vista lo que somos, seres dignos que son fines y no medios al alcance de cualquier tendencia o creencia superficial. Nuestro centro no ha cambiado, es y será siempre el mismo: la Persona un ser absoluto con una naturaleza espiritual que le permite ser y hacer, recrear la naturaleza para ser mejor, para completarse e identificarse con su creador.

BIBLIOGRAFÍA

- Cantin, E., *Mounier: A personalist view of history*, Paulist Press, 1973.
- Carpenter, E. and McLuhan M., eds., *Explorations in Communication: An Anthology* (Boston: Beacon Press, 1960) <http://www.questia.com/read/91604761>.
- Guardini, R., *La Cultura como obra y riesgo*, Guadarrama, Madrid 1960.
- Havelock, E., *Preface to Plato*, Harvard University Press, USA 1963.
- Hall, T. E., *The Silent Language*, Anchor Books, New York 1990.
- Hellman, J., *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950*, Toronto Press, Canadá, 1981.
- Hochmuth-Nichols, M., "I. A. Richards and the New Rethoric", *Quarterly Journal of Speech*, 44
- Innis, H., *Empire and Communications*, Press Pocépic, Toronto, 1986..
- ---, *The Bias of Communication*, Toronto Press, Canada, 1991.
- Jung, C. G., *The Archetypes and the collective unconscious*, Princeton University Press, New Jersey, 1968.
- Kroker, A., *Technology and the Canadian mind*, New World Perspectives, Montreal, 1984.
- McLuhan, E., Zingrone, F., *Essential McLuhan*, Anansi, Toronto, 1995.
- ---, *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Paidós, España, 2009.
- ---, *McLuhan, E., Media and Formal Cause*, NeoPoiesis Press, Texas, 2011
- ---, "Teoría de la imagen", Salvat, Salvat Editores, Barcelona, 1973.
- Mounier, E., *Cartas desde el dolor*, Encuentro, Madrid, 1998.
- ---, *Personalism*, Routledge: London 2007.
- Sayre, K., *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*, University of Notre Dame Press, USA, 1995 .
- Strate, L., "If it's Neutral, It's Not Technology", *Educational Technology/January-February*, 2012.
- Strate, L., "The Deprivations of Privacy", *Hannah Arendt Center*, http://www.hannaharendtcenter.org/?page_id=2309, 3/Julio/2013.
- ---, "We Create the Conditions that Condition Us", *Hannah Arendt Center*, <http://www.hannaharendtcenter.org/?p=5857>, 3/Julio/2013
- Zubiri, X., *Inteligencia y logos*, Ed. Alianza: Madrid 1982.
- <http://www.hannaharendtcenter.org/?p=5857>, 8/mayo/2013.

38. Personalismo Comunitario como respuesta ética ante las víctimas de amenaza

José Honorio Cárdenas Vidaurri
Universidad de Monterrey

I. RESUMEN

La amenaza, en su sentido más estrecho, es un delito contra la paz y la seguridad de las personas y se presenta con diversas variantes tales como el acoso escolar, el hostigamiento, el chantaje, la extorsión, el secuestro, entre otros. Quienes sobreviven a alguna amenaza requieren alternativas de restauración de vida, pues ontológicamente adquieren la condición de “víctima” y socialmente suelen padecer algún tipo de adeudo moral, no solo en términos de justicia sino también de restauración integral. Las siguientes reflexiones destacan los rasgos de una ética personalista como respuesta a estas víctimas de amenaza que, aún en la más injusta situación existencial, mantienen la eminente dignidad de ser personas y con ello la posibilidad de realización.

II. LA AMENAZA COMO EXPERIENCIA RELACIONAL

“Amenazar es dar a entender material o verbalmente que se quiere hacer un mal futuro e injusto a otra persona en sí misma, en sus bienes, o en la persona o bienes de un tercero relacionado”.¹ Sus pretensiones son alterar la estabilidad psíquica del amenazado, lo cual se manifiesta más comúnmente bajo la sensación de miedo y éste se presenta más temible “cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando flota libre, sin vínculos, sin anclas, sin hogar ni causa nítidos; cuando nos ronda sin ton ni son; cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en ningún lugar concreto”.²

1 González, F., *El código penal comentado*. Porrúa: México, 2002, p. 353.

2 Bauman, Z., *Miedo Líquido*. Paidós: Barcelona, 2007, p. 10.

La amenaza es una relación cuyo contenido es pura formalidad porque sólo mantiene una referencia en el orden conceptual.³ Su materialidad depende de que dicho contenido se transforme en la relación misma, incluso, en su fundamento.

Aristóteles⁴ refiere que el accidente “relación” es uno de los modos predicamentales por los que se afecta intrínsecamente a la substancia.⁵ Tal precisión no es gratuita, toda vez que el fundamento de la relación no termina en el hecho mismo de existir formalmente como tal sino precisamente en el efecto que tal relación infunde al sujeto al modo de experiencia⁶: la amenaza no es una situación extrínseca al sujeto sino que perfora el nivel sensorial y se injerta en el nivel experiencial, con el consecuente contenido real y simbólico que su fundamento le adhiere.

La experiencia de amenaza no es fortuita ni surge de forma espontánea; más bien es dirigida e intencional. Es una decisión generalmente coactiva del agente amenazante que en alguna medida termina por ser asumida, cuando no aceptada, por el sujeto amenazado.⁷ Ambos polos de la relación están conscientes del fundamento que los vincula, mas no alcanzan a entender las circunstancias primeras ni, menos aún, los propósitos últimos. Como experiencia individual de vida, la amenaza se torna un mal presente de determinado alcance; pero al mismo tiempo representa un mal futuro de consecuencias extremas. Afecta al sujeto en su cotidianidad y, a veces con más intensidad, en su posibilidad. Lejos de ser un producto de la fantasía, la experiencia de amenaza es una relación fáctica que vincula a dos sujetos que de algún modo están predispuestos a ello, sea por necesidad o bien por su abundancia.

Ante la incertidumbre inicial que representa esta relación, la víctima la suele asumir aunque sea desventajosa. No la acepta como tal, pero tal disposición pareciera un modo de limitar el marco de acción del agente amenazante⁸. Éste, a su vez, concibe esta postura como una aceptación parcial, dentro de una especie de negociación donde esperaría al final, la total aceptación. Sin embargo, asumir la amenaza no es lo mismo que aceptarla; asumirla es sólo tolerar externamente las consecuencias de la forzada relación; aceptarla es quererla internamente y hasta desearla. Pero el sujeto amenazado sólo la asume ‘desde afuera’⁹ ante la impotencia de definirla de otro modo. Se trata de una relación con factores de interdependencia y efectos potencialmente graves.¹⁰

III. ¿QUIÉNES SON VÍCTIMAS DE LA AMENAZA?

La noción de víctima está naturalmente asociada a los grandes agravios históricos: los episodios bélicos, las migraciones forzadas, los genocidios, entre muchas otras realidades, son imágenes re-

3 Kovadloff, S., “El enigma del sufrimiento”, en *La Ética ante las víctimas*. Anthropos: Barcelona, 2003, p. 28.

4 Aristóteles, *Metafísica*. Porrúa: México, 1983, p. 90.

5 Alvira, T., Clavel, L. y Melendo, T., *Metafísica*. EUNSA: Pamplona, 1989, pp. 66-67.

6 Ocando, G., *Tamboética*. Universidad Católica Cecilio Acosta: Maracaibo, 2009, p. 26.

7 Saint-Pierre, H., *Las “Nuevas Amenazas” como subjetividad perceptiva*. RESDAL: Madrid, 2006, p. 4.

8 Kovadloff, S., op. cit., pp. 28-29.

9 Muguerza, J., *La no-violencia como utopía. El Mundo de la Violencia*. FCE: México, 1998, p. 45.

10 Saint-Pierre, H., op. cit., pp. 6-7.

cuperadas de un pasado injusto en el que hay deudas por saldar. Pero las víctimas no requieren ser tan icónicas como lo consigna la literatura; como tampoco tan ordinarias que nadie escape a dicha realidad.¹¹ La víctima, en todo caso, es el sujeto mismo que recibe una relación forzada de injusticia en cualquiera de sus formas; cuando reconoce en sí mismo la experiencia concreta y vívida de la amenaza.

La amenaza es referida por alguien y pretende anunciar con anticipación un daño. Es anuncio de algo y pretende someter la libertad del otro, asegurándose que el otro ha entendido las consecuencias de obrar de un modo no querido por el amenazador.¹² Con la amenaza existe la pretensión de evitar una violencia material mediante una que resulte sólo tácita. En el pasado, por lo general las víctimas surgían al mismo tiempo que los procesos de violencia; pero ahora, las amenazas permiten que los procesos de victimización perduren sin necesariamente mostrar abierta y masivamente la violencia. Porque el objetivo final no es violentar, sino ejercer una dominación, un sometimiento.¹³ Y ejercer un dominio desde la insospechable cotidianidad, genera muchas veces un efecto más eficaz para tal propósito, menos evidente para el orden establecido. El sujeto que es dominado por otro se convierte por ello en su víctima y lo expresa con su propia condición. “A esa presencia anómala y hostil que irrumpe en nosotros para ponernos brutalmente la evidencia de que ya no somos quienes creíamos ser, lo llamaré el Intruso”.¹⁴

La intención del victimario no es dañar a su víctima, sino hacerle saber que le está dañando; integrar el daño a su estructura cognoscitiva y hacer que perdure en su experiencia. En la medida en que la memoria de la víctima recuerda la amenaza y la conciencia la re-presenta, el sometimiento seguirá siendo real y la amenaza latente. Augusto Monterroso expresa vivamente esta cuestión: “Hubo una vez un Rayo que cayó dos veces en el mismo sitio; pero encontró que la primera había hecho suficiente daño, que ya no era necesario y se deprimió mucho”.¹⁵ El interés del victimario no es repetir lo mismo que ya ha hecho a su víctima, pues de ello se encarga su memoria e imaginación; su anhelo más bien consiste en mantener el vínculo, mediante la representación de un daño potencial e imprevisible, pues eso es precisamente lo que impele una significación adicional a la conciencia de la víctima: la posibilidad de seguir vinculados. Este es precisamente el punto central de la cuestión.

IV. LA VÍCTIMA COMO CONDICIÓN ONTOLÓGICA

Quien es víctima de la amenaza no lo es gratuitamente. Su experiencia de vida refiere una significación en el orden existencial y ésta se transforma en condición. La voluntad poco puede hacer ante el imperio de la conciencia racional que atestigua que el sometimiento no es una fantasía; por el contrario, el victimario está ahí y con su relación forzada le amenaza continuamente su experiencia de vida. No hay alternativa: la víctima intentará comprender subjetivamente tal condición y a partir

11 Mate, R., *Tratado de la Injusticia*, Anthropos: Barcelona, 2011, pp. 210-211.

12 Saint-Pierre, H., op. cit., p. 4.

13 Kovadloff, S., op. cit., p. 29.

14 *Ibid*, p. 27.

15 Monterroso, A., *La Oveja Negra y Demás Fábulas*, Era, México, 1990, p. 41.

de ello, reconstruir una identidad que le posibilite mayores aspiraciones como persona. Es necesario sobrellevar la experiencia de amenaza y sopesar sus efectos en la operatividad material y moral; de lo contrario, de no intentarlo, el fracaso existencial estará al acecho. Porque la experiencia de amenaza como fenómeno de la conciencia y la condición de víctima como su resultante, no pueden desligarse entre sí, ni tampoco marginarse de la experiencia real del sujeto; no pueden encapsularse como entidades independientes de la persona porque, precisamente, han escapado de la objetividad para penetrar el corazón humano.

La víctima como condición entitativa de la persona se devela a modo de misterio y paulatinamente compromete a la persona misma en una nueva experiencia de vida que, pudiendo ser trágica y sin-sentido, puede al mismo tiempo aspirar a una maduración como persona humana. Marcel¹⁶ puntualiza que el misterio consiste en aquello en lo que el hombre está comprometido y hacia lo cual, lejos de reducirlo y circundarlo, tan sólo puede aproximarse, descubrirse y reconocerse como ser único e irrepetible; esto, mediante la vía del recogimiento:

En el seno del recogimiento tomo posición -o, con mayor exactitud, me pongo en estado de tomar posición- frente a mi vida, me retiro de ella de cierto modo, pero no como el sujeto puro del conocimiento; en ese retiro llevo conmigo lo que yo soy y lo que quizás no sea mi vida. Aquí aparece el intervalo entre mi ser y mi vida. Yo no soy mi vida; y si estoy en posición de juzgarla... es sólo con la condición de poder primero reunirme en el recogimiento más allá de todo juicio posible, más allá de toda representación. El recogimiento es sin duda lo menos espectacular del alma; no consiste en mirar algo, es una recuperación, un restablecimiento interior, y cabría preguntarse, lo apunto solo de pasada, si no habría que ver en él el fundamento de la memoria, el principio de la unidad efectiva e irrepresentable sobre el cual descansa la posibilidad misma del recuerdo.¹⁷

Aunque parte de la reflexión de Marcel supone connotaciones de orden metafísico, el punto central es epistemológico. La separación que él hace del ser y de la vida no es puro formalismo; por el contrario: en el ser está el misterio; en la vida está el problema y, en el problema la amenaza. En otras palabras, la experiencia de amenaza no es asunto menor porque se presenta en la vida y penetra hasta la esencia misma del misterio, pero no lo consume ni lo aniquila; llega hasta el ser y ahí permanece. Esto no es evidente a primera vista; la víctima de la experiencia de amenaza suele requerir de concentración, recogimiento y, en el fundamento de sí misma, en la memoria, recuperación.

La conversión íntima¹⁸ comienza en el momento en que el hombre es capaz de romper con el medio y diferenciarse de la actividad mediante el recogimiento, para comenzar a interactuar consigo mismo, en una realidad espiritual, en orden a la relación con alguien más. Al mirarse a sí mismo como misterio, y no como objeto-problema, emerge la persona como tal, a pesar de que en ella esté encarnada la víctima. Y más aún, aunque para la conciencia inteligible la víctima no pueda disiparse jamás, persiste el reconocimiento que el orden originario de la amenaza no es un 'en mí' sino un 'ante mí'. En otras palabras, si para la persona hay plena conciencia de que la causa de victimización no alcanza el nivel

16 Marcel, G., *El Misterio del Ser*. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p. 172.

17 Marcel, G., *Posición y Aproximaciones Concretas al Misterio Ontológico*, UNAM, México, 1955, pp. 40-41.

18 Mounier, E., *El Personalismo*. EUDEBA, Buenos Aires, 1974, pp. 26-27.

ontológico del misterio, entonces es sólo un problema y, como tal, es posible entender que la relación que el victimario pueda mantener con la víctima, será un tipo de presencia que por naturaleza está imposibilitada de alcanzar jamás las profundidades del yo en cuanto misterio: espacio reservado para la persona.

La presencia es algo que se revela inmediata e irrechazablemente en una mirada, en una sonrisa, en un acento, en un apretón de manos. Diría, para aclarar todo esto, que el ser disponible es el que es capaz de estar todo él por entero conmigo cuando yo lo necesito; el ser indisponible, por el contrario, es el que parece retirar a favor mío momentáneamente algunos de los recursos de que puede disponer. Para el primero soy una presencia, para el segundo soy un objeto.¹⁹

V. LA MEMORIA DE LAS VÍCTIMAS COMO 'SOLICITUD' DE INTERPELACIÓN ÉTICA

Un criterio de análisis ético es determinar las circunstancias del obrar humano y, con frecuencia, de aquí se define la carga moral en casos como la legítima defensa o los crímenes de guerra. Pero en el caso de la amenaza, la circunstancialidad es mínima porque la premeditación, la alevosía, las condiciones de la relación y su duración son definidas unilateralmente por el victimario. Por ello, la culpabilidad de Caín no requiere mayor examinación, pues la intención es tan acusadora que, dice Dios: "la sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra..." (Gen 4, 8-10) refiriendo que dicho clamor surge precisamente del lugar más bajo de la existencia; del suelo donde aparentemente todo es inerte y la auto-defensa es imposible.

Pero el daño estaba consumado. El reclamo a Caín no fue suficiente para regresar la vida a Abel, pues su finalidad consiste en el sentido de la anticipación que se pueda tener ante casos potenciales. No habría razón de recordar a las víctimas si la única pretensión es recapitular un adeudo moral o propiciar una catarsis social. Lejos de ello, recordar a las víctimas es un acto de empatía; es asumir una posición desde donde pueda observarse el mundo con los ojos de las víctimas.²⁰ Recordarlas es mantener vivo un proceso de reclamo moral, con la pretensión de obtener un aprendizaje social y una interpelación ética.²¹

Se insiste aquí en la insuficiencia del reconocimiento de las víctimas como causas teóricas; antes bien, las víctimas, vivas o muertas, siguen estando presentes en la memoria y con sus causas están proponiendo, de algún modo, una ética para una humanidad inacabada; una humanidad incapaz de salir de la "minoría de edad" en términos de libertad y autonomía.²² Salir de esta minoría de edad significa aquí actuar política y socialmente con las víctimas; dirimir, desde el otro, sus causas justas, sin por ello olvidar los agravios; es una mirada desde la alteridad sobre sus rostros, más que sus nombres; y a establecer un marco de justicia solidaria, más que cualquier otro tipo de indemnización.

19 Marcel, G., *Posición y Aproximaciones Concretas al Misterio Ontológico*, op. cit., pp. 73-74.

20 Mate, R., "En torno a una Justicia Anamnética", en *La Ética ante las víctimas*. Anthropos, Barcelona, 2003, p. 111.

21 Tafalla, M., "Recordar para no Repetir: el nuevo Imperativo Categórico de T. W. Adorno", en *La Ética ante las víctimas*, op. cit., p. 145.

22 Kant, I., *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 25-28.

La memoria de las víctimas es un llamado a crecer, a responder, a ser responsables desde la acción concreta y efectiva; a repensar la vida desde el otro, las heridas que aún persisten y los medios de prevención, antes aún de que el olvido las cicatrice. En este sentido, el relato *A Puertas Cerradas*, de Rosalba Campra²³, critica precisamente la pasividad social que muchas sociedades soportan ante la imperiosa necesidad de construir una ética para vivos y para la vida:

Hay una ciudad donde los ríos nunca pasan. Ni los peregrinos, ni los pájaros que van hacia el Sur. La ciudad está cerrada por tres filas de murallas cada una con una puerta, cerrada. El rey las mandó cerrar cuando murió su hijo, pero era demasiado tarde, la muerte ya había salido, y no pudieron alcanzarla. Tampoco volvió a entrar. Todos estamos ahí, y esperamos, y la arena se amontona en los aljibes, pero lo peor de todo es la memoria.²⁴

Cuando el daño está hecho, la cerrazón no sirve de nada. El sujeto está devastado y él mismo está inmerso. La espera por sí misma no significa nada; tampoco sirve de mucho. La espera que no trasciende, no tiene sentido y, al final, desespera²⁵. Por eso la memoria resulta lo peor de todo, porque no sólo recuerda el agravio sino además que el sujeto no ha salido de sí: la ciudad está cerrada y el ambiente está viciado.

Pero la memoria de las víctimas, como 'solicitud', se presenta como alternativa de acción. Es una causa que solicita abrir las puertas, cruzar ese umbral y encontrarse con el otro, con quien está dispuesto y con quien, tal vez, también es víctima por otra causa y en otra circunstancia. Esta solicitud busca la vida; y esta vida es apertura, es encuentro y es proyecto con el otro y desde el otro. La interpelación ética no se conforma con vivir de forma obligada según el marco normativo, sino que precisamente, consiste en estar al pendiente del otro que igualmente necesita salir de sí; es estar expuesto y arriesgarse a dar respuestas a sí mismo y a los demás.²⁶ Luego, como consecuencia de la interpelación ética, sobrevendrá la exigencia moral y las consecuencias sociopolíticas, pero no a la inversa.

Durante siglos (las víctimas) han sido invisibles; ahora se han hecho presentes, pero sólo sabemos decir de ellas que hay que acompañarlas, consolarlas, venerarlas o repararlas. No nos decidimos aún a pensarlas políticamente porque eso significa poner en tela de juicio una lógica política, que sigue presente, dispuesta a avanzar cobrándose nuevas víctimas. Pensar políticamente las víctimas significa repensar la relación entre política y violencia, asunto sobre el que pasamos de puntillas.²⁷

23 Vale la pena precisar que la autora argentina Rosalba Campra ha titulado "*A Puertas Cerradas*" el microcuento aquí citado y, dada la similitud, no debe confundirse con la obra de teatro existencialista de Jean-Paul Sartre cuyo título principal es "*A Puerta Cerrada*".

24 Campra, R., *Formas de la Memoria*. Lerner, Córdoba, 1989, p. 24.

25 Ortega, J., *Unas Lecciones de Metafísica*. Porrúa, México, 2004, pp. 163-164.

26 Mèlich, J., *Ética de la Compasión*. Herder, Barcelona, 2010, p. 196.

27 Mate, R., *La Herencia del Olvido*. Errata Naturae, Madrid, 2009, p. 37.

VI. RESTAURACIÓN ÉTICA PARA LAS VÍCTIMAS DE LA AMENAZA

Theodor Adorno²⁸ hablaba de la experiencia del sufrimiento como parte de la vida inacabada. Pero una cosa es el sufrimiento como parte de la vida y otra como parte de la injusticia, pues sólo esta última genera víctimas reales, amenazadas pluralmente y circunscritas individualmente en torno a la experiencia del miedo. Sólo cuando el sufrimiento es intencionalmente provocado aparece, precisamente, el atentado a la causa justa en la existencia concreta de esa víctima que ‘solicita’ la apelación sociopolítica y ética. Porque aunque todos podríamos ser afectados, sólo unos lo han sido y los demás sobreviven. Dicho de otra forma, el miedo une a la comunidad de víctimas pero, al final, el dolor se vive solo.²⁹ ¿Dónde se puede fincar pues el punto de la responsabilidad en cuanto a los deberes con los demás si no es precisamente en los términos de la justicia?

Manuel Reyes Mate³⁰ señaló este aspecto y denominó ‘restauración ética’ a esa respuesta justa y genuina que las distintas instancias políticas y sociales están obligadas a dar a la víctima y sus grupos de influencia. Tal restauración no es una compensación, puesto que eso dista mucho de ser eficaz y sería errar nuevamente el punto central de la justicia; sin embargo, el daño causado a las personas y comunidades sí puede paliarse con suficiente eficacia si el testimonio de las víctimas queda plasmado y es interpelado; primeramente a modo de responsabilidad con los victimarios que han cometido actos de injusticia; y luego, con las instituciones políticas y sociales que han de velar por su prevención.

Bajo esta perspectiva, la alternativa para las instituciones sociales y los sistemas políticos y económicos, no es otra más que atender las víctimas que hoy en día solicitan ser interpeladas y evitar que se generen más víctimas, sea directamente o bien por las condiciones que los mismos sistemas establecen. Si transferimos estas consecuencias a la experiencia de amenaza donde surge la víctima, la obligación es ordenada de tal modo en que la vida equitativa, justa y perenne sea posible. Es decir, que la aspiración sobre la vida buena y feliz sea siempre posible y donde el dolor y el sufrimiento no sea más que una condición necesaria del vivir, mas no del someterse.

Por ello la restauración ética de las víctimas ha de ser concreta y eficaz porque el sentido de justicia no puede ser sólo dialógico sino además práctico. La justicia ha de anticiparse a las causas de victimización y prever las alternativas, por supuesto éticas, para resolver los encadenamientos estructurales que permiten situaciones de amenaza, con sus correspondientes efectos. Y, además, la sociedad en conjunto ha de interpelar con la más alta responsabilidad a quien ha soportado con su vida la experiencia de amenaza, sabiendo que su testimonio solidario, el de comunidad de personas, puede hacer la diferencia en un proyecto ético de notables proporciones.

28 Adorno, T., *Minima Moralia*. Monte Ávila, Venezuela, 1975, p. 194.

29 Tafalla, M., “Recordar para no Repetir: el nuevo Imperativo Categórico de T. W. Adorno”, en *La Ética ante las víctimas*, op. cit., pp. 147-148.

30 Mate, R., *La Herencia del Olvido*. Op. Cit., p. 10.

VII. EL PERSONALISMO COMUNITARIO Y SUS DIFERENCIADORES

Los estudios recientes sobre la comunidad de víctimas y las diversas causas que la generan son indirectamente un llamado a observar alternativas de orden ético. Y aunque es posible recuperar diversos antecedentes filosóficos al respecto, aquí la reflexión está centrada en los elementos del personalismo comunitario por considerarlos fundamentales para una auténtica restauración ética ante la comunidad de víctimas, especialmente las de amenaza.

El primer elemento a destacar es el personalismo como respuesta ética a un contexto deshumanizado. Ese es precisamente el punto de partida de Mounier cuando afirma que el personalismo es un término aplicado a “toda doctrina y a toda civilización que afirme el primado de la persona humana, sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo”.³¹ Las implicaciones de tal aseveración son de orden ontológico debido a que la persona cuenta con una dignidad desde su definición esencial y es ahí donde sucede toda la experiencia de vida personal. La amenaza, por ejemplo, no es una experiencia menor en la vida de la persona que la sufre y, por ello, dicha experiencia transforma su ser desde lo más profundo; pero en ese mismo sentido, en esa misma profundidad subsiste la <<dignidad>> como elemento esencial que posiciona a esa víctima en una perspectiva de esperanza. Ciertamente es que, para la víctima, el proceso de recuperación no es gratuito ni inmediato, pero sí vislumbra la certeza que hay alternativas de vida buena, aunque por momentos no esté evidente, pues “son esos deseos que nunca están del todo claros y, por supuesto, tampoco del todo satisfechos. A veces el deseo nos conduce a un instante de placer, un efímero pedazo de tiempo que nos sitúa, en un momento, fuera del tiempo”.³² Mas la vida no se presenta de otra manera; es un momento existencial que precede al anterior y, así, de instante en instante, la esperanza proyecta lo que la persona es y hace recordar, a víctimas y victimarios, que la continuidad existencial refleja las aspiraciones que en ella subyace. No es posible menospreciar la experiencia de amenaza ni su resultante condición de víctima; sin embargo, al ser humano le precede con todas sus prerrogativas, la dignidad de ser persona.

El segundo elemento diferenciador consiste en que la ética personalista define con claridad los valores que dan referencia a la existencia y posibilitan esbozar una perspectiva de auténtica vida personal. Los valores del personalismo no se limitan a una propuesta histórica ni a la moralidad que responde a determinada sociedad; más bien, escudriña los valores que responden longitudinalmente a una auténtica antropología. Para Mounier³³, la felicidad, la ciencia, la verdad, los valores morales, el arte, la historia y los valores religiosos son canalizaciones axiológicas que descubren una dimensión espiritual, independientemente de los contextos y condiciones humanas, incluyendo por supuesto a las víctimas. Y aquí se insiste que no es un código predefinido, sino las vertientes naturales de la libertad humana, una vez que descubre sus posibilidades espirituales: el deseo de realización, la capacidad de asombro, el interés por las cosas buenas y bellas, la satisfacción de poseer la verdad, el disfrute estético, la realización del bien, la convivencia genuina, la amistad, el encuentro con el otro, en fin.

31 Mounier, E., *Manifiesto al Servicio del Personalismo*. Taurus, Madrid, 1967, p. 9.

32 Mèlich, J., *Ética de la Compasión*, op. cit., p. 173.

33 Mounier, E., *El Personalismo*, op. cit., pp. 43-47.

Todo ello refleja una parte de las aspiraciones de todo hombre, a pesar de las diferencias culturales o las implicaciones particulares de su existencia.

El tercer elemento diferenciador del personalismo determina que estos valores no queden en la esfera discursiva sino pugna porque se encarnen en la existencia personal de cada ser humano, sea víctima o no, y de algún modo puedan materializarse como condiciones de vida; es decir, exige determinadas condiciones de convivencia, dentro del dinamismo social, con oportunidades de desarrollo, asentando un reconocimiento legal y el respeto por su consecuente identidad, entre otras pretensiones no menos importantes. Si bien el personalismo no es una facción política que ejecute tales señalamientos, sí tiene el alcance de fundamentar y exigir la presencia fáctica de estas condiciones en la vida política.

Y cuarto, porque esta encarnación axiológica tiene aspiraciones trascendentes que se realizan en la misma proporción que la persona se hace responsable de su propia vida. Esta responsabilidad es proyectarse y decidir hacia delante aún sobre situaciones excepcionales, como en el caso de las víctimas. Ernst Bloch³⁴ hace la precisión que esta responsabilidad hace que la persona esté <<expuesta>> y, en ese sentido, su responsabilidad es consigo mismo al tiempo que con los demás. Y si esta responsabilidad surge como la generosa respuesta del sujeto para establecer un proyecto común, su tendencia tiene la perspectiva de la esperanza, entendida como la afirmación de la existencia entera de la persona, independientemente del suceso específico que le ocupa.³⁵ En este sentido, la esperanza no es algo que el sujeto se imagina como deseable, sino lo que se reconoce como real y, por ello, tendiente a la vida.

En este sentido, esperanza y vida son equivalentes porque no existe la una sin la otra: la vida tal vez podría asemejarse a la progresión del ser, a la tendencia de lo sucesivo, o incluso a la más deseable posibilidad imaginada, pero no a la vida como condición última de la persona. Ésta tiene por cualidad el reconocimiento de lo que se es, pero con la expectativa de lo que se quiere llegar a ser; la vida como condición final muestra la aceptación de sí con todas sus desavenencias, sin por ello mantenerse inerte y predeterminada ante su contexto; la vida se vive hacia delante y resulta suficiente que esta vida se exprese como libertad responsable para que entonces también se muestre como esperanzadora.

34 Bloch, E., *El Principio de Esperanza*. Trotta, Madrid, 2004, Vol. 3, pp. 9-10.

35 Landsberg, P., *Ensayo sobre la Experiencia de la Muerte*. Caparrós, Madrid, 1993, p. 51.

39. Del principio personalista al principio comunitario

Carlos Agustín Masías Vergara
Universidad de Piura (Perú)

El personalismo, tanto por las circunstancias de su origen así como por las preocupaciones que lo movían, se ha orientado siempre a ser una reflexión sobre la acción, de allí que como dice Wojtyla: “El personalismo no es tanto una teoría particular de la persona o una ciencia teórica sobre la persona. Posee un amplio significado práctico y ético: se trata de la persona como sujeto y objeto de la acción, como sujeto de derechos, etc”.¹ Precisamente por esto, se entiende que el personalismo ha tenido siempre como puntos de referencia para el diálogo crítico a los principales filósofos morales, como puede ser Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant,... por mencionar solo algunos.

La influencia de Kant en el personalismo es indiscutible (cosa distinta, ciertamente, es su condición de filósofo personalista). Ejemplos de lo primero son la ética de Scheler que se elabora en diálogo con las ideas morales de Kant; y lo mismo ocurre con lo que Wojtyla ha denominado –con mucho éxito– el principio personalista, y que como él mismo reconoce en Amor y Responsabilidad, se elabora teniendo en consideración, entre otras ideas, el imperativo categórico kantiano. Del mismo Wojtyla se recoge, en una de obra aparecida cerca de la fecha de su fallecimiento, la siguiente valoración del pensador de Königsberg: “En cierto modo, Kant ha puesto las bases del personalismo ético moderno. Desde el punto de vista del desarrollo de la reflexión ética es una etapa importante”.²

Esto ciertamente no supone una reposición del kantismo o neokantismo, pero si pone en evidencia la actitud que caracteriza a toda reflexión filosófica que quiera constituir una *philosophia perennis*: El diálogo no en busca de defender una escuela o un maestro, sino de alcanzar la verdad; buscándola en todo planteamiento que se ha hecho. Se trata de examinarlo todo, y retener lo bueno. Es decir, pensar movidos por el afán de encontrar la verdad, y no el afán de novedades ni de protagonismos.

Es desde esta actitud que me propongo, retomando lo que de valioso ha encontrado el personalismo en Kant, volver sobre algunas ideas kantianas y mostrar que no han sido suficientemente consideradas, que aún podemos aprender de ellas. Con todo, creo necesario advertir que tampoco pretendo

1 Wojtyla, K. “El personalismo tomista”, en: K. Wojtyla, & J. M. Burgos (Ed.), *Mi visión del hombre: hacia una nueva ética*, Madrid: Palabra, 1998, p. 304

2 Wojtyla, K. *Memoria e identidad: conversaciones al filo de dos milenios*. Madrid: la esfera de los libros. 2005, p 52

ceñirme a una pretendida hermenéutica ortodoxa –si es que tal cosa existe- de los textos de Kant, sino más bien hacer una lectura de los mismos con el estilo libre de la danza libre.

I. EL KANT DE LOS PERSONALISTAS

La perspectiva personalista ha realizado en Kant una doble lectura un tanto antitética: por una parte –como señalé- Kant sería el filósofo de la dignidad moral del otro, al establecer que es propio del imperativo categórico el mandarnos tratar a los demás siempre como fines y nunca solo como medios; pero a la vez es el filósofo que, al establecer la autonomía como criterio de la moralidad, constituiría el fundamento del individualismo burgués, aquel en el que el reconocimiento de la dignidad del otro únicamente lo lleva a no entrar en conflicto con él. Lo social sería una pura artificiosidad humana, en la cual los hombres pueden entrar en relación entre ellos para satisfacer sus propias necesidades, siempre y cuando no entren en conflicto unos con otros. Ante semejante interpretación creo es lícito preguntarse, ¿qué clase de reconocimiento de la dignidad del otro puede establecerse desde el solipsismo monadológico? ¿Puedo respetar la dignidad del otro solamente tomando la distancia suficiente para que mi libertad no entre en conflicto con su libertad? ¿No es esto pura indiferencia? Ciertamente lo es.

Se podría decir de esta lectura personalista de Kant, lo mismo que de la verdad de Leibniz, es verdadero por lo que afirma y falso por lo que niega. Conteniendo mucho de verdad, termina siendo una lectura insuficiente debido a una falla metódica. Se intenta comprender la ética kantiana aislando una de las fórmulas del imperativo –la fórmula de la humanidad- de toda la deducción en la cual se encuentra inserto. Se intenta pensar la fórmula de la humanidad desvinculándola del pensamiento que la constituyó. Sin embargo, como espero poder mostrar en lo que sigue, cuando uno lee a Kant desde todo Kant, puede entender lo que señala Lucas Thorpe³: la ética kantiana supone que cada uno realice una elección moral entre el solipsismo o la interacción con los demás. Es decir, ser moral es concebirse como miembro de una comunidad en la que realmente se interactúa con los otros.

II. KANT, ¿INDIVIDUALISTA Y COMUNITARIO?

Para una correcta comprensión de lo que Kant denomina el imperativo categórico, hay que saber distinguirlo de sus formulaciones, y, además, poder establecer las relaciones entre esas distintas formulaciones. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*⁴, Kant enuncia varias fórmulas del imperativo, que sin embargo no deben tomarse como distintos imperativos de la razón, sino como el mismo principio representado de diversas maneras. Dichas fórmulas son:

3 Thorpe, L. "Kant on the Relationship between Autonomy and Community". En: C. Payne, & L. Thorpe, *Kant and the concept of community*. Rochester: NAKS Studies in philosophy, 2011, p.63

4 Las obras de Kant se citarán de acuerdo a la paginación de la *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Además, se utilizarán las siguientes abreviaturas para las obras de Kant: GMS: Fundamentación de la metafísica de las costumbres; ApH: Antropología en sentido pragmático; MS: Metafísica de las costumbres. VzM: Lecciones sobre ética; Religion: La religión dentro de los límites de la mera razón.

- La fórmula de la ley universal: “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”.⁵
- La fórmula de la humanidad: “Obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”.⁶
- La fórmula de la autonomía: “que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora”.⁷

Para Kant, no nos encontramos frente a tres leyes distintas, sino frente a tres representaciones de una y la misma ley.⁸ Son fórmulas de una misma ley que se coimplican mutuamente. Por ello, no pueden ser entendidas de modo separado. El mismo Kant establece en la Fundamentación sus diferencias y relaciones. Para entender esta relación, debemos partir de la consideración de que el imperativo apunta a garantizar la moralidad de las máximas en tanto que acciones concretas.

Las tres fórmulas convergen en la consideración de la moralidad de la máxima de acción, aunque lo hacen desde perspectivas distintas. Por ello, si todas las fórmulas se coimplican, no se puede pretender que la fórmula de la ley universal o la fórmula de la autonomía puedan ser el fundamento para una ética individualista o burguesa; pues ambas fórmulas deben leerse en relación con la fórmula de la ley de la humanidad. Cualquier aplicación de las dos primeras que únicamente apunte al desarrollo moral de la persona actuante, estaría reduciendo al otro a un mero medio, con lo cual dicha acción entraría en contradicción con el respeto a la humanidad del otro que también se nos exige.

Cabe por lo tanto una consideración intersubjetiva, y enrumbada a la comunidad, en las distintas fórmulas del imperativo. Así, en la fórmula de la universalidad, no se trata solamente de considerar si la máxima es capaz de ser universalizable en términos de: todo sujeto en mi situación podría hacer lo mismo (con lo cual la universalidad se piensa desde la primera persona y se intenta subsumir en ella a la persona del otro); sino que la universalidad que se busca plantea que todo hombre, en su situación determinada, podría asumir mi máxima como ley universal (con lo cual la universalidad se piensa desde la persona del otro). Piénsese en los casos con los que Kant ejemplifica la aplicación del imperativo: al someter al test de la universalidad la máxima según la cual podría vivir indiferente a la situación de los demás siempre y cuando no sea yo el responsable de su indigencia, Kant destaca que es imposible querer esa máxima como ley natural, pues la voluntad de la persona no podría esperar del otro el amor o la compasión puesto que ella considera que no debe darlos. Es decir, dicha máxima no puede ser querida porque anula la dimensión recíproca de la existencia intersubjetiva. Este mismo caso, desde una perspectiva positiva, es considerado en la Metafísica de las costumbres, al exponer-

5 GMS, Ak. IV:421

6 GMS, Ak. IV:429

7 GMS, Ak. IV:434

8 En la GMS dice Kant: “Las tres citadas maneras de representarse el principio de moralidad sólo son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales incorpora dentro de sí a las otras dos” (Ak. IV:436)

se el deber de beneficencia. Allí Kant muestra que la máxima de interés personal es contraria al deber, porque al convertirse en ley universal se contradice.⁹

De esto se sigue que la máxima de la universalidad garantiza la libre comunión intersubjetiva y recíproca de sentimientos y acciones, y solamente este espacio intersubjetivo es un espacio moral. “Por consiguiente, la máxima del interés común, consistente en hacer el bien a los necesitados, es un deber universal de los hombres, y precisamente porque ellos han de considerarse como semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente”.¹⁰

En lo que respecta a la fórmula de la autonomía, hay que entender que la razón por la que muchas veces se ha tendido a reducir la autonomía al puro individualismo, está en la confusión entre la autonomía personal y una presunta autonomía empírica. Hay que dejar claro que el primer sentido es el único sentido en que puede entenderse el concepto kantiano, toda vez que una autonomía empírica supondría el gobierno de la voluntad no a través de la ley moral sino de la que le da la sensibilidad, lo cual sería un gobierno heterónomo y que configura lo que Kant llama amor propio. Y precisamente Kant señala que este amor propio, entendido como la suma de todas las inclinaciones afectivas que no orientan al sujeto hacia una benevolencia excesiva respecto de sí, configura una actitud solipsista o egoísta. Lo autónomo se establece desde la razón, por lo cual en moral la razón del otro es también piedra de toque de mis decisiones morales. Es decir, una decisión moral será autónoma –o sea fundada en la pureza de la razón– si y solo si otro ser racional puede concordar con ella, y por lo tanto, desde su situación puede dar su asentimiento a la máxima que mueve a la acción.

Es decir, la comprensión que de la persona se puede tener a partir del imperativo categórico conlleva, de modo simultáneo, la comprensión del otro y del modo como relacionarnos con él. Pensar al sujeto moral es pensarlo en relación con los demás, y por ende, no cabe un solipsismo moral.¹¹ Por ende, la fórmula de la humanidad señala a un otro real, y no únicamente a una idea, lo cual pone en evidencia el tema de la pluralidad humana. El hombre, todo hombre, al entrar en conocimiento de la ley moral, conoce al mismo tiempo su inserción dentro de un mundo de seres racionales reales que son, al igual que él, autónomos y fines en sí mismos. “El concepto de cada ser racional que ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de un reino de los fines”.¹² Únicamente unos seres autónomos son capaces de establecer un reino de fines.

9 MS, Ak. VI:453

10 MS, Ak. VI:453

11 Entiende Kant por egoísmo o solipsismo oral “el que reduce todos los fines a sí mismo” (ApH, 130), con lo cual desconoce la condición de fin de los otros.

12 GMS, Ak. IV:433

III. EL SUJETO MORAL EN EL REINO DE FINES

Las relaciones morales autónomas son las relaciones de personas que se sienten como integradas en un reino de fines. De allí que Kant establezca como una variante de la fórmula de la autonomía la siguiente:

La fórmula del reino de los fines: “Obra según una máxima de un miembro que legisla universalmente para un reino de fines simplemente posible.”¹³

Las distintas fórmulas del imperativo mencionadas hasta ahora, pueden ser consideradas desde un punto de vista expositivo, y desde allí sostener que la fórmula del reino de los fines sintetiza lo que las otras fórmulas señalaban. En efecto, pensarse como legislador de un reino de fines comprende ya en su enunciado la idea de una legislación autónoma (fórmula de la autonomía), en la medida en que manda que sea uno mismo el que legisle; y el mandato de que dicha legislación sea universal (fórmula de la universalidad); y al mismo tiempo que sea una legislación que considera a los demás como fines (fórmula de la humanidad). Por lo tanto, el imperativo, en su desarrollo deductivo, se orienta al establecimiento de un reino de fines; por ello dicha fórmula es considerada como la determinación más completa del imperativo categórico. De lo que se puede concluir que la moral kantiana, en tanto que parte de la pluralidad de seres racionales, apunta al establecimiento de un reino de fines, entendiendo por reino “la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes”. Como señala Dulce María Granja, “la tripe formulación del principio moral que Kant propone exige que la vida humana se desarrolle en un reino de fines, esto es, en una comunidad universal de relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco”.¹⁴

Saberse miembro de un reino de fines supone en primer lugar que la inclinación natural humana a la sociabilidad¹⁵ debe seguir un desarrollo moral. Ese mismo impulso moral ha movido a los seres humanos a constituir un orden legal que garantice la coexistencia de las libertades de todos los miembros de una comunidad. La comunidad política debe garantizar la libertad externa de sus miembros; pero ella misma es insuficiente: Hombres viviendo bajo un mismo derecho, pueden sin embargo, estar distanciado por no compartir los mismos valores morales. Como ámbito de coexistencia, el derecho sería insuficiente porque solamente puede asegurar la autonomía de las libertades; pero no puede determinar lo que los hombres hagan con esta autonomía exterior. Como señala DiCenso:

Podemos vivir dentro de un estado político bien ordenado, y sin embargo permanecer en un estado ético de la naturaleza guiado sólo por las máximas de amor propio: por ejemplo, el beneficio personal y la preeminencia, independientemente del costo para los demás.¹⁶

¹³ GMS, IV:439

¹⁴ Granja, D. M. *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona: Antrophos Editorial; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2010, p. 176

¹⁵ A diferencia de otros autores modernos como Hobbes o Rousseau, para Kant el estado de naturaleza humano no es presocial; pues la sociabilidad es una inclinación natural (Religion, Ak. VI:26).

¹⁶ Dicenso, J. *Kant, religion, and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 211, p. 249

Por lo tanto, el límite de la comunidad política es la garantía de las libertades de las personas; pero no puede pretender legislar en función de la felicidad de sus miembros. No habría nada peor que una pretendida felicidad que se nos impone desde fuera, y que por ende está desconectada de la acción moral. La comunidad política debe garantizar la libertad de sus miembros para que ellos puedan establecer comunidades éticas, es decir comunidades en las que se comprometan a trabajar por el sumo bien. Es decir, debe garantizar una autonomía externa que permita el desarrollo de una autonomía de intrínseca mediante la virtud. Como ha señalado Korsgaard, esa acción autónoma, en tanto que ejercicio de la virtud, “puede considerarse como una elección de la actividad genuina sobre la pasividad: una elección de usar tus capacidades para hacer una diferencia en el mundo”.¹⁷ Dicho carácter diferencial no sería otro que “ayudar a convertir al mundo en un lugar racional mediante la contribución a la producción del Bien Supremo”.¹⁸ Sobre qué sea ese Supremo bien, baste decir que Kant entiende el bien supremo como “la felicidad universal del mundo entero, unida a la más pura moralidad y conforme a ésta”.¹⁹

IV. LA AMISTAD ENTRE LOS HOMBRES

Saberse miembro de un reino de fines supone también establecer un tipo de relaciones que vayan más de un respeto distante. Esa relación es la amistad. Para Kant la amistad es la síntesis entre el amor y el respeto. El amor es el que me lleva a hacer mío los fines del otro (siempre y cuando estos no sean inmorales). Convertir en mío los fines del otro, indica que yo no puedo imponer al otro mi visión de la felicidad. Cada persona, en la medida en que es un sujeto racional y autónomo, debe ser responsable por su proyecto de felicidad. Sin embargo, cuando Kant añade que mi contribución a lograr los fines de los otros tiene como límite el que no sean inmorales, quiere señalar que si bien yo no puedo medir sus máximas de acción por mi concepto particular de felicidad, lo cual sería una imposición y por ende injusto, lo que si puedo y debo hacer es, en la medida en que he asumido sus fines como míos, debo asumirlos como míos en todo su sentido. Y así como mis fines son cribados por la ley moral, los fines de los demás que yo hago míos debo también juzgarlos moralmente. El someter las máximas de los otros a la ley moral, no sería una imposición, dado el carácter universal que tiene la ley moral. Por lo tanto, el amor moral es un hacer el bien moral al otro.

La medida del amor sería por lo tanto el respeto de la autonomía del otro, frente al cual debo refrenar mi acción. Un amor cuya intensidad comporte un excesivo acercamiento al otro hasta su completa identificación con el otro y luego su sustitución, sería un amor que ha perdido su brújula moral; pues si lo que define al hombre como persona es su capacidad de serle imputado sus actos (su responsabilidad), un amor así sería una afrenta contra su condición de persona, un querer no reconocer esa dignidad. Quizá por ello Kant es insistente en vincular la beneficencia del amor con un estado de necesidad que tendría el otro: “el amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (ayudados en caso de necesidad)”.²⁰ Lo que el amor moral tiene como

17 Korsgaard, C. M. *La creación del reino de los fines*. México: UNAM: UAM: UACH, 2011, p. 235

18 Korsgaard, C. M. *La creación del reino de los fines*. México: UNAM: UAM: UACH, 2011, p. 235

19 ÜdG, Ak. VIII:279

20 MS, Ak. VI:396

objetivo es restituir al otro en aquella verdadera necesidad que probablemente le dificulta su responsabilidad moral, pero no puede anular esa responsabilidad.

La amistad moral la entiende Kant como “la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos, en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco”²¹; es decir, como una apertura al otro del mundo íntimo de los pensamientos y sentimientos. Este afán de comunicación, es connatural a la condición humana. Sin embargo, este afán se ve muchas veces refrenado por la falta de confianza hacia los demás. Falta de confianza que entraña el temor de que el otro pueda hacer un mal uso de lo que uno le confía. Por lo tanto, el solipsismo no es algo natural al hombre; pues el hombre por propia naturaleza es un ser social, y por exigencia moral es un ser que tiende a comunicar sus pensamientos y hacer amigos. El solipsismo deviene como connatural –como manifestación de ese mal radical- en la medida en que el otro no es capaz de establecer una relación de amistad moral, y usa la información que yo le doy para sacar algún beneficio. Por ello, dice Kant:

Quando apuesto por la amistad, me limito a velar por la felicidad de los demás, con la seguridad de que el otro se ocupa en la misma medida de conseguir la mía, y se constituye una alternancia amorosa en virtud de la cual me veo compensado. De esta manera se ocuparía cada cual de la felicidad ajena por generosidad, y no desterraría con ello la propia, la cual queda en otras manos tal y como la felicidad de los demás se halla en las mías; esta idea demuestra su bondad en el terreno de la reflexión, pero no se materializa entre los hombres.²²

V. ¿UNA COMUNIDAD MORAL O MUCHAS?

Ser miembro de un reino de fines en su sentido pleno es pues ser miembro de una comunidad ética, donde sus integrantes, bajo la confianza que establece la amistad, buscan la realización del sumo bien, que según Kant es un bien que se alcanza de modo comunitario. Dado que dicha comunidad está a la vez unida por la busca del mismo bien comunitario, ¿debemos entender que esa comunidad sólo puede ser una? En la Religión dentro de los límites de la mera razón donde Kant expone su idea de la comunidad ética, a la que identifica con la Iglesia, parece quedar claro que dicha comunidad sólo puede ser una: “La verdadera iglesia ha de contener en sí la disposición a este carácter, es decir: aunque dividida en opiniones contingentes y desunida, sin embargo, atendiendo a la mira esencial, está erigida sobre principios que han de conducirla necesariamente a la universal unión en una iglesia única”.²³

Es evidente que si es una comunidad cuya raíz es ética, esta no puede ser más que una. No puede ser la ética un criterio de desunión, pues esto implicaría que puede haber más de bien moral. No obstante, el mismo Kant, en el texto citado, acepta que puede haber divisiones basadas “en opiniones contingentes”. Es decir, que diversos grupos humanos que, separados por las condiciones comunita-

21 MS, Sk. VI:471

22 VzM, Ak. XXVII:424

23 Religion, Ak. VI:101

rias empíricas: en tanto que un grupo se dedica a labores artesanales, otro al cultivo del campo, otro a la enseñanza; si sus fines empíricos son validados por el bien moral, esas comunidades son una comunidad nouménica, es decir moral. Todos aquellos grupos humanos: empresas, universidades, escuelas, asociaciones civiles, que divididas por las opiniones contingentes sobre sus fines materiales, sus ámbitos de acción, se conciben como comunidades éticas que trabajan para hacer realizable el supremo bien, esas comunidades tienen una unidad moral.

De todo lo brevemente expuesto hasta aquí, se puede concluir: 1) que una lectura personalista del imperativo categórico, no solamente es una norma que nos manda no tratar a los demás como medios sino como fines, sino también que es una norma que nos impera el trabajar en la constitución de una comunidad ética. 2) La ampliación hacia un sentido personalista del imperativo que nos manda actuar como si fuéramos legislador de una comunidad, no es otro que descubrirse como guardián de los demás. 3) Ese ser guardián del otro, no se hace desde la individualidad, sino desde las distintas comunidades que hemos ido creando. Es decir, la mejora de la humanidad deberá involucrar a la familia, la empresa, la universidad... en acciones conjuntas.

40. Ética e Moral: dialética permanente no cuidado de si

Jacira de Assis Souza

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Este texto¹ permite uma reflexão sobre a ética e a moral no âmbito da relação professor-aluno. É fruto de uma reflexão nascida do exercício do magistério, cuja prática revela a necessidade da ética como constante cuidado de si. Ricoeur afirma que a passagem das máximas da ação ao julgamento moral em situação só exige a renovação dos recursos de singularidade inerentes à perspectiva da verdadeira vida. O julgamento moral desenvolve a dialética. Há um rigor no formalismo que confere ao julgamento moral a verdadeira gravidade. Atravessar os conflitos que agitam a prática, guiada pelos princípios da moralidade, nos livra das seduições de um situacionismo moral, que nos faria reféns indefesos do arbítrio. “O reconhecimento de si é obtido ao preço de uma dura aprendizagem adquirida no percurso de uma longa viagem através desses conflitos persistentes, cuja universalidade é inseparável de sua localização, cada vez inexcedível”.²

O texto traz ainda à luz os desafios a que os professores são submetidos durante o exercício de seus afazeres. É necessário que o educador viva uma tensão constante entre a moral que nos é imposta pela instituição e o compromisso ético de buscar o bem para si, para o outro, em instituições justas. Somente assim encontraremos sentido no nosso fazer educação, do contrário, seremos apenas mais um. É no conflito do que podemos, no sentido de estar ao nosso alcance, e o que devemos, que se situa o eixo dialético entre moral e ética. É no embate da ação que o que somos se desnuda e se revela deixando à mostra esse “si” que é nossa marca individual, intransferível. É enquanto agentes que podemos expurgar toda e qualquer ilusão. É na ação que nos damos a conhecer, inclusive a nós mesmos.

A tensão entre moral e a ética se dá toda vez que somos levados a nos questionar se a nossa ação, enquanto professores, é fruto de uma escolha visando o bem de todos os envolvidos ou simplesmente o cumprimento de uma determinação visando se desembaraçar de uma obrigação. A ação ética pelo viés ricoeuriano tem como horizonte o bem para si e para os outros em instituições justas. Nessa perspectiva, toda ação para ser ética tem que ser fruto de uma escolha como resultado de uma avaliação. No âmbito escolar fazemos todos os momentos, por vezes em reuniões por vezes sozinhos. O

1 Este texto faz parte da monografia apresentada como trabalho final de Pós-graduação “Lato sensu” em Docência Superior em fevereiro de 2012, na Universidade Cândido Mendes – AVM Faculdade Integrada. http://www.avm.edu.br/novo_site2/busca_mono.asp

2 Ricoeur, Paul, *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papiru, 1991, p. 286.

acento não esta no ato de escolher e sim no horizonte desta escolha. A ação ética é aquela que tem como o horizonte o que é bom.

O conflito se faz presente a cada vez que somos chamados a agir. Pois a ação é onde se circunscreve a questão ética. Por isso, a presença da palavra ética, ao lado da palavra moral, é no mínimo inquietante. De maneira geral, a palavra ética é carregada de uma carga positiva que remete sempre a certa grandeza, ao passo que a palavra moral é impregnada de uma carga negativa e pejorativa. Associa-se, normalmente, a ética à liberdade de ação, enquanto a moral é associada, às vezes, ao cerceamento de uma ação. Evidenciando já uma dialética inerente.

Há uma distinção proposta entre os termos ética e moral, embora a mesma não seja imposta pela etimologia ou mesmo pela história do emprego dos termos. Ambos remetem intuitivamente à ideia de costumes, Paul Ricoeur marca neste aspecto uma dupla conotação: aquilo que é tido como bom e o que se impõe como obrigatório. Enquanto a moral se inscreve no terreno do que se impõe como obrigatório, a ética se inscreve no terreno daquilo que é tido como bom. Assim, Ricoeur, por convenção, reserva o termo “ético” para a perspectiva de uma vida concluída, e “moral”, para a articulação dessa perspectiva em normas. Nessa dupla conotação pontuada por Ricoeur uma questão já se impõe no primeiro momento: essa dupla conotação aponta o bom e o obrigatório nem sempre em uma via convergente. De acordo com essa marcação, feita por Ricoeur, alcançar o bom é o resultado de uma intenção ética. Não se alcança o bom sem o querer, sem que haja um direcionamento intencional. É possível seguir a via do obrigatório sem grandes engajamentos, sem maiores comprometimentos. Mas, ser ético implica necessariamente em um cuidado de si, em uma autoconstrução contínua tendo em perspectiva a vida boa, tanto para si como para os outros, em instituições justas. Ser ético, neste caso, é um projeto de vida, onde cada ação é uma peça importante para essa autoconstrução.

É importante frisar que Ricoeur reconhece que não há uma diferença fundamental na etimologia da palavra ética e moral. O termo grego *ethos* e o vocábulo latino, ambos podem significar costume ou caráter. Nosso autor convencionou chamar de “ética” a perspectiva de uma vida concluída e de “moral” a articulação dessa perspectiva em normas que se caracterizam pela sua pretensão à universalidade e seu caráter de constrangimento.

I. O CUIDADO DE SI - A INTENÇÃO DE VIDA BOA PARA SI

No cotidiano escolar há uma infinidade de afazeres já banalizados. A relação com o aluno se perde diante de uma série de demandas exteriores a ela. Os professores são bombardeados cada dia mais por exigências que vão desde atingir os índices determinados pela Secretaria de Educação até à redução do índice de reprovação a níveis mínimos. Tais exigências são formuladas longe do ambiente escolar, por vezes, por pessoas que desconhecem por completo a dinâmica escolar. O desafio está entre seguir as normas preestabelecidas ou buscar o seu próprio caminho.

O cuidado de si manifesta-se como a capacidade de introduzir mudanças no curso das coisas, de começar alguma coisa no mundo, a capacidade de iniciativa. Neste sentido, a estima de si é o momento reflexivo da práxis, da ação. É enquanto apreciamos nossas ações que nós parecemos a nós mesmos

como autores e, dessa forma, se compreendendo como outra coisa que simples força da natureza ou simples instrumento. Mas é necessário compreender que o termo “si”, associado, por Ricoeur, ao termo estima, no plano ético fundamental, não se confunde de maneira alguma com o eu, ou seja, com uma posição egológica que o encontro com o outro subverteria necessariamente.

A noção de si é confrontada com dois usos maiores do conceito identidade. A identidade pode ser considerada na perspectiva de mesmidade, que no latim se exprime *idem*; na língua inglesa, como *sameness*; no alemão, como *gleichheit*. Mas o conceito de identidade pode ser ainda considerado como ipseidade. A ipseidade, diz Ricoeur, não é a mesmidade.

A mesmidade é um conceito de relação e uma relação de relações. Essa manifestação da mesmidade se dá quando diante de duas ocorrências de duas coisas designadas por um nome invariável na linguagem comum, dizemos que elas formam uma única e mesma coisa. Ela se exprime, neste caso, com o significado de unicidade, cujo contrário é pluralidade. “A essa primeira componente da noção de identidade corresponde a operação de identificação entendida no sentido de reidentificação do mesmo, que afirma que conhecer é reconhecer: a mesma coisa duas vezes, n vezes”.³

A semelhança externa entre duas ou várias coisas pode ser invocada como critério indireto para reforçar a ideia de identidade numérica. Depois vem a identidade qualitativa. Esse segundo componente corresponde à operação de substituição sem perda semântica.

Já a ipseidade é uma questão central nas reflexões sobre a existência humana. Ela se constitui de uma entranhável dialética que é, ao mesmo tempo, incontornável e essencial. A abordagem feita pelo viés da dialética, por ela implicada, permite que se leve em conta o aspecto de substancialidade da identidade bem como o de permanência no tempo sem que se negligencie os momentos da diferença da mudança. Embora sejamos os mesmos durante todo o tempo de vida, podemos perceber as mudanças que nos aconteceram ao longo deste tempo. Somos os mesmos ainda que diferentes. A diferença e a mudança são requeridas pelo pensamento que se orienta pelo devir.

O interesse pela questão da ipseidade sofre um deslocamento nas filosofias da existência, no tocante ao âmbito de localização do pensamento, da epistemologia ou teoria do conhecimento, para o campo da ontologia, ao abdicar daquelas pretensões autofundantes e absolutizantes das filosofias modernas, centradas na categoria do sujeito ou do “EU”. Podemos encontrar a mais consistente e sistemática dessas reflexões existenciais em Heidegger, onde mostra-se uma diferença entre a identidade que supõe permanência, ou substancialização, e a ipseidade que exprime uma diferença, isto é, diferença no modo de ser. O *Dasein* heideggeriano mantém consigo mesmo uma relação marcada pela incerteza:

Antes de ter em primeiro lugar a certeza do saber absoluto de si, o *Dasein* só toma ciência de si a partir de um jogo que se joga e é por ele sempre tacitamente admitido: o jogo de seu ser, jogo que se joga singularmente, em cada um e por cada um, e que só se decide a cada passo, a cada momento. Este aspecto de ser a todo meu (a estrutural *jemeinigkeit*, de ‘Ser e Tempo’) significa que ninguém pode

³ *Ibid.*, p. 141.

desempenhar o Dasein por algum outro ou em lugar de outro. É um jogo que se joga na primeira pessoa. (...) A ipseidade depende direta e imediatamente do Dasein que a cada momento somos uma dependência entre uma modalidade de auto-apreensão e uma maneira de ser no mundo.⁴

A noção de cuidado é inerente à ipseidade, pois, nasce de duas junções heideggerianas Dasein e Selbst, que atinge uma culminância de mediação na estrutura existencial-ontológica do cuidado. O selbst é abertura para o mundo: “o homem, (...) é considerado sempre também segundo alguma disposição de humor (Stimmung), que o abre, isto é, leva-o para fora de si preenchendo-o de transcendência”.⁵ O cuidado de si se dá neste jogo de auto-apreensão e de abertura para o outro de si pelo viés da ipseidade. Sendo assim, a estima de si não representa, em razão do seu caráter reflexivo, a ameaça de um dobrar-se sobre o eu, de um fechamento da abertura para o horizonte da vida boa.

Esta noção de perspectiva e norma é distinguida com facilidade entre duas heranças, uma é a herança aristotélica, em que a ética tem como característica uma perspectiva teleológica, e a outra, uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, logo, de um ponto de vista deontológico. Ricoeur propõe estabelecer: 1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade, para perspectiva ética, de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma à perspectiva, quando a norma conduz a impasses práticos e situações aporéticas. Toda vez que a norma conduzir a conflitos para os quais a solução requeira uma sabedoria prática, o que na intenção ética é mais atento à singularidade da situação. Na perspectiva ricoeuriana, a moral só constituiria uma efetuação limitada, ainda que legítima e até indispensável, da perspectiva ética, e a ética, nesse sentido, envolveria a moral. Ricoeur não vê Kant como um substituto de Aristóteles, antes estabelece entre as duas heranças uma relação ao mesmo tempo de subordinação e complementaridade.

Ricoeur estabelece uma diferença entre os termos ética e moral. Ele chama de ética os questionamentos que precedem a introdução da ideia de lei moral, enquanto chama de moral tudo que se refere a leis, normas.

II. O PRIMADO DA ÉTICA SOBRE A MORAL

Certamente a ética ultrapassa em muito o simples fato de cumprir o que está prescrito. No entanto, ser ético está implicado em ser moral. Colocado desse jeito, já se pode perceber que há uma ligação necessária, ainda que conflitante entre ética e moral. A conduta ética passará obrigatoriamente pela conduta moral. Pois, como diz Aristóteles à ética visa à prática. Logo, a ética ocupa-se da ação humana, deslocando a ênfase da ação para o autor da ação. Toda a ação humana é fruto de uma deliberação, de uma escolha, sendo os movimentos contraditórios da alma, muito mais que os próprios atos em sua efetivação. Ser ético implica em um trabalho sobre si mesmo, em que o indivíduo busca se transformar em sujeito moral de sua própria conduta. A submissão à regra prescrita se dá por reconhecer-se ligado a ela e sentir a obrigação de pô-la em prática. Como se a regra à qual se submete fosse uma expressão de sua vontade.

4 Bicca, L., *Questões persistentes*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003, pp. 8-9.

5 *Ibid.*, p. 9.

Enquanto seguidor de regras prescritas é sempre possível dar de ombros e dizer para si mesmo: “fiz o meu papel, ou seja, cumpri um script com o qual não tenho nenhum compromisso além de desempenhá-lo”. Tal atitude marcada pela heteronomia, ou seja, lida com a lei sem que imprima nessa ação uma efetividade ética. Se alguma inquietação a respeito da ação o assalta, se algo se insinua ao seu espírito, trazendo uma palpitação ao coração, repete para si: “fiz o que tinha de ser feito”. A preocupação moral é verificar se a ação praticada o foi de acordo com o prescrito, enquanto a preocupação ética vai em direção ao desdobramento da ação.

Tudo isto permitiria a Aristóteles citar: quem escolhe a ação escolhe também a consequência! A ação ética é ato da liberdade, porque “a liberdade é da ordem dos ensaios, das experiências, dos inventos, tentados pelos próprios sujeitos que, tomando a si mesmos como prova, inventarão seus próprios destinos”.⁶ A moral, no entanto, é o referencial de uma conduta ética.

III. OS DESAFIOS ÉTICOS E MORAIS NA EDUCAÇÃO

(...) por ser consciente e livre; pela liberdade o ser humano eleva-se acima da determinação da natureza e da espontaneidade de suas leis; assume ou rejeita sua inclinação natural para o bem. Mesmo quando a clareza do bem ou do fim que lhe é próprio, o homem pode escolher outro caminho (...).⁷

Que a educação seja algo desafiante é difícil negar. Certamente o maior desafio para aqueles que estão envolvidos neste processo seja o de cunho ético. Hoje quando se fala de educação, não raro, fala-se das tecnologias e da sua consequência no fazer, na prática educacional; fala-se da falência da família e de implicação disto para a escola e para todos aqueles que estão engajados no processo educacional; fala-se também do despreparo do professor; da falta de respeito dos alunos; da falta de vontade do aluno quanto ao conteúdo das disciplinas; fala-se da estrutura das salas, do prédio da escola; fala-se das políticas públicas de educação; fala-se dos baixos salários dos professores; (...) A lista é interminável. Embora tudo isso interfira no processo educativo, nem todos estes fatores são determinantes. Senão, vejamos: as tecnologias não são em si mesmas boas ou ruins. Muito embora existam pessoas que considerem a tecnologia como a causa de todo o problema em sala de aula, há também aqueles que a consideram como a solução para todos os problemas, ela seria como uma varinha mágica: basta que haja uma estrutura tecnológica e a sala de aula será outra, completamente interessante. A questão é mais profunda, como nos dá a conhecer Marcos Silva em seu livro *Sala de aula interativa* citando F. Tinland que cunha o conceito “homem aleatório”:

Para F. Tinland o ‘homem aleatório’ é o indivíduo cada vez mais desarmado para inventar sua própria rota ‘em um mundo onde certamente o provisório, o flutuante estenderam sua empreitada’ como ‘revanche da contingência, da eventualidade, das bifurcações e cadeias aleatórias, do complexo sobre o simples, dos sistemas sobre o Sistema, dos fluxos e as flutuações sobre os estados e as coisas (...).’⁸

6 Albuquerque, J., D.M., Veiga-neto, A. e Souza Filho, A., (organizadores). *Cartografia de Foucault*. Belo Horizonte: autêntica, 2008, p. 16.

7 Pegoraro, O., *Ética é Justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 30.

8 Silva, M., *Sala de aula interativa*. Rio de Janeiro: Quartet, 3ª edição. 2002, p. 167.

O trágico que este retrato do “homem aleatório” pode perfeitamente ser o retrato de alguém que se autodenomina educador. Como que alguém se propõe ensinar um caminho quando ele mesmo não tem um caminho próprio. Andar sobre as próprias pernas, pensar com a própria cabeça, seguir seu próprio caminho, deveria ser a exigência para todos que se propusessem a educar. Porque um educador é aquele que tem como princípio que “todo homem é um milagre irrepetível”.⁹ Realizar este milagre em si mesmo é o desafio primeiro de qualquer educador. Enquanto educador, é necessário que tenhamos a capacidade de diferenciar pessoa entre coisas naturais. A implicação de estabelecer esta diferença traz ao educador esperança e certeza de que seu fazer é pleno de possibilidades. A pessoa está entre as coisas naturais e compartilha com elas muito de suas características, no entanto, há uma especificidade no ser humano, a saber, a consciência e a liberdade. “Um ser realiza sua natureza quando alcança sua finalidade”¹⁰, é um princípio metafísico que se aplica a todos os seres naturais, que já trazem no seu bojo sua finalidade. Assim, ao contemplar um botão de rosa sabemos que logo ali teremos uma rosa em flor; ao observarmos uma criança brincando ou ocupada nos seus afazeres infantis, podemos vislumbrar ali um adulto, nada mais. Não há como predizer que contribuição ela dará à sociedade, que caminho escolherá. Revelar, desvelar essa essência latente no educando é tarefa sublime, que requer a sensibilidade de um artista. Assim como o escultor vê com os olhos da alma uma figura esculpida, onde outras pessoas só veem um bloco de pedra, o educador-artista vê nos seus alunos uma possibilidade infinita e trabalha afim de que se desenvolva todo o potencial existente em cada um. Com a paciência de um escultor vai lapidando com amor e carinho a alma dos seus alunos, certo de que em cada um deles existe algo que é único. Nessa tarefa empenha todo o seu ser por compreender que “não existe na natureza criatura mais sinistra e mais repugnante do que o homem que foi despojado do seu próprio gênio e que se extravia agora a torto e direito em todas as direções (...)”.¹¹

A noção do educador como artista nos é dada por Nietzsche em seu texto *Consideração intempestiva: Schopenhauer como educador*. Tal analogia nos remete à realidade de que educar é trazer à luz uma obra de arte, e ninguém espera fazer isto sem que haja intenção, determinação constante por saber de antemão o valor imensurável do que tem às mãos.

O desafio do educador “decifra unicamente a tua vida”.¹² O que nos remete à outra máxima socrática: “conhece-te a ti mesmo”. Esse voltar-se para si mesmo ajuda o indivíduo a convencer-se de seus limites, de sua própria miséria e ainda de suas necessidades. E aprenda a conhecer os remédios e as consolações: “a abnegação do eu, a submissão a fins mais nobres e sobretudo àqueles da justiça e piedade”.¹³ A esfera da cultura é filha do conhecimento de si, bem como da insatisfação de si, em todo indivíduo. Todos que apelam para ela anseiam por ser algo mais elevado e mais humano do que são.

“Vejo acima de mim algo mais elevado e mais humano do que eu (...)”.¹⁴ Este estado de conhecimento de si só é possível através do amor. Pois somente no amor que alma adquire uma visão clara, analíti-

9 Nietzsche, F. *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador*. Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980, p. 138.

10 Pegoraro, O., *Ética é Justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 30.

11 Nietzsche, F. *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador*. Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980, p. 139.

12 *Ibid.*, p. 140.

13 *Ibid.*, p. 138.

14 *Ibid.*, p. 138.

ca e desdenhosa de si. Só o amor conduz o ser humano em direção ao outro pela via da identidade. Habilita-nos a ver no outro muito de nós mesmos.

IV. CONCLUSÃO

A prática docente nos coloca diariamente entre a moral e a ética. Diariamente somos desafiados a seguir as normas ou diante delas e através delas buscarmos um caminho que nos é próprio. É nesse embate diário que a dialética entre ética e moral se dá.

Ricoeur afirma o primado da ética sobre a moral. Tal fato, no entanto, não esvazia a importância da moral. Com a ética caminhamos na perspectiva do que consideramos bom. Mas há momentos ou situações que escolher o que é bom para o maior número de pessoas torna-se um desafio e requer um parâmetro para que o agente possa ter certeza de que sua ação está sob a égide do bom. Para esses momentos a pessoa recorre à moral e ouve “tu deves..”. Uma ação ética é consequência de uma escolha amparada pelo recurso da norma que orienta o arbítrio afim de que o bom esteja ancorado e sustentado em algo fora do sujeito e que oferece a todos a possibilidade da avaliação da ação. No diálogo com Aristóteles e Kant, além da tradição, Ricoeur procurou uma via de articulação com esses dois autores preservando o que cada um tem de melhor. Enquanto a ética de cunho aristotélico pode ser considerada uma ética de meios e fins, de acordo com alguns críticos, e a ética kantiana ser vista como pautada somente pelo imperativo categórico. Ricoeur encontra uma via de reconciliação entre ambos. De onde podemos concluir que ser ético, na perspectiva ricoeuriana, é viver em estado de atenção buscando circunscrever cada ação no domínio do bom, recorrendo à norma cada vez que se sentir em dúvida. A dialética seria então essa tensão latente na intenção ética como um projeto de vida do qual não se quer desviar.

V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alburquerque, J., D.M., Veiga-neto, A. e Souza Filho, A., (organizadores). *Cartografia de Foucault. Belo Horizonte: autêntica*, 2008.
- Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3 edição. Brasília, UNB, c1985, 1999.
- Bicca, L., *Questões persistentes*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.
- ---. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999.
- Nietzsche, F. *III Consideração Intespetiva: Schopenhauer educador*. Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980.
- Pegoraro, O., *Ética é Justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- Shiroma, Eneida O., Marcondes de Moraes, M., Evangelista, O., *Política educacional*. 2 edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, 2ª edição.
- Silva, M., *Sala de aula interativa*. Rio de Janeiro: Quartet, 3ª edição. 2002.
- Ricoeur, Paul, *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papiru, 1991.
- ---. *Em torno ao político*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 1995.
- ---. *Percurso do Reconhecimento*. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Loyola, 2006.
- Wagner, E. S., *Hannah Arendt ética & política*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

41. Extranjería y alteridad

Julia Urabayen
Universidad de Navarra.

*El hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera.*¹

En este texto expondré, en primer lugar, algunos análisis sociológicos que presentan al ser humano como un ser de fronteras sin fronteras, que en la realidad choca con límites y exclusiones.² Desde estas descripciones de la experiencia de la extranjería pasaré, en segundo lugar, a la obra de Levinas con el objetivo de desarrollar más reflexivamente el tema de la alteridad para poner de relieve la necesidad de una nueva comprensión del ser humano.

I. EXTRANJERÍA: LAS FRONTERAS INSUPERABLES

Las experiencias de exclusión que padecen los extranjeros son habituales, ya que siempre ha habido categorías para diferenciar a seres humanos o grupos que la comunidad considera extraños, provenientes de otro lugar y, en muchos casos, peligrosos (parásitos o desestabilizadores de una supuesta identidad homogénea). De este modo, son muchas las situaciones en las que el extraño, especialmente el extranjero, es visto como “una brecha en el interior del Nosotros que ya no puede ser colmada ni expulsada”.³

Simmel sostiene que una sociedad de mayores dimensiones deja más margen para la libertad y el desarrollo de formas de vivir particulares.⁴ Ahora bien, lo que aumenta estas posibilidades no es tanto el tamaño del grupo por sí solo, como la existencia de diferentes círculos. Cuanto más compleja es la sociedad, más probable es que sus miembros pertenezcan a varios círculos, lo que los hace más dife-

1 Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica cultural*, Península: Barcelona, 1986, p. 53.

2 La obra de Balibar expone el cambio que se ha producido en nociones claves como la identidad, la identidad colectiva, la exclusión, el racismo y la “cultura de las fronteras”. Cfr. Balibar, E., *Violencias, identidades y civilidad*, Gedisa: Barcelona, 2005; *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?*, Tecnos: Madrid, 2003; *Ciudadanía*, Adriana Hidalgo Editora: Buenos Aires, 2013. Los nuevos tipos de exclusión son analizados por Davis, M., *Planeta de ciudades miserias*, Akal: Madrid, 2014; y por Wacquant, L., *Las cárceles de la miseria*, Manantial: Buenos Aires, 2008; *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Manantial: Buenos Aires, 2010; *Los condenados de la ciudad, gueto, periferias y estado*, Siglo XXI: México, 2013.

3 Benslama, F., “La dépropriation”, en: *Lignes*, 1, 24, 1995, pp. 39-40.

4 Cfr. Simmel, G., *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, volumen II, Revista de Occidente: Madrid, 1977, p. 80.

renciados. Esto implica que la individualidad y la libertad son creadas por las dinámicas sociales⁵. El problema surge cuando el cruce de esos círculos y relaciones sociales se ve dificultado: “el pertenecer a varios círculos sociales provoca, en efecto, conflictos de orden externo e interno, que amenazan al individuo con un dualismo espiritual, y hasta con íntimos desgarrones”.⁶

En otras palabras, lo óptimo es que los diferentes círculos sociales se orienten hacia la formación de la personalidad y le dejen libertad para constituirse, pero, hay ocasiones en las que esto no sucede, pues sus círculos se plantean como excluyentes. El equilibrio entre lo individual y lo social, así como entre los grupos sociales diferentes, es, por lo tanto, inestable. Ahí reside la paradoja de la dinámica sociedad-individuo: en una sociedad compleja sus círculos crean conflictos y situaciones en las que el individuo se ve forzado a optar por un rasgo identitario frente a otro.

De ello se sigue otro problema que afecta a los grupos que necesitan flexibilidad para poder existir: “así ocurre, por ejemplo, en aquellos grupos que viven dentro de otro grupo mayor, y cuya existencia es sólo tolerada o consentida de mala gana. Únicamente, gracias a la más perfecta elasticidad, puede una sociedad semejante combinar la solidez con las necesidades de defensa y ofensiva constante”⁷. La autoconservación de los grupos sociales genera dinámicas de protección-destrucción que pueden convertir en tolerables conductas individuales, pero no conductas sociales o simplemente grupos enteros.⁸

Las lógicas sociales se complementan mal y suelen ser excluyentes del o de los grupos que no se sabe cómo encajar en el círculo mayoritario. Esto es lo que sucede habitualmente con la extranjería, que no está vinculada solo al espacio, sino también a aspectos valorativos⁹. El problema es que, como el espacio es uno, “ciertos tipos de asociación sólo pueden realizar toda su forma sociológica cuando en el espacio en que se desarrollan no hay lugar para otro”.¹⁰ Además, existe una clara vinculación del espacio y los afectos. La cercanía implica un elemento muy relevante socialmente: cada cual sabe del otro mucho más que lo que este le muestra de un modo inmediato y voluntario. Es decir, surge un “derecho a penetrar en el otro”¹¹, que debe ser compatible con el derecho a la intimidad, a no permitir que la comunidad interfiera en la esfera privada.

Cuando se concede mucho peso a los aspectos afectivos vinculados al espacio, los obstáculos se convierten en insalvables y los límites se transforman en fronteras, algunas muy sutiles: los otros –se dice– huelen mal¹². El olfato es contundente: repele lo que le repugna y al que se cree mejor le resulta desagradable, sucio, bajo, el otro. Así pues, cuando falta la distancia exterior se incrementan las fronteras interiores y el trato cotidiano se hace más violento. Esto es importante porque Simmel define al extranjero así:

5 Cfr. Simmel, G., *Sociología*, pp. 89-91.

6 Simmel, G., *Sociología*, p. 437.

7 Simmel, G., *Sociología*, p. 628. Este es, para Simmel, el caso de los gitanos y los judíos.

8 Cfr. Simmel, G., *Sociología*, p. 634.

9 Cfr. Simmel, G., *Sociología*, pp. 644-645.

10 Simmel, G., *Sociología*, p. 647.

11 Simmel, G., *Sociología*, p. 654.

12 Cfr. Simmel, G., *Sociología*, p. 687-989.

No es el que viene hoy y se va mañana, sino el que viene hoy y se queda mañana; es, por decirlo así, el emigrante en potencia, que, aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente. Se ha fijado dentro de un determinado círculo espacial –o de un círculo cuya delimitación es análoga a la espacial–; pero su posición dentro de él depende esencialmente de que no pertenece a él desde siempre [...] El extranjero es un elemento del grupo mismo, como los pobres y las diversas clases de ‘enemigos interiores’.¹³

Los que se mueven constantemente (los vagabundos natos), los extranjeros y los otros, son observados con recelo porque suelen ser vistos como “parásito[s] de los elementos sedentarios de la sociedad”¹⁴ y porque la tendencia del mundo moderno prima el modo de vida sedentario frente al nómada.¹⁵ En un mundo dominado por la globalización lo que se da es una estandarización de los modos de vida, en los que no hay aventura ni movimiento cultural-social real: se va de lo mismo a lo mismo.

Ahora bien, las relaciones sociales con los otros no siempre están marcadas por un sentido negativo: el aumento de la individuación genera una centripetalidad que sirve de puente para llegar a otros grupos.¹⁶ En los procesos de socialización y creación de los círculos sociales, el extranjero juega un papel clave debido a tres rasgos, independientes y no deducibles unos de otros, que la sociedad atribuye a esta figura: la movilidad, la objetividad y la generalidad. Es decir, la individuación rompe el lazo con los más cercanos y nos acerca a los más lejanos. Pero esta apertura a los otros, a su vez, tiene el efecto sociológico contario al esperable: el individuo que pertenece a un gran grupo, más individualizado e indiferenciado en el que hay muchos otros-extraños, encuentra, en el fondo, una mayor intimidad-afectividad en el seno de la comunidad más pequeña de la que proviene (la familia y sus vínculos excluyentes, la nación o el pueblo¹⁷), por lo que en situaciones de crisis tiende a volver a esos círculos más estrechos.

El extranjero, en estas condiciones, habitualmente no puede establecer relaciones estables con los elementos del grupo o es visto por estos como esencialmente extraño, aunque se haya asentado entre ellos: es el lejano próximo y lo único que une a los miembros del grupo con él son los elementos abstractos propios de todos los seres humanos o de los que son considerados tales. Así pues, hasta los rasgos que favorecen una relación positiva pueden convertirse en aspectos negativos.

Esta vivencia es, precisamente, la que Schültz describe en su trabajo “El forastero. Ensayo de psicología social”. Allí muestra la experiencia del que se enfrenta a patrones culturales nuevos e intenta comprenderlos, lo que le lleva a captar el carácter histórico y contingente de todas las pautas culturales (las del grupo del que desea formar parte y las del grupo del que proviene), lo que motiva la duda del grupo acerca de su lealtad y un sentimiento individual de desgarramiento existencial al comprobar, como describen también Lévy y Améry¹⁸, que no es posible un retorno al hogar, al mundo del que se

13 Simmel, G., *Sociología*, pp. 716-717.

14 Simmel, G., *Sociología*, p. 712.

15 Cfr. G. Simmel, *Sociología*, p. 716.

16 Cfr. Simmel, G., *Sociología*, pp. 742-743.

17 Cfr. Simmel, G., *Sociología*, pp. 752-754.

18 Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos: Valencia, 2004; Levi, P., *Trilogía de Auschwitz*, El Aleph Editores: Barcelona, 2005.

ha partido: lo que quedó atrás ya ha perdido su inmediatez y su habitabilidad. El extranjero lo es, por tanto, respecto a las dos culturas entre las que se encuentra.

Lo que capta el extranjero es que todo grupo social posee unas instituciones, usos, hábitos y valoraciones que están interiorizados y actúan como una pauta que explica el comportamiento de la vida del grupo. El conocimiento de esta pauta es incoherente, confuso y no está exento de contradicciones, pero “adquiere para los miembros del endogrupo la apariencia de una coherencia, claridad y congruencia suficientes como para ofrecer a cualquiera una probabilidad razonable de comprender y de ser comprendido”.¹⁹ De este modo, esas pautas son sentidas como una guía indiscutida e indiscutible que han legado los antepasados y conforma la concepción relativamente natural del mundo. Contra esta pauta es contra la que choca el forastero: cuestiona los supuestos básicos del grupo, ya que para él no tienen ese carácter.

Gracias a la interacción social, el forastero irá llenando los conceptos abstractos con experiencias vividas en primera persona y esto le alejará, a su vez, de su grupo de origen y de la visión estereotipada que este posee del otro grupo. Pero el extranjero nunca logrará tener esa naturalidad que el otro grupo posee con su propia pauta cultural. Todo lo que para el miembro del grupo es natural para el forastero es resultado de un esfuerzo de apropiación. Por ello, a la vez, el grupo aprecia su objetividad y pone en duda su lealtad.

Su lejanía le permite ver con ojos imparciales lo que no percibe quien está en su grupo, pero también lo convierte en objeto de recelos: él capta mejor las posibles señales de crisis de los patrones culturales del endogrupo y sabe con más claridad que él lo fácil que es perderlo todo. Así, “se acusa al forastero de ingrato, por negarse a reconocer que la pauta cultural que se le ofrece le asegura refugio y protección. Pero esas personas no comprenden que el forastero, en estado de transición, no considera esa pauta como un refugio protector, sino como un laberinto en el cual ha perdido todo sentido de orientación”.²⁰ Si logra adaptarse y perder ese sentimiento de no-naturalidad ante la pauta cultural, “el forastero ya no será forastero, y sus problemas específicos habrán quedado resueltos”.²¹ Como muestran las historias personales de los inmigrantes, esta adaptación no es fácil y no suele alcanzarla la primera generación, sino las siguientes (si lo logran).

Por tanto, son muchos los forasteros que quedan atrapados entre dos mundos (en las fronteras simbólicas) sin pertenecer a ninguno de ellos. Si ir hacia el futuro se hace impracticable o muy difícil, puede que la alternativa sea volver hacia atrás, hacia su comunidad de origen. Esta es una tendencia que actualmente se ve en países como Bélgica, España, Francia o Reino Unido en los cuales terceras y cuartas generaciones de inmigrantes pretenden volver al hogar de sus ancestros y rechazan al endogrupo que no les ha dado acogida. Schütz es crítico respecto a esta opción. En su trabajo “La vuelta al hogar” señala las dificultades de tal tentativa: el que retorna cree que encontrará el mundo familiar

19 Schütz, A., “El forastero. Ensayo de psicología social”, *El extranjero. Sociología del extrañamiento*, Sequitur: Madrid, 2012, p. 31.

20 Schütz, A., “El forastero. Ensayo de psicología social”, p. 41. Esto lo convierte en un hombre marginal: no pertenece ya a ninguna de las dos culturas o grupos sociales.

21 Schütz, A., “El forastero. Ensayo de psicología social”, p. 42.

que dejó atrás, pero ese mundo ya no existe, y quien partió es otra persona, pues el tiempo interior es irreversible.²²

La experiencia del extranjero que intenta asentarse en un grupo es descrita también por Elias. En su obra "Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados", el sociólogo trata de adoptar un punto de vista menos existencial y ofrecer un análisis basado en datos que, partiendo de las relaciones entre los establecidos y los marginados, permite ver el surgimiento de pautas afectivas que hacen que unos –los establecidos– se sientan y crean mejores (buenos y limpios) y los otros –los excluidos– peores (malos y sucios). Nuevamente, se establecen dinámicas sociales que pueden ser leídas en clave biopolítica: la *communitas* nace junto a la *inmunitas*.²³ Por ello ante los sucios, los parásitos y los patógenos, se evalúan los riesgos y se ponen en marcha los mecanismos de defensa.²⁴

Desde la observación de un fenómeno de exclusión en una comunidad suburbana – Winston Parva– Elias llega a la misma conclusión que Nietzsche en *La genealogía de la moral*²⁵ y extrae las consecuencias sociales: "los integrantes de grupos que, por disponer de poder, son más fuertes que otros grupos interdependientes, se consideran a sí mismos mejores seres humanos que los otros. [...] Aún hoy, el término 'noble' mantiene la doble acepción de alto rango social y actitud altamente valorada; al igual que 'villano' puede referir tanto la extracción social baja como la actitud censurable".²⁶

Elias constata que las familias establecidas en una zona desde hace mucho tiempo –las familias viejas– rehúyen el contacto social con los nuevos residentes, con los que no tenían diferencias de nacionalidad o de procedencia étnica, ni socioeconómicas (empleos, ingresos, formación educativa o clase social). La única diferencia es el tiempo que llevan instalados en el barrio, lo que ha hecho que las familias viejas tengan un alto grado de cohesión social del que carecen las nuevas (extrañas entre sí y con los antiguos residentes). Su mayor cohesión les permite un mayor control social, que usan para excluir a los nuevos y crear-reforzar la imagen social propia y ajena.²⁷ Es decir, los prejuicios no son de tipo personal, sino grupal.

Por ello cuando cambian las relaciones de poder no desaparece el mecanismo de estigmatización: los inferiores son poco fiables, indisciplinados y anárquicos.²⁸ Las dinámicas sociales se invierten, pero su lógica es la misma. No hay relaciones sociales capaces de crear puentes, sino solo puertas y fronteras.

22 Cfr. Schütz, A., "La vuelta al hogar", *El extranjero. Sociología del extrañamiento*, pp. 43-56.

23 Cfr. Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu Editores: Buenos Aires, 2003; *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu Editores: Buenos Aires, 2003; *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder: Barcelona, 2009.

24 Cfr. Esposito, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, pp. 30-32.

25 Cfr. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza Editorial: Madrid, 2016, pp. 41-43.

26 Elias, N., "La relación entre establecidos y marginados", *El extranjero. Sociología del extrañamiento*, p. 57.

27 Cfr. Elias, N., "La relación entre establecidos y marginados", pp. 60-61.

28 Cfr. Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Akal: Madrid, 2009; *Los condenados de la tierra*, Fondo de cultura económica: Buenos Aires, 2013; Memmi, A., *Portrait du colonisé précédé de portrait du colonisateur*, Gallimard: Paris, 1985.

II. ALTERIDAD: RESPONSABILIDAD ÉTICA

En el fondo, estas dinámicas sociales que abordan al otro, al extranjero, como un peligro confunden hostis e inimicus y hacen que el derecho internacional quede en papel mojado.²⁹ Para superar esta confusión, y los problemas que genera, hay que romper con la visión del ser humano como ser enraizado en un territorio y verlo como alguien enteramente extranjero, esencialmente hospedador y siempre en exilio.³⁰

En 1936, Levinas, un filósofo judío asentado en un país que no era el suyo natal, un extranjero nacionalizado francés, decide escribir en su lengua adoptiva un trabajo titulado *De la evasión*. Tanto la elección de la lengua como el título destacaban su extranjería en un sentido muy preciso: “ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero, el extranjero que perturba el ‘en nuestra casa’”.³¹

En este escrito el lituano, por una parte, bosqueja los temas centrales del humanismo del otro y, por otra, como diría años más tarde (en 1981) toma el pulso a su época: “mi viejo texto era tal vez capaz de servir de testimonio de una situación intelectual del final del sentido donde la existencia sujeta al ser olvidaba, en vísperas de grandes masacres, hasta el problema de su justificación”.³²

El enfoque de Levinas ya no es sociólogo, sino ético o metafísico (para él la ética es la filosofía primera³³). Esta forma de plantear la cuestión es debida a que “el encuentro con Otro es ante todo mi responsabilidad respecto de él. Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional”.³⁴

Desde esta óptica, la evasión no es la salida de un lugar, es simplemente reconducir el pensamiento al núcleo de la filosofía: el ser en cuanto ser para llegar a un de otro modo que ser. Este planteamiento reclama que la hospitalidad, la justicia, las ciudades refugio³⁵, la responsabilidad y la hermandad adquieran una nueva significación: la alteridad es la que constituye a la identidad; no hay yo sin él/ella.

A pesar de esta afirmación, no hay que perder de vista que Levinas no desdeña el conatus essendi ni la identidad del ser, ya que sostiene que “el ser es: no hay nada que añadir a esta afirmación en

29 Cfr. Cacciari, M., “La paradoja del extranjero”, *El extranjero. Sociología del extraño*, p. 88.

30 Cfr. Cacciari, M., “La paradoja del extranjero”, pp. 90-91.

31 Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme: Salamanca, 2002, p. 63.

32 Levinas, E., *De la evasión*, Arena libros: Madrid, 1999, p. 5.

33 Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 308.

34 Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos: Valencia, 1993, p. 129.

35 Todas estas temáticas, que no podemos desarrollar con detalle en este trabajo, las elabora, en otra clave Derrida en “Palabra de acogida”, donde destaca que “uno se apropia de un lugar para *acoger* al otro”, Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Trotta: Madrid, 1998, p. 33. El problema para el argelino es si de una ética de la hospitalidad se puede o no pasar a un derecho y una política: la política mesiánica vinculada a la ciudad de David, al papel de Israel y las ciudades refugio. Cfr. Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998. Por su parte, Žizek es muy crítico con Levinas a quien acusa de hacer imposible el paso de la ética a la política, de hacer que esa responsabilidad termine recayendo sobre un grupo privilegiado (los judíos), de ser arrogante y eurocéntrico, y de establecer una definición muy restringida de lo humano. Para el esloveno es necesario poner en primer lugar la experiencia del Tercero sin rostro. Cfr. Žizek, S., “Prójimos y otros monstruos: un alegato en favor de la violencia ética”, *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*, Amorrortu Editores: Buenos Aires, 2010, pp. 181-253.

cuanto que en un ser sólo se considera su existencia".³⁶ Ahora bien, esa perfección que es su brutalidad, su exclusión del otro³⁷, no es el único aspecto del existente: su apertura a la alteridad, su deseo, su evasión forman también parte de él. Pero no se cumplen desde el yo, sino desde el otro que es recibido en-uno-mismo. El yo que experimenta "el sentimiento agudo de estar clavado"³⁸ también siente la llamada a "romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo".³⁹

Ahora bien, para evadirse hay que tener en cuenta que el sujeto –la hipóstasis– ha surgido aquí y ahora, se ha encarnado pasando de la existencia al existente, del hay impersonal al yo en primera persona.⁴⁰ Levinas afirma al respecto que "esta concepción del yo como algo que se basta a sí mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y de su filosofía".⁴¹ El yo enclavado en su existencia desarrolla un instinto de posesión (tan pronto es, el existente posee y se posee al curvarse sobre sí mismo) y buscando su seguridad propia alienta el imperialismo. Su egocentrismo solo ve su paz interior, su tranquilidad de conciencia; no el daño que provoca al otro. De ahí la lapidaria acusación levinasiana: "toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara".⁴²

Así pues, hay que cambiar este estado de cosas, lo que requiere no solo una consideración sociológica o política, sino una "inversión" metafísico-ética. Esta es una excedencia, una ruptura con la paz consigo mismo y la apertura a la alteridad, que, como tal, no es un objeto que cubra una necesidad, sino otro yo que aparece en imperativo y reclama responsabilidad.⁴³ La excedencia es, pues, salir del ser, pero no significa rechazarlo, sino abrirse a una nueva forma de constituir al yo desde el otro.

Este camino es el que emprende la obra filosófica de Levinas, quien recordará al yo que la tierra no le pertenece en exclusividad-excluyente, sino que está al servicio de los otros, pues otorga alimento, bebida y morada, "tres cosas que el hombre necesita y que el hombre ofrece al hombre. La tierra es para eso. El hombre es su dueño para servir a los hombres".⁴⁴

El sujeto existente no es solo una mónada enclavada en su ser y en su territorio (su ser en-el-mundo gozando de las cosas)⁴⁵, sino una relación marcada por la disimetría, una relación irreversible de cara a cara con el otro en la que el bien adquiere su sentido, pues "la bondad consiste en implantarse en

36 Levinas, E., *De la evasión*, p. 77.

37 De ahí que la responsabilidad y la culpa vayan unidas. Cfr. Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, p. 16. La responsabilidad es tal que hace al yo rehén que responde de todo y de todos. Cfr. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme: Salamanca, 2003, p. 183.

38 Levinas, E., *De la evasión*, p. 79.

39 Levinas, E., *De la evasión*, p. 83.

40 La obra *De la existencia al existente*, Arena Libros: Madrid, 2000, se centra en la hipóstasis y muestra la diferencia existencia/existente al incidir en el cansancio y la pereza de ser, que es una condena.

41 Levinas, E., *De la evasión*, p. 76.

42 Levinas, E., *De la evasión*, p. 116.

43 Cfr. Levinas, E. *Fuera del sujeto*, Caparrós editores: Madrid, 2002, p. 17.

44 Levinas, E., *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, Albin Michel: Paris, 1976, p. 258.

45 Esta visión de la tierra en la que se plantea un uso posesivo de la misma es propia del paganismo. Cfr. Levinas, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis: Madrid, 2014, pp. 134-136.

el ser de tal modo que el Otro cuenta allí más que el yo mismo”.⁴⁶ Este significado ético en el que el yo está obligado a responder y, a responder libremente⁴⁷, hace que la política sea algo diferente a una relación de poderes entre naciones-Estados que se presentan como soberanas, como gobiernos de la población y las cosas que están en un territorio delimitado por unas fronteras contra las que, en muchos casos, chocan los seres humanos que llaman sin ser escuchados o, al ser escuchados, son denigrados o ayudados siendo instalados en campos de refugiados, en lugares de internamiento, en no-lugares en los que se les ofrece, con suerte, bebida, alimento y alojamiento pero de modo eternamente provisional y precario.

Solo una postura tan radical como la que sostiene que el ser humano es relacional o abierto y está constituido por la apertura y la respuesta que ofrece a la alteridad romperá con el individualismo sobre el que se cimienta una visión de la comunidad asimilada a una participación en algo que es común⁴⁸, que como tal excluirá al otro de esa comunidad a la que no pertenece. Cuando se afirma que el yo es uno, es sí mismo por sí mismo, se acaba encerrando al yo en su soledad y generando una egología que no permite una noción de justicia que no sea mero cálculo o justicia distributiva (a cada cual lo suyo y si esto no se cumple, se impone por la ley que restituye el orden)⁴⁹ ni una comunidad que no esté vinculada por lo que se tiene en común: el origen, la ciudadanía, la lengua, la cultura, la religión, la raza, o lo que se desee establecer como elemento unificador. Pero ese uno que como mucho llega a otros iguales excluye al realmente otro, al verdaderamente otro.

En su obra, Levinas concentra las figuras de la vulnerabilidad en tres: el huérfano, la viuda y el extranjero.⁵⁰ Estas son las categorías que reclaman una mayor responsabilidad ética y política que devuelva a todos los seres humanos, como proponía Arendt, su derecho a tener derechos⁵¹, su ser seres sin fronteras, como escribió Simmel tiempo atrás. Pero captar esto supone, según Levinas, romper con la visión humanista clásica y despertar al yo para sacarlo de su encierro.⁵²

III. A MODO DE CONCLUSIONES

La filosofía de Levinas es una afirmación reiterada constantemente de la necesidad de salir de ese pensamiento egocéntrico. Todo su pensamiento es la reflexión de un extranjero que desea rasgar la tradición occidental que nunca ha estado verdaderamente abierta al extranjero, al otro, en su alteridad absoluta.⁵³ Volviendo a un planteamiento político más cercano a los análisis de Simmel, sostener que la ética es la filosofía primera implica, en primer lugar, que el ser humano es tal en su relación con

46 Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 261.

47 La libertad no es autonomía, sino heteronomía. Cfr. Levinas, E., *Libertad y mandato*, Trotta: Madrid, 2001. La responsabilidad es hacerse cargo de la indigencia del otro, no de la existencia propia. Cfr. Levinas, E., *Entre nosotros*, p. 136. La libertad debe justificarse y si se identifica con la soberanía es arbitrariedad. Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 307.

48 Cfr. Levinas, E., *De la existencia al existente*, p. 52.

49 Levinas muestra sus dudas respecto a esta concepción. Cfr. Levinas, E., *Fuera del sujeto*, p. 137.

50 Es una referencia a la pregunta de si Dios se humilla para estar junto al humilde (Isaías, 57, 15). Cfr. Levinas, E., *Entre nosotros*, p. 74.

51 Él habla de derechos humanos, derechos del otro y derecho original, que implica una responsabilidad inagotable. Cfr. Levinas, E., *Fuera del sujeto*, pp. 131-140.

52 Cfr. Levinas, E., *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI Editores: México, 1974, p. 130.

53 Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 208.

los otros que son y serán siempre otros, que no deben ser asimilados ni traídos al plano de lo común; y, en segundo lugar, que un humanismo definido de este modo requiere poner en cuestión la noción tradicional de poder: no se puede poder matar al otro, al vulnerable.⁵⁴

El ser humano que emigra –una de las figuras de la vulnerabilidad– sigue siendo humano y ante él se despierta la responsabilidad⁵⁵, lo que ha de dar lugar a una nueva política regida por la “ley de la hospitalidad: el anfitrión que recibe (host), el que acoge al huésped invitado o recibido (guest), el anfitrión que acoge, que se cree propietario de los lugares, es en verdad un huésped recibido en su propia casa”.⁵⁶

Aunque Levinas no desarrolla detenidamente la forma en la que este otro modo de la política es posible, sí deja claro que considera imprescindibles la política y el Estado: “al hablar de justicia, hemos de admitir jueces e instituciones del Estado; vivir en un mundo de ciudadanos, y no únicamente en el orden del cara-a-cara. Por contra, sólo puede hablarse de la legitimidad o no legitimidad del Estado a partir de la relación con el Rostro o de mí mismo ante otro”.⁵⁷

Cómo lograr esa política más allá de la política que parte del individuo y de la comunidad como algo cerrado es el reto de una democracia à venir. El humanismo del otro levinasiano se centra en la petición de responsabilidad ante la alteridad del absolutamente otro⁵⁸, lo que muestra que no puede lograrse un mundo justo sin ofrecer hospitalidad y ciudadanía a esos otros que adoptan la figura de la extranjería y la alteridad.

54 Cfr. Levinas, E., *El humanismo del otro hombre*, pp. 124-125.

55 Cfr. Levinas, E., *Entre nosotros*, p. 143.

56 Derrida, J., *Adiós a Levinas*, pp. 61-62. Por su parte, Cacciari sostiene que el hospedador, el que ofrece hospitalidad, lo es porque a la vez es huésped y extranjero. Cfr. Cacciari, M., “La paradoja del extranjero”, p. 89.

57 Levinas, E., *Entre nosotros*, p. 131. El pensador hebreo deja muy claro que “la libertad no se realiza fuera de las instituciones sociales y políticas [...] La libertad apolítica se explica como una ilusión”, E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 255.

58 Cfr. Levinas, E., *De otro modo que ser*, p. 154.

42. Pensamiento Social y ética de la justicia para una política democrática. Claves desde el Papa Francisco con los Movimientos Populares

Agustín Ortega Cabrera
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

I. INTRODUCCIÓN. CORRUPCIÓN, POBREZA Y MOVIMIENTOS POPULARES, SIGNOS DE LOS TIEMPOS.

Los ciudadanos están escandalizados e indignados, con razón, por los continuos casos de corrupción que, un día sí y otro también, salen a la luz pública. Ahora bien, esta tendencia social de corrupción, sistemática y permanente no se puede interpretar, únicamente, desde el punto de vista personal. Como si fuera solo cuestión de la mala voluntad puntual o coyuntural de algunas personas, políticos, gobernantes o empresarios. La corrupción, como el mal y el pecado, se contextualizan y cristalizan en la cultura y en las estructuras sociales, políticas o económicas. Como nos muestra la Doctrina Social y el Papa Francisco, “así como el bien tiende a comunicarse, el mal consentido, que es la injusticia, tiende a expandir su potencia dañina y a socavar silenciosamente las bases de cualquier sistema político y social por más sólido que parezca. Si cada acción tiene consecuencias, un mal enquistado en las estructuras de una sociedad tiene siempre un potencial de disolución y de muerte. Es el mal cristalizado en estructuras sociales injustas, a partir del cual no puede esperarse un futuro mejor. Estamos lejos del llamado “fin de la historia”, ya que las condiciones de un desarrollo sostenible y en paz todavía no están adecuadamente planteadas y realizadas.

Los mecanismos de la economía actual promueven una exacerbación del consumo, pero resulta que el consumismo desenfrenado unido a la iniquidad es doblemente dañino del tejido social. Así la iniquidad genera tarde o temprano una violencia que las carreras armamentistas no resuelven ni resolverán jamás. Sólo sirven para pretender engañar a los que reclaman mayor seguridad, como si hoy no supiéramos que las armas y la represión violenta, más que aportar soluciones, crean nuevos y peores conflictos. Algunos simplemente se regodean culpando a los pobres y a los países pobres de sus propios males, con indebidas generalizaciones, y pretenden encontrar la solución en una “educación” que los tranquilice y los convierta en seres domesticados e inofensivos. Esto se vuelve todavía más irritante si los excluidos ven crecer ese cáncer social que es la corrupción profundamente arraigada

en muchos países –en sus gobiernos, empresarios e instituciones– cualquiera que sea la ideología política de los gobernantes”.¹ Como se observa, el Papa Francisco nos ha mostrado la gravedad y mal profundo que es la práctica de la corrupción, enmarcándola en las relaciones sociales, políticas y económicas. En este sentido, más recientemente, el Papa ha manifestado que “la escandalosa concentración de la riqueza global es posible a causa de la complicidad de los responsables de la cosa pública con los poderes fuertes” (Roma, 23 de Octubre del 2014). La corrupción, pues, está localizada y es consecuencia de la actual ideología y sistema económico-político dominante, el neo-liberalismo con el el capitalismo, ya hoy global, que es por esencia injusto e inhumano.

Ya que, como nos muestra el Papa, “defiende la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera. De ahí que nieguen el derecho de control de los Estados, encargados de velar por el bien común. Se instaura una nueva tiranía invisible, a veces virtual, que impone, de forma unilateral e implacable, sus leyes y sus reglas. Además, la deuda y sus intereses alejan a los países de las posibilidades viables de su economía y a los ciudadanos de su poder adquisitivo real. A todo ello se añade una corrupción ramificada y una evasión fiscal egoísta, que han asumido dimensiones mundiales. El afán de poder y de tener no conoce límites. En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta”.² El individualismo con los ídolos del mercado y del beneficio, las idolatrías del poder y la riqueza, que impone el modelo neoliberal y capitalista produce por sistema, de forma consustancial, la corrupción que expresa la dictadura e idolatría de la ganancia, del lucro y de la competitividad mercantilista.

Como nos muestra el Papa y recientes estudios e informes sociales como los de Cáritas-FOESSA u Oxfam Intermón, todo ello está produciendo cada vez más desigualdad e injusticia social-global. En forma de pobreza en extensión e intensidad, paro y explotación laboral (trabajo basura e indecente), exclusión y, como consecuencia de todo ello, más violencia o muerte (guerras, suicidios, destrucción ecológica...). Tal como nos transmiten estos informes y estudios, este modelo y sistema corrupto e injusto del capitalismo, que corrompe la misma democracia, lleva a que los recursos y bienes de todo tipo se concentren en cada vez más menos manos. Es la acumulación de la riqueza, de los ricos, cada vez más enriquecidos y con más poder, a costa de que aumente la pobreza, la miseria y el hambre en el mundo.

Lo cual ha llevado, en todos estos lustros de desigualdad e injusticia, a que los pobres de la tierra hayan tomado conciencia, espiritual y moral, de esta realidad social e histórica injusta y de opresión. Y se hayan ido asociando, organizándose y movilizándose a través de los diversos movimientos sociales, ciudadanos y populares. De ahí que se haya realizado el tan importante encuentro que tuvo el Papa, en Roma, con estos movimientos populares y sociales, con los pobres de la tierra, organizado por el Consejo Pontificio Justicia y Paz y la Pontificia Academia de Ciencias Sociales.

1 Cáceres, A., “Cardenal Jorge Mario Bergoglio. Aproximación a su moral social”, en: *Moralia*, 32, 2009, 443-478; Claves de su pensamiento social antes de ser elegido pontífice., en: *Moralia*, 36, 2013, 443-478; Fernández, V. M., *La Iglesia del Papa Francisco. Los desafíos desde Evangelii gaudium*, San Pablo: Madrid, 2014; GALLI, C. M., “La teología pastoral de Evangelii gaudium en el proyecto misionero de Francisco”, en: *Teología*, 114, 2014, 23-50.

2 *Ibid.*

En este encuentro, el Papa hizo un discurso memorable con un apoyo, colaboración y comunión profunda con dichos movimientos. Promoviendo el protagonismo de los pobres en sus luchas por la paz y la justicia, por su promoción y desarrollo liberador e integral; frente a todo paternalismo y asistencialismo que no impulsa este protagonismo de los pobres y no va a las causas estructurales de la pobreza, a las estructuras sociales internacionales (políticas, económicas...) de pecado e injusticia. El Papa nos mostró que “este encuentro de Movimientos Populares es un signo, es un gran signo: vinieron a poner en presencia de Dios, de la Iglesia, de los pueblos, una realidad muchas veces silenciada. ¡Los pobres no sólo padecen la injusticia sino que también luchan contra ella! No se contentan con promesas ilusorias, excusas o coartadas. Tampoco están esperando de brazos cruzados la ayuda de ONGs, planes asistenciales o soluciones que nunca llegan o, si llegan, llegan de tal manera que van en una dirección o de anestesiar o de domesticar. Esto es medio peligroso.

Ustedes sienten que los pobres ya no esperan y quieren ser protagonistas, se organizan, estudian, trabajan, reclaman y, sobre todo, practican esa solidaridad tan especial que existe entre los que sufren, entre los pobres, y que nuestra civilización parece haber olvidado, o al menos tiene muchas ganas de olvidar. Solidaridad es una palabra que no cae bien siempre, yo diría que algunas veces la hemos transformado en una mala palabra, no se puede decir; pero es una palabra mucho más que algunos actos de generosidad esporádicos. Es pensar y actuar en términos de comunidad, de prioridad de vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos.

También es luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, la tierra y la vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales. Es enfrentar los destructores efectos del Imperio del dinero: los desplazamientos forzados, las emigraciones dolorosas, la trata de personas, la droga, la guerra, la violencia y todas esas realidades que muchos de ustedes sufren y que todos estamos llamados a transformar. La solidaridad, entendida, en su sentido más hondo, es un modo de hacer historia y eso es lo que hacen los movimientos populares. Este encuentro nuestro no responde a una ideología. Ustedes no trabajan con ideas, trabajan con realidades como las que mencioné y muchas otras que me han contado... tienen los pies en el barro y las manos en la carne. ¡Tienen olor a barrio, a pueblo, a lucha! Queremos que se escuche su voz que, en general, se escucha poco.

Tal vez porque molesta, tal vez porque su grito incomoda, tal vez porque se tiene miedo al cambio que ustedes reclaman, pero sin su presencia, sin ir realmente a las periferias, las buenas propuestas y proyectos que a menudo escuchamos en las conferencias internacionales se quedan en el reino de la idea, es mi proyecto. No se puede abordar el escándalo de la pobreza promoviendo estrategias de contención que únicamente tranquilicen y conviertan a los pobres en seres domesticados e inofensivos. Qué triste ver cuando detrás de supuestas obras altruistas, se reduce al otro a la pasividad, se lo niega o peor, se esconden negocios y ambiciones personales: Jesús les diría hipócritas.

Qué lindo es en cambio cuando vemos en movimiento a Pueblos, sobre todo, a sus miembros más pobres y a los jóvenes. Entonces sí se siente el viento de promesa que aviva la ilusión de un mundo mejor. Que ese viento se transforme en vendaval de esperanza. Ese es mi deseo. Este encuentro nuestro responde a un anhelo muy concreto, algo que cualquier padre, cualquier madre quiere para sus hijos; un anhelo que debería estar al alcance de todos, pero hoy vemos con tristeza cada vez más

lejos de la mayoría: tierra, techo y trabajo. Es extraño pero si hablo de esto para algunos resulta que el Papa es comunista. No se entiende que el amor a los pobres está al centro del Evangelio. Tierra, techo y trabajo, eso por lo que ustedes luchan, son derechos sagrados. Reclamar esto no es nada raro, es la doctrina social de la Iglesia” (Discurso del Papa a los Movimientos Populares, Roma, 28 de Octubre del 2014).

Los movimientos populares, en su declaración final, agradecieron hondamente al Papa y a la iglesia la realización de este encuentro y su discurso: “el invalorable aporte de la Iglesia Católica que en cabeza del Papa Francisco permitió su realización. Nos detuvimos a analizar, en el marco de nuestras realidades, el imprescindible aporte de la doctrina social de la iglesia y el pensamiento de su pastor para la lucha por la justicia social... Se compartieron las cifras horribles de la desigualdad y la concentración de la riqueza en manos de un puñado de megamillonarios. Los panelistas y oradores coincidieron en que debe buscarse en la naturaleza inequitativa y depredatoria del sistema capitalista que pone el lucro por encima del ser humano la raíz de los males sociales y ambientales. El enorme poder de las empresas transnacionales que pretenden devorar y privatizarlo todo –mercancías, servicios, pensamiento– son primer violín de esta sinfonía de la destrucción”. De esta forma, se realiza lo que el Papa nos enseña, el que la iglesia católica es la iglesia pobre con los pobres en su misión del Reino con su amor, paz y justicia.

II. FORMACIÓN-ACCIÓN SOCIAL Y MOVIMIENTOS POPULARES.

El Papa Francisco nos ha regalado un relevante e impactante mensaje, en su encuentro con los movimientos populares celebrado en Bolivia, durante su visita a la zona latinoamericana. Lo que es clave para una acción-formación social cualificada e integral. Profundizado su enseñanza compartida en el ya dicho anterior encuentro con estos movimientos en Roma, en la línea de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), el Papa nos presenta los criterios y líneas para lo que debe ser el constitutivo compromiso social de toda persona y cristiano. Con un método inductivo y evangélico, en el encuentro encarnado entre el Evangelio y la realidad, en el ver, juzgar y actuar en lo real desde la fe, en la línea de movimientos apostólicos-obreros como la HOAC y la DSI.³

Una vez más, el Papa analiza y valora el actual sistema e ideología imperante que domina el mundo, el neoliberalismo y el capitalismo, como injusta, inhumana e inmoral en su misma entraña. Es irreformable y hay que alumbrar nuevas alternativas, inspiradas en la ética y en la fe. Ya que cada vez más se produce mayor injusticia social-global y ecológica. En donde unos poderosos y enriquecidos, los poderes y élites económicas, políticas e ideológicas: acumulan y expolían los bienes a los pobres y a la hermana tierra; causando así la destrucción espiritual, social y ecológica. Con esta ideologización neoliberal y el sistema económico del capitalismo que saquea, excluye y mata la dignidad y vida de los pueblos, de los pobres y del planeta tierra.⁴

3 Ortega Cabrera, A., “Pensamiento social, moral y misión desde el Papa Francisco”, en: *Moralia*, 37, 2014, pp. 441-461.

4 Lluch, E, *Una economía que mata. El papa Francisco y el dinero*, PPC: Madrid, 2015; Domingo, A., *Democracia y Caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*, Sal Terrae: Santander, 2014.

Frente a todo este auténtico holocausto humano, social y ecológico, las personas, los pueblos y los cristianos no pueden quedar impasibles, cómplices ante tanto mal e injusticia. Ello sería rechazar la vida espiritual y moral, caer en el mal y en el pecado. Hay que comprometerse y luchar por la paz, por la justicia con los pobres, por el desarrollo sostenible en el mundo, porque este es el sueño y proyecto que tiene Dios para la humanidad. La dignidad y derechos de las personas, de los pueblos y de los pobres son los derechos de Dios, con su ley del amor fraterno y justicia liberadora que Dios nos regala, que hemos de acoger e ir realizando en la historia. Se trata de un amor y fraternidad solidaria que promueve la justicia en la restitución de la vida, de la dignidad y los bienes que les hemos robado a los pueblos, pobres y a nuestra casa común que es el planeta.

El Papa reclama así que se termine con todo este sufrimiento e injusticia que sufren los pueblos, pobres y el planeta, un clamor que llega al Dios de los pobres. Como se observa, el Papa plantea una ética, una transformación social y una ecología que sea integral, que abarque todas las dimensiones, esencialmente inter-relacionadas, de las personas y de la realidad. Un cambio-conversión personal, de valores y experiencia espiritual. Una transformación de la cultura y estructuras sociales, económicas, políticas, laborales. Un renovado paradigma de sostenibilidad ecológica, para esa casa común que es la tierra.

Y en este sentido, en la línea de lo que se denomina el estado social derecho-s que es básico en toda realidad, el Papa exige que se asegure la conocida como triple “T”, techo, tierra y trabajo. Con unas estructuras, instituciones, leyes y sistema (social, económico y político) que distribuyan de forma justa los bienes; que implanten un trabajo decente y digno, con justicia y derechos, con una vivienda y hábitat para que toda persona o familia pueda vivir con dignidad. Para un desarrollo humano, social y ecológico. Todo lo anterior ha de hacerse a nivel global, mundial e internacional por la era de la globalización en la que vivimos. Y, en definitiva, frente a todo elitismo y paternalismo, los pueblos y los pobres son los sujetos de todo cambio y transformación social, ecológica y espiritual-evangélica.

III. MOVIMIENTOS POPULARES Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

El mensaje del Papa Francisco, en el III Encuentro de Movimientos Populares (MP) celebrado recientemente en Roma, ha tenido mucha trascendencia e importancia. El Papa recoge lo más valioso de sus otros mensajes en los anteriores encuentros, lo pone en el contexto de la DSI y lo profundiza para nuestra época e historia. En la línea de su magisterio y enseñanza social, el Papa Francisco está impulsado y renovando la DSI, con una clave muy importante en esta inter-relación con los MP. Se presenta así toda una espiritualidad y teología de los MP, en especial una antropología y moral (ética) social, en la senda de los más significativo de la teología actual y el pensamiento contemporáneo, como es el latinoamericano.⁵

En el ámbito de la metodología de la DSI, con unos principios renovados desde todo este pensamiento y teología, el Papa Francisco nos presenta el ver la realidad, que tiene la primacía sobre la idea. Con

5 Torralba, F., *La revolución de la ternura. el verdadero rostro del Papa Francisco*, Milenio: Lleida, 2014; Scanonne, J.C., “El Papa Francisco y la teología del pueblo” en: *Razón y Fe*, 1395, 2014, pp. 31-50.

una mirada espiritual y moral desde El Evangelio de Jesús. Este ver y hacerse cargo de la realidad, lo realiza desde el principio-misericordia y la ética de la compasión, en el que contempla el sufrimiento e injusticia que padecen los pueblos y pobres de la tierra. Una mirada universal y global al mundo e historia, ya que el todo es mayor que la parte, con sus gozos y sufrimientos, sus esperanzas y males. En la línea y empleo de los estudios o ciencias sociales, el Papa analiza las causas de las desigualdades e injusticias de nuestra época, con la globalización de la indiferencia y la cultura del descarte, de la exclusión. Es la inequidad del hambre y de la pobreza, del paro y la precariedad (explotación) laboral con un trabajo basura e indecente. La inequidad de la trata de personas y la esclavitud infantil, el mal e injusticia que padecen esos pobres de la tierra que son los refugiados y migrantes. Las guerras y violencias como son los terrorismos, la destrucción de la vida humana y de la ecología, etc.

Todo lo anterior es causado principalmente por el sistema e ideología que domina, el liberalismo economicista con el capitalismo. En donde reina el dinero como dios, el ídolo de la riqueza-ser rico y del poder, el imperialismo internacional del dinero como nos muestra la DSI. Es el mercado, el beneficio y la competitividad convertidos en estos falsos dioses. Cuya mentira lleva a la idolatría del sacrificio de los pueblos, de los pobres y del planeta en el altar del crecimiento económico, de la especulación financiera-bancaria y de la buena vida consumista, hedonista y del lujo-riqueza.

De esta forma, el Papa plantea el juzgar y cargar con la realidad, el juicio de este sistema e ideología que es inhumana, inmoral e idolátrica en su misma raíz. Asumiendo misericordiosa y compasivamente todo este dolor, inequidad e injusticia violenta que sufren los empobrecidos, los pueblos y la naturaleza. El Papa asume todo este conflicto e injusticia, en el horizonte de la unidad y fraternidad pacífica de la humanidad. La unidad es superior al conflicto, con una valoración moral del sistema e ideología actual, a la que descalifica como violenta y terrorista. Ya que con todas estas desigualdades, inequidades e injusticias provoca las guerras y las violencias. Y es que en este sentido, para mantener su riqueza y poder- sus privilegios e intereses-, este sistema e ideología necesita generar toda esta cultura de la guerra, de la violencia y del terror, del miedo para seguir imponiendo su dominación e injusticia.

Desde este ver (hacerse cargo) y juzgar (cargar con) la realidad, el Papa presenta el actuar y encargarse de la realidad, una praxis transformadora en la solidaridad y en la paz, en la justicia social-global y ecológica. En donde el tiempo es superior al espacio, con los procesos emancipadores por los que las personas, los pueblos y los pobres son los sujetos protagonistas de su desarrollo y promoción liberadora e integral. Frente a los espacios de poder y dominación de las élites o selectos (del “liderismo”) con su paternalismo y asistencialismo, que no dejan a los pueblos y a los pobres ser gestores de su vida, de su destino y realidad (económica, social, política, cultural e histórica). Como se conoce y observa, la teoría e ideas o análisis se enmarcan en la realidad y praxis liberadora de estos movimientos de los pueblos, de los pobres de la tierra, con sus sufrimientos, injusticia y luchas por la paz, por la justicia y una ecología integral.⁶

Lejos de toda filosofía y pensamiento o teología desencarnada con un intelectualismo de “escritorio”, el Papa sitúa la ética y la DSI en esta vida y compromiso de los pueblos, de los pobres por su

6 Sanz, E. (ed.), *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato Si desde la teología y con la ciencia*, Sal Terrae: Santander, 2015.

dignidad y derechos. Los pueblos y los pobres, el pueblo de Dios e iglesia universal, son los sujetos de esta realidad de la DSI, de suscitarla o profundizarla y renovarla, historizarla y llevarla a la práctica. Los pueblos, el pueblo de Dios e iglesia, en especial los pobres, poseen el sentido de la fe con su experiencia de encuentro con Dios en Cristo Crucificado-Resucitado, en el seguimiento de Jesús con su realización del Reino y su justicia liberadora.⁷ Este encuentro entre el Evangelio y la realidad, en la vida-praxis del pueblo y de los pobres, es lo que el magisterio y la DSI transmite en la tradición apostólica desde el Evangelio de Jesús; en la vida de santidad de este amor fraterno y justicia con los pobres.

Se va pues profundizando y renovando esta DSI encarnada en la vida del pueblo, de su cultura y espiritualidad. En la experiencia de la fe que lleva a la justicia, en la promoción liberadora e integral de los pobres como sujetos de la transformación que trae la DSI. Los movimientos populares, sociales e históricos, los pobres con su cultura y espiritualidad, van haciendo carne y realidad la DSI con su vida, praxis y militancia pobre en la iglesia por el Reino de Dios y su justicia. Es la más verdadera (honda) caridad y acción, el Don-Gracia de la caridad social y política que va a las causas o raíces del mal e injusticia; que convierte a los pueblos y pobres en sujetos transformadores de la sociedad-mundo para ir estableciendo el bien común, la justicia y la civilización del amor.

El amor se realiza desde la caridad social y política en la promoción de la justicia con los pobres, que defiende la vida y dignidad de las personas, el bien común y los derechos humanos, políticos, económicos y sociales. Como son las significativas tres “T”, tierra para los campesinos y pueblos de la tierra, con el principio y derecho del destino universal de los bienes que está encima de la propiedad. Una tierra y ecología integral con un desarrollo sostenible, una economía al servicio de las necesidades reales de las personas y de los pueblos, frente a toda especulación financiera y usura bancaria. Trabajo decente para la persona trabajadora, que está por encima del capital (beneficio y ganancia), con sus derechos inherentes como un salario justo para el trabajador y su familia. Unas condiciones laborales humanizadas que posibiliten la vida familiar, cultural y espiritual. Techo para toda familia, el derecho a una vivienda digna y un hábitat saludable, que está por encima de las ganancias de los bancos con sus hipotecas abusivas y usureras.

Se realiza así, desde todo lo anterior, el verdadero cumplimiento de los derechos humanos y el bien común, el estado (de justicia) social de derechos con una democracia real. Esto es, los ciudadanos, familias y pueblos son los actores-gestores reales de la vida pública, social, cultura, política y económica. Lo cual haciendo veraz el principio de subsidiariedad. Es la auténtica caridad y santidad socio-política en una existencia austera y sobria. Es decir, la pobreza solidaria y fraterna (evangélica) en la comunión de vida, de bienes y luchas por la justicia con los pobres de la tierra; frente a los ídolos de la riqueza, del ser rico y del poder, de la vida del derroche, lujo y consumismo.

Es la vida buena que va logrando la felicidad y santidad desde este amor que se hace pobreza y ser pobre, iglesia pobre con los pobres, en la justicia liberadora de todo egoísmo e individualismo, de todo pecado y mal. Lo que culmina en la vida plena y eterna, en la comunión con Dios en Cristo cuando sea todo en todo, con el triunfo del amor, de la justicia y de la vida. Frente a la geopolítica de la

⁷ Luciani, R., *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, PPC: Madrid, 2016; Scanonne, J.C., *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae: Santander, 2017.

desesperanza y del miedo, que imponen estos poderes con dicho sistema e ideología, la fe nos abre a la confianza y esperanza que, en la lucha por la justicia, espera que el mal e injusticia irán siendo vencidos. Tal como nos enseña, todo lo dicho hasta aquí, esta enseñanza y DSI como nos está transmitiendo nuestro querido Papa Francisco.

IV. JUSTICIA Y MOVIMIENTOS POPULARES CON EL PAPA FRANCISCO.

Como conclusión de este trabajo, analizamos ahora un profundo mensaje del Papa Francisco a los MP, esta vez reunidos en California, que expresa muy bien el significado de la justicia social, cuyo Día Mundial celebramos el 20 de Febrero. En dicho mensaje a estos MP, exclamó el Papa: “¡me alegra tanto verlos trabajar juntos por la justicia social!”. Y anima y fortalece a dichos MP, “a cada uno de ustedes, a sus organizaciones y a todos los que luchan por las tres T: tierra, techo y trabajo”. El Papa señala así las claves de la justicia social que tal como nos revela Dios en Jesús, el Cristo Salvador-Liberador y Crucificado/Resucitado, está inspirada en la mística y cultura samaritana de la misericordia.⁸ En la espiritualidad y ética de la compasión ante el sufrimiento e injusticia que padece el otro, y que se realiza en la opción por los pobres, en su protagonismo, promoción y liberación integral. Lo que supone promover de forma solidaria la vida, dignidad y derecho de toda persona para el bien común. Como es la equidad en el reparto de la tierra, el destino universal de los bienes que tiene la prioridad sobre la propiedad. Una vivienda digna y un trabajo decente, con un salario justo, que está antes que el capital.

Estos valores y principios, que constituyen la justicia social, conforman el denominado “estado social de derechos”. Con un sistema laboral justo, que promueva la dignidad en el trabajo. La decencia en el salario, horario de la jornada, seguridad, prestaciones por desempleo, pensiones, derecho a la organización laboral y sindical, etc. Un sistema fiscal equitativo que manifiesta la justicia legal o general, que las partes contribuyan al todo, y la justicia distributiva por la que el todo reparta a las partes, con una re-distribución en equidad de la tierra, de los recursos y bienes. En donde contribuyan y tributen más quienes más tienen. Esto es, los patrimonios y herencias con más riqueza, el capital, las empresas como son las multinacionales y corporaciones financieras-bancarias con sus operaciones e inversiones.

Erradicado por tanto los paraísos fiscales, evasión de capitales e impuestos y demás fraudes tributarios que constituyen una auténtica estafa fiscal, una verdadera corrupción. Como nos enseña el Catecismo de la Iglesia Católica, “deber de los ciudadanos es cooperar con la autoridad civil al bien de la sociedad en espíritu de verdad, justicia, solidaridad y libertad...El servicio del bien común exigen de los ciudadanos que cumplan con su responsabilidad en la vida de la comunidad política... La corresponsabilidad en el bien común exige moralmente el pago de los impuestos” (CIC 2239-40). Este estado social y solidario de justicia posibilita, pues, unas políticas públicas y servicios sociales de calidad, que aseguran los derechos humanos. Como son la vivienda e infraestructuras básicas (agua, luz, energía, saneamientos, transporte...), la educación y cultura, la salud y sanidad con medicamentos o tratamientos farmacéuticos.

⁸ Da Silva, J. M. (ed.), *Papa Francisco. Perspectivas y expectativas de un papado*, Herder: Barcelona, 2015.

De lo contrario, como nos enseña el Papa Francisco, si se niega todo este estado social de derechos, se comete un grave pecado, mal e injusticia. Se impide la solidaridad, el bien común y la justicia social que son los pilares de la ley, de la autoridad y de la democracia. La autoridad primera y última reside en el pueblo, en la comunidad y sociedad civil. Con sus ciudadanos como son los MP, sociales y espirituales u organizaciones civiles que son los principales sujetos y gestores de la realidad: de la política y de la economía; de la autoridad, de las leyes y de la democracia real. Las personas y los pueblos con sus MP, con los pobres y oprimidos de la tierra son los sujetos protagonistas primeros de su promoción, desarrollo y liberación integral.

Efectivamente, por el principio de la encarnación y pasión en la realidad, toda esta misericordia, compasión y justicia social se realiza en nuestra historia actual. Una realidad social e histórica que niega la solidaridad, equidad y justicia. Ya que domina cada vez más la desigualdad, injusticia e inequidad entre los ricos y pobres. Tal como ya nos enseñaba S. Juan Pablo, II siguiendo a Pablo VI (PP), los “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres” (Puebla III, 4). Como nos muestra el Papa Francisco, es la “crisis del paradigma imperante, un sistema que causa enormes sufrimientos a la familia humana, atacando al mismo tiempo la dignidad de las personas y nuestra Casa Común para sostener la tiranía invisible del dinero que sólo garantiza los privilegios de unos pocos... Las heridas que provoca el sistema económico que tiene al centro al dios dinero y que en ocasiones actúa con la brutalidad de los ladrones de la parábola, han sido criminalmente desatendidas. Una estafa moral que, tarde o temprano, queda al descubierto, como un espejismo que se disipa. Los heridos están ahí, son una realidad. El desempleo es real, la violencia es real, la corrupción es real, la crisis de identidad es real, el vaciamiento de las democracias es real. La gangrena de un sistema no se puede maquillar eternamente porque tarde o temprano el hedor se siente”.

Frente a lo anterior, en contra de la globalización de la indiferencia en la pasividad y complicidad ante todo este mal e injusticia, continua el Papa Francisco, a todos “nos toca vivir y actuar en este momento. Es una responsabilidad grave, ya que algunas realidades del mundo presente, si no son bien resueltas, pueden desencadenar procesos de deshumanización difíciles de revertir más adelante. Son los signos de los tiempos que debemos reconocer para actuar. Hemos perdido tiempo valioso sin prestarles suficiente atención, sin resolver estas realidades destructoras. Así los procesos de deshumanización se aceleran... De la participación protagónica de los pueblos y en gran medida de ustedes, los movimientos populares, depende hacia dónde se dirige ese giro histórico, cómo se resuelve esta crisis que se agudiza”.⁹ Por lo tanto, los signos de los tiempos, donde está habitando el Espíritu que revela a Dios en la realidad e historia, son todos estos MP que hacen frente a toda esta desigualdad e injusticia social-global. Como manifiesta el Papa, los MP “han asumido el compromiso de luchar por la justicia social, defender la hermana madre tierra y acompañar a los migrantes. Quiero reafirmarlos en su opción”.

Efectivamente, como nos muestra el Papa Francisco, debemos hacer frente al sistema e ideología que domina hoy en día, el liberalismo economicista (neoliberalismo) con el capitalismo global. Esta ideología y sistema idolátrico del dinero/capital, del mercado y de la riqueza-ser rico, convertidos en falsos dioses, está produciendo “la crisis ecológica que es real. Hay un consenso científico muy con-

9 Cuda, E, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*, Manantial: Buenos Aires, 2016.

sistente que indica que nos encontramos ante un preocupante calentamiento del sistema climático... Y sabemos qué pasa cuando negamos la ciencia y desoímos la voz de la naturaleza... No caigamos en el negacionismo. El tiempo se agota". Y de la misma, para encubrir toda esta injusticia y mal, este sistema con sus poderes "acusa de la violencia a los pobres y a los pueblos pobres. Pero, sin igualdad de oportunidades, las diversas formas de agresión y de guerra encontrarán un caldo de cultivo que tarde o temprano provocará su explosión".

El Papa nos muestra, muy bien, los signos de los tiempos que se manifiestan en los pueblos crucificados por la desigualdad e injusticia social, generada por el sistema del liberalismo-capitalismo, en la lucha por la justicia de los MP y los pobres de la tierra. Para hacer frente a este sistema injusto con sus destrucción social, humana y ecológica. En todas estas luchas por la paz justa, que se realiza en la justicia social-ecológica y en la liberación integral de los MP con los pobres la tierra, está presente el Espíritu de Dios que se manifiesta en Jesús. Con el Reino de Dios y el Don (Gracia) de la salvación y su justicia liberadora de la maldad, del pecado personal y sus estructuras, de la ley y sistema perverso (pecado del mundo) que oprimen a la creación. La Gracia transformadora en el bien, amor fraterno y justicia. Es la humanidad nueva de la santidad y justicia que libera de toda desigualdad e injusticia, de la violencia y de la muerte. Es el Dios de la justicia, de los pobres y de la vida, de la vida plena y eterna, frente a todos estos ídolos de pecado, mal e injusticia que dan muerte.

43. V. de Quiroga y J. H. Newman: dos grandes civilizadores

Rosario Athié y Mariana Durán
Universidad Panamericana

El motivo que nos ha llevado a las siguientes reflexiones es la inquietud de mostrar cómo una mente bien formada en una persona de amplios horizontes y deseos de bien, le lleva a actuar en favor de los más necesitados y poner a servicio de éstos sus más altos talentos.

Encontramos ciertas diferencias y coincidencias en la vida y obra de Don Vasco de Quiroga (Madrigal de las Altas Torres, 1470 – Pátzcuaro, 1565) y del Dr. John Henry Newman (Londres, 1801- Birmingham 1890). Sus diferencias son patentes: Quiroga fue abogado, era un castellano que viene a la Nueva España en el siglo XVI, enviado por la corona con el cargo de Oidor de la Segunda Audiencia (1531), con el fin de poner orden a los abusos contra los naturales, actos realizados por la Primera Audiencia. En contraste, Newman fue clérigo anglicano inglés del siglo XIX, promovió el Movimiento de Oxford (1833), con el fin de revitalizar la Iglesia de Inglaterra. Pero lo que tienen en común no son ni el lugar, ni el tiempo en que vivieron, ni siquiera el contexto cultural en el que se desarrollaron. Sus analogías radican en sus poco comunes habilidades intelectuales, su formación humanista y sus disposiciones de servicio. En concreto, en este texto interesa resaltar la disposición de ambos por el cultivo de las personas y de aquella sociedad que respectivamente estuvo a su cargo.

Como antecedentes de estos dos personajes, se muestra su respectiva formación humana e intelectual; las circunstancias en las que trabajaron para favorecer el desarrollo personal, social y espiritual de personas carentes de ello; y su alto sentido profesional. Quiroga y Newman comparten una visión centrada en las personas, en cada una, y la preocupación por mejorar sus condiciones materiales, para promover las intelectuales, morales, sociales y espirituales, con una visión profunda y amplia de la dignidad de cada persona, sin excepción. Ambos autores comprenden que el desarrollo personal y social incluye, de manera peculiar, el cultivo de la inteligencia y la mejora de las circunstancias que propician la vida digna.

Por su parte, Vasco de Quiroga llevó a cabo dos grandes empresas, una de promoción social y otra educativa. La primera se trata de la fundación de los pueblos-hospital de Santa Fe, cuya influencia trascendió prácticamente a todo Michoacán; y la segunda, el Colegio de San Nicolás. Con este fin, Quiroga redactó en el siglo xvi sus Reglas y Ordenanzas (1538) en las que dejó por escrito las líneas maestras que debían de regir estos pueblos-hospital, que él fundó durante el Virreinato de la Nueva

España (hoy México); y en su testamento indicó cómo se debía dar continuidad a los lineamientos fundacionales del Colegio de San Nicolás.

Por su parte, John Henry Newman en primer lugar promovió la organización civil, cultural y religiosa de un pequeño caserío a las afueras de Oxford (1828-1845), denominado Littlemore; en segundo, en materia educativa promovió la primera universidad particular de Irlanda (1852-1858) cuyo proyecto dejó plasmado en su obra *Idea de una universidad*, al igual que varias escuelas para niños.

Una curiosa coincidencia fue la elección del nombre de San Nicolás para sus trabajos educativos y formativos, hombre que se caracterizó por velar por los más necesitados: Quiroga promovió el Colegio de San Nicolás, en Patzcuaro, Michoacán y Newman, la parroquia de St Mary and St Nicholas, en Littlemore, Oxford.

A través de sus obras, se descubre que Vasco y John Henry hicieron vida aquello que anotaba Agustín de Hipona: “los que mandan sirven a aquellos a quienes parecen mandar. La razón es que no mandan por afán de poder, sino porque tienen el ministerio de cuidar de los demás; no son los primeros por soberbia, sino por amor, para atenderles”.¹

I. VASCO DE QUIROGA: SU FORMACIÓN HUMANISTA

Vasco de Quiroga (Madrugal de las Altas Torres, 1470 – Pátzcuaro, 1565), procedía de una familia noble, originaria del Valle de Quiroga, Galicia, en donde poseían mayorazgos y haciendas. Algunos de sus familiares pertenecían por tradición a la Orden Militar y Hospitalaria de San Juan de Jerusalén. En la región gallega, la misión de esta orden consistía en otorgar refugio a los peregrinos que iban a Santiago de Compostela, por medio de la construcción de centros hospitalarios que brindaban albergue, comida, servicios médicos y protección militar. Desde el siglo XII, la familia Quiroga se relacionó con la Orden de Malta, otorgando tierras para la construcción de centros hospitalarios en Galicia.² Este ambiente de donación influyó en la formación del joven Vasco, el cual ingresó a la orden a los veinte años.³

Se graduó como Licenciado en Derecho Canónico, posiblemente en la Universidad de Salamanca hacia 1492⁴ o en la Universidad de Valladolid.⁵ “En las aulas universitarias españolas de aquel tiempo se unían la tradición escolástica, el renacimiento español y un humanismo claramente cristiano”.⁶ El contexto universitario del siglo XV era de renovación y cambio: época de los descubrimientos geográficos, el Renacimiento, la Reforma luterana y el posterior movimiento de Contrarreforma, sucesos que motivaron, en España, el surgimiento de un Humanismo cristiano y la inquietud por regresar a

1 De Hipona, A. *De civitate Dei*, XIX, 14.

2 Arcaz, A., “Implantación y desarrollo territorial de la Orden de San Juan de Jerusalén en Galicia (siglos xii y xv)”, en *En la España Medieval*, n. 18, 1995, p. 267.

3 Arce, P., *Vasco de Quiroga. Emprendedor y visionario social en el siglo XVI*. Eca: Madrid, 2014, p. 8.

4 Cf. Arce, P., *Vasco de Quiroga. Emprendedor y visionario social en el siglo XVI*. Eca: Madrid, 2014. Y Mundaca, D., “Vasco de Quiroga en Nueva España (1470-1565). Rasgos de una mentalidad utópica”, en: *Tiempo y Espacio*, n. 24, 2010, pp. 39-56.

5 Warren, B., *Vasco de Quiroga y sus pueblos –hospital de santa Fe*, Universidad Michoacana: Michoacán, 1990

6 Arce, P., *Vasco de Quiroga. Emprendedor y visionario social en el siglo XVI*. Eca: Madrid, 2014, p. 8.

un estilo de vida conforme al cristianismo primitivo, ideales óptimos para promoverse en las tierras recién descubiertas.

Entre marzo de 1525 y septiembre de 1526 Quiroga trabajó como letrado con el cargo de Juez de residencia en la provincia de Orán, en Argelia, al norte de África, región compuesta por una población de varias religiones y costumbres: cristianos, sarrecenos y judíos, todos ellos súbditos de Carlos V. Tal situación le permitió analizar los conflictos suscitados entre personas con distintas cosmovisiones.

La experiencia durante su estancia en África le servirá como referencia al ejercer su cargo como Oidor en la Segunda Audiencia de la Nueva España, que comenzó funciones en 1531, después de la disolución de la Primera Audiencia en 1530. En 1533 desempeñó una de sus tareas más importantes de acuerdo a sus facultades de Oidor, al ser enviado a Michoacán para que, revisara lo que estaba sucediendo y reportara los casos de esclavitud y mal trato de los purépechas.

El 16 de abril de 1535 se disuelve la Segunda Audiencia en Nueva España para consolidar una forma de gobierno acorde al Imperio Español, dando comienzo al periodo de gobierno virreinal. Una vez libre de los compromisos que le habían traído a la Nueva España, Quiroga decidió tomar el hábito franciscano, recibiendo la ordenación sacerdotal en 1536, en 1537 presentado como obispo, y el 22 de agosto de 1538 toma posesión del Obispado en la Iglesia de San Francisco en Tzintzuntzan⁷, para ser consagrado obispo a finales de ese año. Se dedicó a esta labor los siguientes 27 años, trabajando a la promoción humana y espiritual de los michoacanos, indígenas y españoles. El 14 de marzo de 1565, Vasco de Quiroga se sintió repentinamente enfermo durante una visita pastoral a la ciudad de Uruapan y muere; fue trasladado a su sede episcopal en Pátzcuaro, donde el día de hoy reposan sus restos.⁸

II. DATOS BIOGRÁFICOS DE JOHN HENRY NEWMAN

John Henry Newman (Londres 1801- Birmingham, Inglaterra 1890) procedía de una familia burguesa. Su padre era banquero y su madre era descendiente de franceses hugonotes refugiados en Inglaterra. Su hijo mayor fue bautizado en la Iglesia Anglicana, misma que comenzó con la Reforma de Enrique VIII en tiempos de Vasco de Quiroga, en 1534. Los estudios básicos los cursó Newman en la Earling School de Londres, y en los estudios universitarios en Trinity College de la Universidad de Oxford. Decidió dedicar su vida a la enseñanza y al ministerio sacerdotal dentro de la Iglesia Anglicana. Siendo un alumno sobresaliente, muy joven ganó por oposición un lugar como profesor fellow en Oriel College. En 1828 recibió también el cargo como Vicario de la iglesia de St. Mary's, la iglesia universitaria en Oxford, que requería de predicadores de alto nivel académico. Además, entre sus deberes como párroco, le correspondía atender una pequeña comunidad a las afueras de Oxford llamado Littlemore, donde realizó una profunda labor de educación y promoción social.

7 Moreno, J. *Vida de Vasco de Quiroga*, Balsal: México, 1989, 41.

8 Hernández, M., *Don Vasco de Quiroga (protector de las Indias)*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca: Salamanca, 1993, p. 260.

Publicó su primer libro titulado *Los arrianos del siglo IV*. Después de un viaje a Italia, decide volver a Inglaterra para promover el Movimiento de Oxford que tenía como finalidad la revitalización de la Iglesia Anglicana, ya que su condición de dependencia de la corona británica había hecho decaer los aspectos doctrinales y las prácticas de piedad entre los distintos grupos anglicanos, especialmente los de tendencia protestante y aquellos que pertenecían a la iglesia por el mero hecho de ser británicos. Dicho Movimiento involucró a destacados teólogos de Oxford y, particularmente Newman, se basaron en los escritos de los Padres de la Iglesia de los primeros siglos de cristianismo. Siguiendo ese camino, en su análisis de las notas de la verdadera Iglesia de Cristo, encontró que sólo la Iglesia Católica había conservado íntegro el depósito de la fe. Después de tres años de oración y estudio, fue recibido en ésta Iglesia en 1845, a los 44 años de edad.

Después de una breve estancia de estudio y preparación en Roma, recibió la ordenación sacerdotal y volvió a Inglaterra, donde en 1849 fundó el Oratorio de San Felipe Neri en la ciudad industrial de Birmingham, pues había muchos obreros con su familia, migrantes de Irlanda, que debían ser atendidos espiritualmente y sus hijos requerían de educación. En 1852 le solicitan que promueva la primera universidad católica de Irlanda, de la cuál fue Rector en Dublín de 1854 a 1858. El ideal educativo para Newman era el gentleman, el hombre culto y civilizado que es capaz de comprender las situaciones y promover el bien a quienes le rodean.

Newman fue candidato a un obispado, por su brillante y cultivada inteligencia, su piedad profunda y su capacidad de organización. Pero nunca aceptó tal condición. Sufrió la constante oposición de anglicanos y la mordaz suspicacia de católicos radicales que no supieron comprender el pensamiento de un hombre agudo y visionario, que se adelantó a su tiempo pues comprendió asuntos eclesiales que fueron abordados un siglo después en el Concilio Vaticano II. El Papa León XIII decidió conferirle el cardenalato siendo ya mayor, en 1879. Murió en Birmingham en 1890 rodeado del cariño de sus hermanos del Oratorio y de miles de personas que se habían beneficiado de sus escritos y de su trabajo como sacerdote, educador, teólogo, filósofo, poeta, y su vida ejemplar. Fue enterrado en Rednal, cerca de Birmingham, en los jardines de la casa de campo de los padres del Oratorio.

III. ACTIVIDADES DEL HUMANISTA DON VASCO: COMO ABOGADO Y OBISPO

Entre las obras tangibles que aún persisten y representan un buen ejemplo de la magnitud de la labor de Quiroga, podemos destacar dos: los pueblos- hospitales de Santa Fe, de México y Michoacán, y El Colegio de San Nicolás. Por lo que respecta a la primera, el fundamento para la autorización de la erección y composición de los pueblos-hospitales surgió a causa de las condiciones de desigualdad y maltrato de las que fueron objeto los indios debido a la falta de orden y organización política que generó la conquista, situación que fue explicitada por Quiroga en una Carta escrita al Consejo de Indias fechada el 14 de agosto de 1531.⁹

Los pueblos-hospitales surgen como un proyecto social integral que propició el respeto a una vida digna, en la que no existiera desigualdad entre unos y otros, en el que los indios pudieron reorgani-

⁹ Aguayo R., *Don Vasco de Quiroga. Pensamiento jurídico. Antología*, Miguel Ángel Porrúa: México, 1986, p. 79.

zarse y ser reconocidos en la vida pública, primero insertados como un sujeto colectivo para obtener el reconocimiento desde el ámbito jurídico, y desde esa óptica, desprendido como un sujeto dotado de individualidad para ser reconocido acreedor de cualquier derecho que le proporcionara una vida mejor en la reivindicación de su libertad, transformando la sociedad en la que vivían. Así, los pueblos-hospitales, como colectividad jurídica, trajeron a la vida de los indios las condiciones óptimas para su desarrollo personal, espiritual y social, de las que se encontraban carentes en su vida cotidiana, a falta de reconocimiento de sus potestades frente a los conquistadores.

Además, la construcción orgánica de la “hospitalidad” se reforzó con la implementación de una organización temporal y espiritual para el desarrollo del indio, denominada mixta policía. Este término no se agotó sólo en la dimensión civil para instaurar un orden y gobierno racional y pacífico, sino que se encaminó hacia un humanismo cristiano para que los indios estuvieran en posibilidad de alcanzar la perfección por medio de las buenas prácticas, de la nueva vida y de las buenas costumbres, desde la idea de un personalismo comunitario, donde primaba la dimensión social, y también, desde la óptica de un personalismo dialógico, donde primaron las relaciones interpersonales.

El pensamiento medieval de los pueblos-hospitales instaurados por Quiroga parten de la idea de un todo unitario y de una concepción organicista de la sociedad¹⁰, las cuales sirven para comprender a la unidad como un organismo que impacta directamente en el apropiado reparto de funciones a cada uno de sus miembros, de acuerdo a la condición, fuerza y composición de cada uno de ellos.

La organización política y orgánica del día a día de los pueblos-hospitales de Santa Fe, no se agotó en los hechos. Posterior a la fundación de los pueblos-hospital de Santa Fe, Quiroga escribió en 1538 un cuerpo normativo denominado Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán dispuestas por su fundador el reverendísimo y venerable señor Don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán, publicado en 1940, en las cuales plasmó las líneas maestras de organización política, social, espiritual y material de los indios a través de la generación de derechos que les permitieron conformar comunidades autosustentables y reconocidos frente a terceros. Entre algunos de los derechos regulados en las Reglas y Ordenanzas se pueden destacar el derecho al trabajo, al establecer oficios mecánicos, que resultaron útiles y necesarios para el provecho y bien común de los habitantes del Hospital. Los oficios eran asignados de acuerdo al sujeto que los realizaba introduciendo en sus regulaciones, aspectos de corte moral, como la realización del trabajo con buena voluntad y sin huir de él; el trabajo era visto como útil y de provecho para el desarrollo de la comunidad.

Otros derechos que consideró Quiroga fueron: los de recreación y descanso entre los que incluyó una serie de festividades; el derecho al matrimonio y la familia, estableciendo normas y directrices; el derecho a la alimentación, al vestido y salud que preveían la higiene y el decoro; el derecho a la sana convivencia, que preveía la no discriminación y el acceso a la justicia; el derecho a elegir y ser

10 Von Gierke, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, Centros de Estudios Políticos y Constitucionales: Madrid, 2010, p. 124.

elegido, reconociendo derechos políticos para la asignación de los oficiales del Hospital: el Principal y el Rector¹¹, y la elección de tres o cuatro Regidores, que debían reunir requisitos de solvencia moral.¹²

En el pensamiento humanista de Quiroga, está claramente expuesto el cuidado total del ser humano que supone la promoción de las condiciones de justicia, de vida ordenada y regida por el ordenamiento jurídico a la cristiandad que significó la construcción del hombre nuevo, renovado dentro de la réplica de las cualidades de la Iglesia primitiva, como le enseñó Samosata en Las Saturnales. Quiroga se propuso “civilizar a los pueblos” con un modelo que tomaba en consideración y a la vez elevaba sus costumbres, formando comunidades organizadas y sustentables con una visión profundamente cristiana en la que podrían residir en el mismo lugar indios y españoles.

En relación a la segunda obra de Quiroga, el interés por la educación por parte del obispo de Michoacán, incluyó la formación tanto de los naturales como de sus futuros sacerdotes españoles con el fin de evangelizar a unos y conformar el clero. Para ello construyó el Colegio de San Nicolás en Pátzcuaro. El Colegio realizaba dos funciones: por un lado, se promovió el seminario para los españoles que quisieran llegar a recibir las órdenes sagradas; y, por otro lado, era escuela de castellano, latín y lenguas indígenas para naturales y españoles.

En su testamento, Quiroga manifestó su preocupación por dar continuidad a la obra que impulsó en su diócesis y dejó estipulada la organización del Colegio de San Nicolás, dando directrices sobre cómo debía de administrarse y los bienes que concedía para su manutención; además, debía permitirse el ingreso al Colegio a los descendientes de los indios de Pátzcuaro que habían ayudado a su construcción.

Tales disposiciones cambiaron en 1580 cuando se trasladó la sede episcopal y el seminario diocesano de Michoacán, de Pátzcuaro a la ciudad de Valladolid, hoy Morelia, quedando los jesuitas encargados del Colegio.

IV. PROPUESTA HUMANISTA DE JOHN HENRY NEWMAN COMO EDUCADOR EN ORIEL COLLEGE, EN LITTLEMORE Y EN DUBLÍN

En el caso de Newman, se ofrece como muestra de su trabajo en favor del desarrollo de las personas, fruto de su formación humanista, dos de sus obras: la promoción humana y espiritual en el caserío de Littlemore y la idea de universidad que plasmó en sus escritos y en la fundación de la Universidad Católica de Irlanda.

Newman describió en 1828 que Littlemore no era más que “una calle rezagada a dos y tres millas de Oxford, que se extiende desde Crowley Church a través del Henley Road hasta el río, cerca de Sandford”. Newman hacía el trayecto a caballo o a pie, desde High Street, Oxford, o desde Rose Hill, Iffly, la

11 Quiroga, V., *Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe en México y Michoacán*, Talleres Gráficos de la Nación: México, 1940, n. 37.

12 *Ibid*, n. 36.

parte más al sur de esa zona residencial de Oxford, camino a Littlemore, donde se encontraba la casa de su madre y sus hermanas.

El contraste entre la vida culta y aristocrática de la ciudad y la pobreza de este barrio que no era más que una calle, y los escasos recursos educativos de su gente, causaron una gran impresión en Newman. En seguida él puso los medios para superar tal abandono, pensando quizá, en que esa área llevaba asignada a la parroquia universitaria desde la edad media. No había iglesia, ni escuela para los niños, ni propiamente una organización social. Newman se tomó muy en serio sus deberes de Vicario y observó el problema: si esta gente quería ir a la iglesia el domingo, tenían que caminar tres millas a su parroquia, ST Mary's the Virgin, en el centro de Oxford, o acercarse a una de las parroquias vecinas en Iffley, Sandford o Cowley. Como Vicario, procuró elevar el nivel humano y el cuidado pastoral, pero debía hacerlo con dos feligresías muy distintas: los profesores y alumnos de la Universidad de Oxford, por un lado, y este grupo de familias de muy escasos recursos económicos y culturales. La actitud de Newman muestra su visión, más profunda, sobre las necesidades reales del pueblo para ayudar de manera integral a todas las personas, con las posibilidades con las que disponía. Newman prácticamente rediseñó con sentido comunitario el lugar. Mandó construir con sus propios medios y la ayuda de familiares y amigos, una iglesia. Le dio el nombre St Mary the Virgin & St Nicholas, por la parroquia a la que pertenecía esta capilla y al santo patrón del antiguo un monasterio de monjas benedictinas que estaba en Littlemore, clausurado en el siglo XVI. Esta pequeña iglesia anglicana guarda un especial recuerdo a Jemmima Newman, madre de J. H. Newman, porque ella puso la primera piedra, y conserva la lista de personas que ayudaron con sus donativos para la construcción, todos ellos amigos de su Vicario. También previó el lugar del panteón, que quedó situado en el atrio de la iglesia.

Una vez atendida la prioridad religiosa, Newman promovió también la escuela para niños que se encuentra a mano derecha de la misma iglesia, en un terreno adjunto, ambos sobre la carretera, a la entrada del pueblo. En ese tiempo fueron trazadas otras calles, se plantaron árboles, se promovió un hospital, y se le dio auge a un lugar de reunión familiar, un bar que queda frente a las caballerizas que más tarde Newman adaptó como lugar de estudio y oración. De esta manera, Newman se interesó por esta pequeña comunidad en todos sus ámbitos. Si bien Vasco de Quiroga diseñó para los indios un pueblo con una estructura peculiar a sus circunstancias de conversos al cristianismo, Newman rediseña un caserío para que sea un pequeño pueblo donde se promueva el desarrollo de las personas conforme se tenía la experiencia en Inglaterra.

La propuesta de promoción humana de mayor envergadura que Newman tuvo ocasión de impulsar se refiere a la educación superior. Su impacto ha trascendido en el espacio, extendiéndose a nivel internacional, y en tiempo, pues sigue vigente en sus puntos esenciales. En 1852, Newman dirigió nueve Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria, dirigidos promotores y futuros profesores, padres de familia y alumnos de la Universidad Católica de Irlanda que abriría sus puertas dos años después. Para él sólo se puede llamar universidad a aquella institución que conceda a la ciencia el lugar que le corresponde, siendo la razón de ser de ese nuevo centro el saber armónico y unitario que incluye las diversas ramas del saber sin excluir a la teología.

El modo de proceder antes descrito, reflejan un intelecto bien formado, con una visión amplia de la realidad que se le presenta, de manera que, ante unas personas concretas, piensa y soluciona con

magnanimidad, con un conocimiento profundo de las circunstancias. Newman mismo responde al ideal universitario que él propone en Dublín durante esos discursos y la misma puesta en marcha de la Universidad. El hombre culto que él propone y denomina “gentleman” es el resultado de una manera peculiar de formar intelectualmente. Se trata de una persona con una mente precisa con gran solidez lógica, que se deja guiar por la prudencia, tiene un exquisito sentido común, o buen sentido, conoce y respeta los principios filosóficos, cuenta con un disciplinado intelecto, es sencillo pero sólido, breve y eficaz, comprende sus equivocaciones, conoce sus capacidades y límites, no cae en fanatismos ni dogmatismos.¹³

¿Cuál es el elemento fundamental de su propuesta educativa? Newman parte de su noción o “idea” de universidad. Únicamente puede darse este título a aquellas instituciones que tengan como fin la formación intelectual de sus miembros, es decir, que la sabiduría sea su fin fundamental, el bien buscado en sí mismo. Newman entiende por sabiduría, el conocimiento amplio, profundo y bien articulado: “todas las ramas del saber se hallan conectadas unas con otras, porque la entera materia del conocimiento forma en sí mismo una profunda unidad”.¹⁴ Esta tarea es un proceso que comienza por estructurar la mente con el estudio de la gramática de la propia lengua, con el fin de utilizar el lenguaje con toda su riqueza; ello pone la plataforma para el siguiente nivel de estructura y rigor mental, que lo da la lógica y las matemáticas.¹⁵ Una vez que la mente cuenta con ese adiestramiento, Newman propone continuar con estudios de Literatura con autores y títulos bien escogidos entre los clásicos latinos, leídos en lengua original, y los clásicos en lengua inglesa que reflejen los ideales que desea promover la universidad. Posteriormente, los estudios básicos de la propia religión, la historia y la geografía. Con estas bases se abordan ya las ciencias naturales, sociales y teológicas que completan el conocimiento amplio de la realidad.

Cabe mencionar que Newman insiste en sus escritos que la verdadera sabiduría lleva a una vida coherente con lo que se sabe. Así como piensas, actúas. Y esta es la premisa fundamental de esta exposición. Se trata de dos hombres de talento, que recibieron una excelente formación intelectual, que hicieron propias las experiencias ajenas y que consiguieron poner al servicio de los demás lo que sus propias riquezas personales.

V. CONCLUSIONES SOBRE LA ACTUALIDAD DE UNA FORMACIÓN HUMANISTA UNIVERSITARIA PARA UNA ACTUACIÓN HUMANISTA EN EL DESEMPEÑO DE LAS TAREAS FAMILIARES, PROFESIONALES Y POLÍTICAS.

Mucho se habla hoy día de las diferencias de cada generación, como la X, la Y, los milenials, pero es nuestra intención insistir en lo que debe quedar en un verdadero universitario, independientemente de las condiciones ambientales en las que se desarrolla. En primer lugar, el fin de la universidad es el saber, un saber amplio, en el que quede claro el lugar, orden, jerarquía y dignidad de cada uno de los seres que conforman la realidad. En segundo lugar, la profundización en la condición de ser hu-

¹³ Newman, J. H., *La idea de una universidad*, Discurso 8, n. 10, Encuentro: Madrid, 2014.

¹⁴ Newman, J. H., *La idea de una universidad*, Discurso 5, n. 1, Encuentro: Madrid, 2014.

¹⁵ Cf. Newman, J. H., *Idea de la universidad*. “Estudios elementales”, Encuentro: Madrid, 2014, pp. 109 y ss.

mano, y cómo nos debemos unos a otros. Para ello, la formación de la inteligencia y el rigor mental capacitan para que se pueda conocer la realidad a profundidad, se diagnostiquen las circunstancias de personas, lugares, culturas, etc., y se sepa concluir rectamente sobre lo que se necesita y lo que es necesario hacer para el pleno desarrollo de cada persona en una vida en comunidad.

En las universidades de los siglos XVI, tanto en España como en Inglaterra, los estudios comenzaban por la propia lengua, y sus fundamentos en el latín y el griego, lo que les abría el panorama para estudiar los textos originales de los sabios de la cultura occidental, tanto antiguos, como medievales. Coincide la Universidad de Salamanca del inicio del Renacimiento como la Universidad de Oxford en la Edad Moderna, en mantener una enseñanza universal, en que la ciencia teológica cristiana no queda al margen de los conocimientos filosóficos, históricos, matemáticos y de ciencias empíricas por lo que existe un diálogo entre ellas que posibilita a los estudiantes a lograr una captación completa, unitaria de la realidad desde sus distintos enfoques y áreas de conocimiento.

Igualmente coinciden Vasco de Quiroga y Newman en comprender que con su refinada educación y su cultivada inteligencia habrían de estar al servicio de los más carentes de un desarrollo humano completo, en sus aspectos culturales, sociales y económicos, así como espirituales. Ambos se comprometieron, incluso con sus propios recursos, a impulsar iniciativas de desarrollo humano, de las personas concretas que quedaban a su cargo. En ambos casos mediaba un vínculo de tipo religioso, pero ellos fueron más allá. No vieron sólo almas a quienes administrar los sacramentos en tanto que eran de su feligresía, sino personas de cuerpo y alma, con sus características muy peculiares, a quienes trataban como amigos.

Como educadores, igualmente procuraron transmitir ese mismo tipo de formación intelectual que ellos habían recibido. Toman en cuenta tanto lo intelectual como lo humano, y lo espiritual, sin sustraer lo segundo al fin propio de la institución educativa, logrando un equilibrio, respetuoso de la conciencia y de la propia libertad, y que de ese modo cada uno aproveche también los medios espirituales que se les ofrece.

¿Cómo aprovechar estos dos ejemplos hoy? ¿Cómo no condicionar el fin propio de la universidad con los afanes pragmáticos de expedir títulos y capacitar sólo de manera técnica para el trabajo? ¿Cómo repensar el perfil del egresado de la universidad, con magnanimidad, desde sus muchas capacidades a desarrollar, para que sean personas con el mismo rigor intelectual, que sensibles a las necesidades ajenas, capaces de velar por el bien de los demás y no sólo del propio provecho? La respuesta a estas interrogantes es compleja: depende de la definición misma de la institución educativa, en caso de que la definición corresponda a lo antes descrito, el problema radica en la coherencia entre sus principios y sus prácticas. Por otro lado, es necesario promover un trabajo intelectual de diálogo transcurricular de manera que se conozca con profundidad la propia área y se sea capaz de intercambiar puntos de vista con los distintos ámbitos de conocimiento, particularmente entre quienes estudian la realidad material, como las ciencias empíricas, con las ciencias sociales y éstas a su vez con la filosofía y la teología. Ello supone un amplio manejo de vocabulario, de conocimientos de lo esencial de cada ciencia, y de los ámbitos en que coinciden y se complementan.

Este tipo de educación es posible, hoy día se lleva a cabo, en algunas universidades que comienzan por la estructura mental a través de la matemática y la lógica para todas las carreras en un alto porcentaje; en otras a través de la lectura y el comentario de texto y contexto de los clásicos, desde las lenguas que dan origen a las lenguas modernas. Y esta formación intelectual, con la promoción de un compromiso serio con el saber y con la sociedad.

PARTE VII

PERSONA Y EMPRESA

44. Cibernética y racionalidad: Hacia una visión personalista de la empresa

Germán Scalzo y Santiago García
Universidad Panamericana, México

Me ha sido imposible avanzar en el estudio de las organizaciones, o en el de la actuación de las personas en el seno de una organización, sin enfrentarme con algunas cuestiones de fondo como las siguientes: ¿Qué es un individuo? ¿Qué queremos decir al utilizar la palabra “persona”? ¿Hasta qué punto tienen las personas el poder de elección o la libertad de elegir? (...) aunque tratemos de evitar dar una respuesta definitiva a tales preguntas (...) todo el mundo –y especialmente los líderes, directores y ejecutivos– actúan sobre la base de supuestos o actitudes fundamentales que implican, a su vez, que ya se ha dado una respuesta a aquellas cuestiones, aunque sólo raras veces sean conscientes de ello.

Chester Barnard (The Functions of the Executive)

I. RESUMEN

Nuestra contribución se enmarca en la reflexión filosófica de la empresa a través del aporte de una concepción cibernética de la acción humana a la teoría organizacional, en contraposición a la visión racionalista que primó hasta mediados del siglo pasado. La cibernética permite la consideración teórica de elementos dinámicos y teleológicos de la acción, de ahí su cercanía al pensamiento aristotélico. Tras presentar brevemente la conexión que observa el filósofo Leonardo Polo entre estos marcos teóricos, rastreadremos su influencia en la teoría organizacional. Para ello, presentaremos las intuiciones de John von Neumann, a quien, el estudio de la dimensión estratégica de la acción humana (y la incertidumbre que le es propia) le condujo a una encrucijada: la formalización axiomática o la ética. Mientras que la teoría dominante siguió el primer camino (teoría económica de juegos), presentaremos en esta contribución “el camino no tomado”: la propuesta de Juan Antonio Pérez López. Esta teoría, fundamentada en una concepción antropológica realista y robusta, ofrece las ventajas teóricas de concebir a la organización como un “sistema abierto” y al ser humano como un sistema libre. Finalmente, mostraremos cómo esta postura permite superar los reduccionismos en que caen otros enfoques (el mismo Pérez López definía su propuesta como una “abstracción completa”) abogando así por una ampliación de la racionalidad, que recupera la dimensión normativa de las ciencias socia-

les como intrínsecamente necesaria a su desarrollo, bajo la premisa de que “sin virtudes morales no hay comportamiento racional”.¹

Palabras clave: cibernética, racionalidad, teoría organizacional, teoría de juegos, sistema libre.

II. SOBRE LA NATURALEZA CIBERNÉTICA DE LA RACIONALIDAD HUMANA

El ambiente intelectual en el que se desarrollaron las principales teorías de la agencia en el campo de las ciencias empresariales, a principios del siglo pasado, está fuertemente influenciado por una visión racionalista y positivista de la ciencia, que aspira a un sistema de validez universal y que prescinde además de cuestiones normativas. Según la idea de racionalidad predominante en estas primeras teorías de la empresa –claramente reduccionista–, un agente es racional si es capaz de ordenar perfectamente, de modo coherente y completo, un conjunto finito y bien limitado de “preferencias”, con independencia de todo lo demás. Toda conducta maximizadora parte de este supuesto, por lo que se ha convertido en una especie de axioma para la teoría neoclásica.

Tras la Segunda Guerra Mundial se iniciaron una serie de desarrollos científicos relacionados con el procesamiento de la información siendo el más significativo el llamado cibernético, por su introducción del concepto de circuito de *feedback* teleológico que ha tenido una gran influencia en la psicología organizacional.² Mientras que el paradigma racionalista aspira a la independencia –como condición de posibilidad pero también como ideal– la noción de *feedback* permite enfocar la racionalidad desde la dependencia mutua, algo que exige considerar su dimensión estratégica. En efecto en el concepto de estrategia es donde más se ha notado el reconocimiento de la incertidumbre, dado que el dinamismo propio de la interacción humana –por el que “a cada acción le sigue una reacción, y cuyo resultado final no es siempre previsible”³– hace que ésta no pueda ser formalizada *a priori*.

La cibernética⁴ fue definida en 1949 por Norbert Wiener en *Cibernética o control y comunicación en el animal y la máquina* como la ciencia que estudia los sistemas de control y especialmente de autocontrol, tanto en las máquinas como en los organismos.⁵ Entiéndase el control como el envío de mensajes que efectivamente cambian el sistema receptor. El enfoque cibernético del pensamiento tiene su base en el estudio de la vida, que es esencialmente autorregulación⁶, de ahí que, en una conferencia pronunciada en noviembre de 1981 en la Facultad de Medicina de la Universidad de Navarra, titulada *La cibernética como lógica de la vida*, Leonardo Polo expone cómo “la cibernética puede beneficiarse del planteamiento aristotélico a la vez que se entiende mejor a Aristóteles apelando a las nociones

1 Pérez López, J. A., *Fundamentos de la dirección de empresas*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 180-181.

2 Carena, J. C. y Ferranti, L., *Aportes de la cibernética a la psicología y la pedagogía*, Cerider, Rosario, 2005, p. 14.

3 Martínez Echevarría, M. A., *Dirigir empresas: de la teoría a la realidad*, ElUNSA, Madrid, 2005, p. 281.

4 Cibernética proviene del término griego *kyberné*, que significa el “timón de la nave”. Véase Wiener, N., *Cibernética*, Guadiana, Madrid, 1971, pp. 34–35.

5 Son especialmente notables los aportes de Ashby, W., *Design for a Brain*, Chapman & Hall Ltd, Londres, 1952.

6 “La función auto-reguladora de los mecanismos cognoscitivos desemboca en las formas de equilibrio más estable que conoce el ser vivo: las de las estructuras de la inteligencia, cuyas operaciones lógico-matemáticas se imponen con necesidad desde que las civilizaciones humanas han llegado a cobrar una conciencia reflexiva” (Piaget, J., *Biología y conocimientos*, Siglo XXI Editores, México, 1983, p. 36).

centrales de esa ciencia”.⁷ Según este autor, lo principal para el planteamiento cibernético es la distinción entre una moción y un estado estacionario, lo que en el modelo aristotélico equivale a *kínesis* y *praxis*: “cibernéticamente, la vida es equilibrio, lo que de ninguna manera comporta fijismo o formalidad detenida. Para el estructuralismo las formas son estables en cuanto que son estáticas. En cambio, para Aristóteles y para la cibernética, en rigor, las formas estables son las práxicas, es decir, las más activas”.⁸

Según Polo, lo más propiamente cibernético es la conexión según la cual se puede hablar de una modificación de los estados de equilibrio. El modo peculiar de modificación en la cibernética es la información, definida como el tránsito de una forma de acuerdo con el cual se modifica un estado de equilibrio. Un organismo vivo tiene estructura práxica, de manera que funciona según la información. La *praxis* comporta equilibrio en orden al tiempo porque posee ya su fin, es decir, las acciones humanas prácticas son poseedoras de su término, son teleológicas. Ahora bien, ese estado de equilibrio es susceptible de modificaciones, las cuales no pueden ser kinéticas. Para explicar las conexiones no continuas⁹ se necesita la noción de *retroalimentación*, que es el control de la información. Solo por retroalimentación es posible el cambio en el ámbito de la *praxis*, es decir, que un estado de equilibrio pase a otro, y la realimentación más alta para Aristóteles es el hábito, cuyo análogo en el nivel sensible son los sentimientos. El hábito vital como realimentación se ocupa de la modificación de la potencia vital, de manera que sus estados de equilibrio son cambiados consistentemente. Como la inteligencia se finaliza a sí misma en orden a su fin, a la vez que cuando se alcanza el fin crece la potencia –el fin es también la modificación de la facultad– y “ser libre significa ser dueño de sí, *causa para sí*”.¹⁰

El paradigma cibernético permitió resaltar el dinamismo propio de la acción humana, y reconocer que en toda estructura de relaciones de dependencia hay una incertidumbre intrínseca que no puede eliminarse.¹¹ John von Neumann fue uno de los primeros en plantear la racionalidad desde la dependencia mutua,¹² algo que exige considerar la dimensión estratégica, ya que el resultado final de la interacción entre observador y observado depende de un factor aleatorio: el ruido. Comenzó por estudiar la estructura lógica de los juegos de salón –como el póker– dando lugar a la famosa “teoría de juegos”, con el fin de construir una formalización axiomática del proceso de formación de planes o conductas estratégicas, un enfoque estático y abstracto. Sin embargo, su enfoque estratégico de la racionalidad en la resolución de conflictos e incertidumbres iba más allá de la estructura de los juegos de salón; dado que, en los verdaderos juegos, la estructura organizativa no es fija e impuesta desde fuera sino que depende del propio devenir del juego, está ligado al desarrollo mismo de las interacciones.

Lo que tenía en mente con su concepto de juegos tenía más que ver con las guerras, donde en las estrategias que se van delineando para el logro de unos objetivos –que no son predecibles sino adap-

7 Polo, L., “La cibernética como lógica de la vida”, *Studia Poliana*, n. 4, 2002, pp. 9–17, 10.

8 *Ibid.*, pp. 9–17, 11.

9 La *kínesis* es un continuo y la *praxis* un discontinuo, y por lo tanto sus modificaciones son distintas.

10 Polo, L., “La cibernética como lógica de la vida”, *Studia Poliana*, n. 4, 2002, pp. 9–17, 16.

11 La analogía de la guerra ha tenido una gran influencia en la teoría empresarial hasta años recientes, en que se comenzó a resaltar aspectos comunitarios o cooperativos, pero no como una opción sino más bien como un factor a considerar en la narrativa de la competencia. “El arte de la guerra”, del estratega chino Sun Tzu, sigue fascinando tanto a estudiantes como a empresarios, y siendo una referencia obligada en los cursos de estrategia.

12 Israel, G. y Millán Gasca, A., *El mundo como juego matemático. John von Neumann, un científico del siglo XX*, Nivola, Madrid, 2001.

tativos– influyen aspectos imprevisibles como la comunicación, la pugna, el control, el mando y el aprendizaje. Todos estos elementos han sido objeto de estudio en la teoría organizacional. Lo que nos interesa destacar ahora es que este modo de enfocar la teoría de juegos resultaba incompatible con cualquier intento de formalización de la formación de estrategias, por lo que plantear la teoría de juegos como un proceso conducente a un estado (resultado previsible) había sido un error. En cambio, había que asumir la dimensión estratégica de la racionalidad humana¹³, vía que sigue Neumann con su “teoría del autómatas”, presentada en torno a 1976, y desarrollada desde la cibernética.¹⁴ Para darle apariencia dinámica a una sucesión de estados, presentó el juego como el resultado de unas reglas que permiten a los jugadores guiar sus conductas en todas las situaciones posibles, algo que pone el acento en el carácter social o cooperativo de los juegos estratégicos, y cuyo núcleo es la génesis y transmisión de información, así como la arquitectura de la organización que hace posible esas operaciones.

La inevitable existencia de reglas de juego obligaba a explicar su origen y el modo de interpretarlas, un problema irresoluble desde la auto-referencia en que caía el enfoque neoclásico de la racionalidad. Asimismo, el mutuo acuerdo de las reglas desde dentro del juego era algo inexplicable según este enfoque. Frente a esta disyuntiva existían dos opciones, ambas rechazadas por Neumann: recurrir a la ética o insistir en un formalismo estrictamente estático. La “teoría de juegos” siguió, infructuosamente, este último camino¹⁵, en lo que sigue, retomaremos la vía de la ética.

III. CIBERNÉTICA Y TEORÍA ORGANIZACIONAL

Probablemente Max Weber sea el autor que más influencia ha tenido en la teoría organizacional moderna.¹⁶ Uno de los más grandes conocedores de su obra, el mexicano Gil Villegas, concuerda con esta tesis al afirmar que “la teoría de la burocracia desarrollada por Max Weber en Economía y sociedad ha sido el fundamento básico y esencial de toda la teoría moderna de la organización”.¹⁷ Talcott Parsons, discípulo de Weber, fue uno de los primeros en considerar a las organizaciones como un sistema social abierto, en oposición a las primeras teorías organizacionales que miraban “hacia dentro” de la organización, desde una perspectiva meramente mecanicista, con el fin de optimizar los procesos productivos. Téngase presente que, desde sus inicios, la organización empresarial moderna surge como “el lugar en el que se realiza la producción”¹⁸, de ahí el sesgo mecanicista de sus primeros años. Sin embargo, por la misma configuración que tomó la sociedad en la modernidad, las organizaciones

13 A diferencia de la incertidumbre estocástica, la de tipo estratégico se puede reducir, pero no eliminar, pues depende de la respuesta libre de los agentes (que podrían incluso elegir no responder).

14 Sin embargo, en sus primeros planteamientos se dejó influir por concepciones neoclásicas, e introdujo una serie de restricciones que serían incompatibles con la dimensión estratégica de la racionalidad (Véase Mirowski, P., *Machine Dreams Economics Becomes a Cyborg Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002).

15 El óptimo de los juegos no cooperativos es el llamado “equilibrio de Nash”, un conjunto de estrategias que no pueden ser mejoradas desde el punto de vista de ningún individuo, y que se convirtió en el núcleo de los modelos neowalrasianos de equilibrio general desarrollados durante la década del cincuenta. Esta visión fue criticada por Amartya Sen.

16 Rodríguez Sedano, A., “La conexión de los tipos ideales sociales: Polo en diálogo con Weber”, *Studia Poliana*, nº 7, 2005, pp. 89-118.

17 Gil Villegas, F., *Introducción a Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 90.

18 Smith, A., *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Oxford: Clarendon Press, 1979.

fueron ganando cada vez más espacio en el ámbito social¹⁹, y la “división técnica del trabajo” que describe Smith en el primer capítulo de *La Riqueza de las Naciones* con el tiempo se vería reemplazada por la “división social del trabajo”, ampliando el alcance de nuestro tema de estudio.²⁰

En un sentido amplio, las organizaciones son tipos distintivos de estructuras sociales, pues funcionan como instrumentos con fines especiales orientados a la consecución de *objetivos específicos*.²¹ Aunque reductiva, la manera en que Weber define la racionalidad de una acción²² dejando fuera los aspectos afectivos y tradicionales, postula a la acción racional con acuerdo a fines como la de mayor racionalidad.²³ Así, en el seno de las organizaciones, el criterio de eficacia se convierte en el principio rector de la acción organizacional, cuyo fin es el éxito de planes de acción determinados previamente por aquellos pocos que pueden decidir sobre los fines, es decir, que tienen racionalidad electiva, la cual, de suyo, exige la maximización de resultados.²⁴ En otras palabras, el ideal de la acción organizacional es ser instrumental a tales fines, lo que implica –en la mayoría de los casos- prescindir de su aspecto normativo o ético. Dado que no hay manera posible de comparar y ordenar distintos postulados de valor, una cierta “racionalidad objetiva” –que reconoce a la ciencia como único modo válido de conocimiento- adquiere carácter normativo.²⁵ La aplicación de esta racionalidad al diseño y gobierno de organizaciones ha generado a la organización empresarial problemas de legitimación social²⁶ y ha sido fuente de importantes críticas.²⁷

A finales de la década del 20 surgió un método de investigación nuevo, al que Bertalanffy –uno de sus principales impulsores– llamó “teoría de sistemas del organismo”²⁸, dando origen al movimiento de sistemas abiertos²⁹, que ejerció una gran influencia en diversas áreas de estudio científico, y de modo especial en el ámbito organizacional.³⁰ Aunque en un inicio esto significó la relación de la organización con su ambiente o entorno externo (en un conjunto de sub-sistemas cada vez más amplio: conocidos en la literatura como conjuntos, poblaciones o campos organizacionales)³¹ luego se destapó la “caja

19 Scott, W., “Organizaciones: características duraderas y cambiantes”, *Gestión y Política Pública*, Vol. XIV, nº 3, 2005, pp. 439-463.

20 La crítica de Marx ejerció una gran influencia en el reconocimiento de esta dimensión social, y supuso de alguna manera el inicio de la Doctrina Social de la Iglesia.

21 Scott, W., “Organizaciones: características duraderas y cambiantes”, *Gestión y Política Pública*, Vol. XIV, nº 3, 2005, pp. 439-463, 440.

22 Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982, pp. 158-164.

23 Weber, M., *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 20.

24 Weber, M., *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 48.

25 Sin embargo, como resalta Tenbruck, “la racionalidad intrínseca de los fines, las razones por las cuales los objetivos son queridos, no es susceptible de prueba racional; los modos de comportamiento más diversos y contradictorios pueden ser racionales en términos de relaciones medios-fines. Lo que en realidad es racional, y en qué respecto, depende en última instancia de bases irracionales” (Tenbruck, F., “The problem of thematic unity in the works of Max Weber”, *British Journal of Sociology*, vol. 31, no 3, 1980, pp. 316-351, 335).

26 Parsons 1960, en Scott, W., “Organizaciones: características duraderas y cambiantes”, *Gestión y Política Pública*, Vol. XIV, nº 3, 2005, pp. 439-463, 441.

27 MacIntyre, A., *After Virtue*, Duckworth, London; Dobson, J. 2009. “Alasdair MacIntyre’s Aristotelian Business Ethics: A Critique,” *Journal of Business Ethics* 86, 2007, 1: 43-50.

28 Bertalanffy, L. von, *Robots, hombres y mentes*, Guadarrama, Madrid, 1971, p. 33. El fundamento de este enfoque es la afirmación aristotélica de que “el todo es mayor que la suma de las partes”, y supone una reorientación del pensamiento y la concepción del mundo que contrasta con el paradigma analítico mecanicista, lineal-causal de la ciencia clásica.

29 Bertalanffy, L. von, “General System Theory”, en L. von Bertalanffy y A. Rapoport (eds.), *General Systems: Yearbook of the Society for the Advancement of General Systems Theory*, Ann Arbor, MI, The Society, vol. 1, 1956, pp. 1-10.

30 Scott, W., *Organizations: Rational, Natural and Opens Systems*, 5ª ed. Upper Saddle River, NJ, Prentice-Hall, 2003.

31 *Ibid.*, p. 444.

negra" que había significado la organización hasta entonces, para prestar mayor atención a sus componentes –sub-sistemas– internos.³² Ello permitió prestar atención a la dimensión psico-sociológica de la organización: cuestiones intrínsecas a las personas como la motivación y el aprendizaje de sus miembros, así como las relaciones entre ellos.

Es cierto que las organizaciones ofrecen bienes y servicios a la sociedad, pero no son un mero factor productivo, por el simple hecho de que están integradas por personas. El estudio de la motivación humana es central, pues la misma organización "es un conjunto de personas cuyos esfuerzos –cuyas acciones– se coordinan para conseguir un cierto resultado u objetivo que interesa a todas ellas, aunque su interés pueda deberse a motivos muy diferentes".³³ De modo necesario se llegó a la cuestión antropológica como el elemento fundamental para la comprensión, por analogía, de la organización y sus fines.

La teoría organizacional del español Juan Antonio Pérez López (1934-1996), amigo cercano de Polo, pretende explicar la agencia humana desde un enfoque cibernético de la racionalidad³⁴, que integre los desarrollos de los principales teóricos de la organización con la tradición aristotélico-tomista.³⁵ En su teoría organizacional, bastante conocida en el ámbito latino aunque poco en el anglosajón, se observa la influencia de Barnard quien en *The Functions of the Executive*³⁶ aborda el estudio de las organizaciones como sistemas de cooperación, desafiando la corriente mecanicista reinante para alinearse a una tradición humanista que incluye, entre otros, a Mary Parker Follet, Elton Mayo y Fritz Roethlisberg. Roethlisberg, uno de los investigadores de los famosos *Hawthorne experiments*, fue amigo cercano de Pérez López, e incluso participó en el tribunal de su tesis doctoral.³⁷ También se observa la influencia de Herbert Simon³⁸, premio nobel de Economía en 1978 por su contribución pionera en el proceso de toma de decisiones, y su noción de racionalidad limitada (*bounded rationality*) que ha desafiado los modelos mecanicistas que consideraban la racionalidad perfecta como un supuesto del agente económico; no obstante, como ha demostrado Simon, "el modelo "racional" de toma de decisiones, por el que la persona sabe definir perfectamente un problema, conoce todas las alternativas de acción posibles, es capaz de calcular sus consecuencias y de valorarlas a priori de acuerdo con la satisfacción que le producirán a posteriori, no se da en la realidad".³⁹ Por último, cabe mencionar la influencia de Peter Selznick⁴⁰, en la concepción que Pérez López tiene del liderazgo y de las instituciones.

32 Perrow, Ch., *Sociología de las Organizaciones*, McGraw Hill-Interamericana de España, Madrid, 1990.

33 Pérez López, J. A., *Fundamentos de la dirección de empresas*, Rialp, Madrid, 1993, p. 14.

34 Su tesis doctoral, presentada en la Universidad de Harvard en 1970, lleva como título: "*Organizational Control Theory: A Formal Approach*". En 1974, el IESE Business School –de la que fue decano entre 1978 y 1984– publica su tesis (Pérez López, J. A. (1974a) "*Organizational Control Theory: A Formal Approach*", IESE, WP. N° 4) junto con otros dos documentos que evidencian su proyecto intelectual: Pérez López, J. A. (1974b) y "*Organizational Theory: A Cybernetic Approach*", IESE, WP. N° 5; y Pérez López, J. A. (1974c) "*Anthropology and Sociology: A Cybernetical Approach*", IESE, WP. N° 6.

35 Argandoña, A., "Integrating Ethics into Action Theory and Organizational Theory", *Journal of Business Ethics*, 78, 2008, 3: 435-446, 435.

36 Barnard, Ch., *The Functions of the Executive*, Harvard University Press, Cambridge, 1938.

37 Rosanas, J., "Herbert Simon (1916/2001) y Juan Antonio Pérez López (1934-1996), In memoriam", *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. IV, n° 2/01, 2001, pp. 317-331, 319.

38 Simon, H., *On the Concept of Organizational Goal*, *Administrative Science Quarterly*, vol. 9, junio, 1964, pp. 1-22.

39 Rosanas, J., "Herbert Simon (1916/2001) y Juan Antonio Pérez López (1934-1996), In memoriam", *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. IV, n° 2/01, 2001, pp. 317-331, 323.

40 Selznick, P., *Leadership in Administration*, University of California Press, California, 1965.

Uno de sus grandes aciertos fue constatar que el estudio de realidades de tipo orgánico, es decir, aquellas donde interesan, además de las partes, las relaciones entre ellas y sus modificaciones –como es el caso el hombre–, no puede ser abordado desde enfoques analíticos, y que la teoría general de sistemas ofrece una mayor perspectiva epistemológica. Pérez López examina tres tipos diferentes de sistema: estable, ultra-estable (u homeostático) y libremente adaptable, que desarrollará en extenso en su *Teoría de la acción*⁴¹:

Aplicando al ser humano la teoría de sistemas, que a veces se emplea –aunque de manera reductiva– para fines organizativos, podemos distinguir, siguiendo a Pérez López, tres tipos de sistemas: cerrados, abiertos y libres. Los *sistemas cerrados* son aquellos que tienen sólo una situación de equilibrio; por tanto, son capaces de reaccionar al estímulo de manera que se recupere el equilibrio. Son los sistemas que estudia la mecánica. Los *sistemas abiertos* son aquellos capaces de aprender y, por tanto, tienen más de una situación de equilibrio, pues su aprendizaje tiene un sentido ascendente. (...) Los *sistemas libres* son aquellos susceptibles de aprendizaje positivo y negativo. El sistema libre es el más complejo: es el sistema formado, en primer lugar, por la persona humana; y en segundo lugar y de una manera consecutiva, por organizaciones o sociedades humanas.⁴²

Pérez López, al igual que los principales teóricos de la organización de su época, está convencido de que el enfoque de la organización está relacionado con la concepción que se tenga sobre la naturaleza de seres humanos.⁴³ Tras varios años de perfeccionar sus intuiciones, Pérez López publica sus dos obras fundamentales: *Teoría de la acción humana en las organizaciones. La acción personal*⁴⁴, prologado por Leonardo Polo, y *Fundamentos de la dirección de empresas*⁴⁵, en donde desarrolla tres concepciones posibles de teoría organizacional, en función de estos tres tipos de sistemas. Resume de modo contundente nuestro autor que: “las diversas teorías que se han formulado para explicar el funcionamiento de las organizaciones humanas, a pesar de su aparente diversidad, responden en el fondo a tres paradigmas o modelos de fondo distintos: el modelo mecanicista, el psicosociológico y el antropológico. Las diferencias entre esos tres paradigmas se encuentran en el distinto modelo o concepción de persona que manejan a la hora de construir las teorías: en cada uno de ellos se encuentra una distinta concepción acerca de esa variable interna del ser humano que hemos llamado motivación”.⁴⁶

La forma en que los tres modelos se articulan es sistémica, de manera tal que el inferior se ve incluido en los sistemas de tipo superior, y el enfoque es cibernético, pues el núcleo del modelo es “concebir la acción humana como parte de un proceso de interacción con un entorno que, en general también será humano”⁴⁷ y que permite que la persona sea susceptible de aprendizaje o modificaciones estruc-

41 Pérez López, J.-A., *Teoría de la acción humana en las organizaciones. La acción personal*, Rialp, Madrid, 1991, p. 43.

42 Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 135.

43 Simon, H., Human Nature in Politics: The Dialogue of Psychology with Political Science, *American Political Science Review*, 1985; Barnard, Ch., *The Functions of the Executive*, Harvard University Press, Cambridge, 1938.

44 Pérez López, J. A., *Teoría de la acción humana en las organizaciones. La acción personal*, Rialp, Madrid, 1991.

45 Pérez López, J. A. *Fundamentos de la dirección de empresas*, Rialp, Madrid, 1993.

46 *Ibid.*, p. 76.

47 Pérez López, J. A., *Teoría de la acción humana en las organizaciones. La acción personal*, Rialp, Madrid, 1991, p. 27.

turales.⁴⁸ Por aprendizaje entiende “cualquier tipo de cambio que ocurra en el interior de las personas que han realizado la interacción, como consecuencia de las experiencias que han tenido al ponerla en práctica, siempre que dicho cambio sea significativo para la explicación de las futuras interacciones”.⁴⁹

Para que las interacciones humanas sean significativas, y susciten el crecimiento personal, debe promoverse un aumento progresivo de la confianza⁵⁰, pues el trato impersonal anula la dignidad del hombre e impide el acceso a realidades morales, aquellas que requieren de la confianza para exteriorizarse, y –por el carácter cibernético de la acción humana– volver a interiorizarse luego.⁵¹ Esta actitud, lejos de ser una garantía –como pretende el enfoque predictivo racionalista– es más bien una apuesta, como en el caso de los mejores juegos, pues “las personas, por supuesto, funcionan mejor si se las trata como personas que si se las trata como animales o como máquinas, pero no hay trato personal, por esmerado que sea que impida que se comporten como animales o como máquinas, con más o menos frecuencia, en uno u otros niveles de actuación”.⁵²

La consideración de un modelo organizacional que contemple todas las dimensiones constitutivas del hombre es esencial, pues, como señala Polo: “si nos limitáramos a considerar al hombre como un sistema cerrado o un sistema abierto, pero no como un sistema libre, habría muchas dimensiones del ser humano que no entenderíamos ... Para evitar reduccionismos, es menester justamente introducir la capacidad de aprender, de ejecutar acciones diferentes, y admitir la alternativa virtud-vicio”.⁵³ Adviértase que reconocer al hombre como un sistema libre es admitir la necesidad de una consideración normativa de las ciencias sociales.

El problema –como intuyó Aristóteles– reside en que la racionalidad consiste en el uso correcto de la razón orientando la acción de la persona. Y son las virtudes morales las determinantes de la capacidad de un sujeto para usar correctamente su razón. Sin virtudes morales no hay comportamiento racional.⁵⁴

Por lo tanto, cualquier intento de conceptualizar dinamismos de sistemas libres utilizando los principios de los sistemas funcionales más pobres es una *abstracción incompleta*.⁵⁵ Es precisamente por ello que la propuesta de Pérez López, a diferencia de las teorías de la agencia al uso, permite integrar la ética con el management⁵⁶, pues en definitiva, “la ética es la ciencia que considera al hombre como sistema libre”.⁵⁷

48 Desde el punto de vista sistémico, son las llamadas “capacidades morfogenéticas” (de variación de la estructura) en oposición a las “capacidades morfoestáticas” (de preservación de la estructura).

49 Pérez López, J. A., *Fundamentos de la dirección de empresas*, Rialp, Madrid, 1993, p. 54.

50 Rosanas, J. M. & Velilla, M., “Loyalty and Trust as the Ethical Bases of Organizations”, *Journal of Business Ethics*, 2003, pp. 44: 49-59.

51 Alvira, R., “Sobre el aburrimiento y el juego”, en Antúnez Aldunate, Jaime (ed.) *Crónicas de las ideas. En busca del rumbo perdido*, Ed. Encuentro, Madrid, 2001, pp. 191-202, 189.

52 Choza, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990, p. 369.

53 *Ibid.*, pp. 135-136.

54 Pérez López, J. A., *Fundamentos de la dirección de empresas*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 180-181.

55 Pérez López, J. A., *Teoría de la acción humana en las organizaciones. La acción personal*, Rialp, Madrid, 1991, p. 46.

56 Argandoña, A., “Integrating Ethics into Action Theory and Organizational Theory”, *Journal of Business Ethics*, 78, 2008, pp. 3: 435-446; Rosanas, J., “Beyond Economic Criteria: A Humanistic Approach to Organizational Survival”, *Journal of Business Ethics*, 78, 2008, pp. 3: 447-462.

57 Sellés, J. F., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Rialp, Madrid, 2006, p. 366.

Mencionábamos la notable influencia del pensamiento weberiano en la teoría organizacional moderna. Conviene ahora hacer una advertencia, ya que aunque las sociologías de Polo como de Weber son dinámicas, y pretenden explicar y comprender la acción social, sus presupuestos son muy diferentes.⁵⁸ Dicho dinamismo viene dado por el carácter relacional de la acción humana. Sin embargo, “mientras que desde Weber la acción social ocupa el lugar central de la teoría sociológica, insistiendo en el carácter fundante de la acción; para Polo, considerando la acción social como el elemento sin la cual no surge la vida social, “la acción no se autofunda, no es autopoietica, sino que remite a un principio que trasciende la acción, porque trasciende también la facultad como principio operativo inmediato, y lo mismo hace con la naturaleza: tal principio es la persona”.”.⁵⁹

Lamentablemente no podemos extendernos aquí en este interesante tema, que tiene raíces filosóficas muy profundas, pero sí resaltar un aspecto metodológico fundamental: mientras que ambas sociologías –la weberiana y la poliana– son abiertas o relacionales, Weber escoge como método el individualismo metodológico, mientras que Polo, la antropología trascendental, de marcado carácter personalista. Esta elección es clave, pues como resalta Rodríguez Sedano “al remitir [Polo] a un principio que es la persona, vincula el buen funcionamiento social al crecimiento moral de las personas que forman la sociedad”⁶⁰ mientras que Weber no puede escapar del resultado económico como medida del éxito, por lo que acaba por convertirse en una “jaula de hierro” para el hombre mismo. El estudio de la dimensión personal en las organizaciones, al cual este trabajo pretende aportar de manera introductoria, está todavía por desarrollarse.

58 Rodríguez Sedano, A., “La conexión de los tipos ideales sociales: Polo en diálogo con Weber”, *Studia Poliana*, n° 7, 2005, pp. 89-118, 92.

59 *Ibid.*, pp. 89-118, 93.

60 *Ibid.*, pp. 89-118, 95.

45. Empresa y bien común modelo de gestión centrada en la persona¹

Alejandro Pellico Villar

I. ABSTRACT

A partir de la modernidad, el paradigma que regula las relaciones socioeconómicas es el egoísmo y el propio interés. El argumento convertido en doctrina dicta que es la mejor forma de distribuir lo escaso, porque premia el esfuerzo de quienes innovan y derrama los beneficios al resto de la sociedad. Este arquetipo asumido dentro de la gestión de empresas ha evolucionado hasta incorporar, traído de la gestión militar, el concepto de estrategia, que así describe la búsqueda final: vencer. Los modelos de gestión estratégica utilizados en las empresas establecen los fines y los medios para maximizar utilidades, colocando a las personas como medios supeditados a este fin.

El estado de cosas producto de esta filosofía, muestra que los vencedores son pocos y los vencidos muchos y que lo que está en juego es la cohesión social, y por tanto, la solidez del estado de derecho, del orden social democrático y de la gobernabilidad. Simultáneamente, la mayoría de las personas no encuentran significado en su trabajo, sentido de comunidad o la oportunidad de crecer y desarrollarse.

Los principios de la Doctrina Social Cristiana se constituyen en valores universales que puede compartir cualquier persona de buena voluntad. Entre ellos se da una dinámica de causalidad que ayuda a establecer los fines y gestionar los medios para poner en el centro de la actividad empresarial a la persona, a partir de quien es en realidad: su existencia desde, con y para los demás.

Esta dinámica no exime la generación de valor económico, sino que más bien lo incluye cuando se ponen en el orden correcto los fines y los medios.

¹ Inscrito en el Registro Público del Derecho de Autor. Número de Registro: 03-2017-062012365400-01

II. TEXTO

El lenguaje describe y crea la realidad. Las palabras son el mecanismo a través del cual los seres humanos nos acercamos a todo lo que existe en dos movimientos. El primero hacia adentro. Cuando somos pequeños, nuestros padres nos enseñan a nombrar las cosas que existen fuera de nosotros y cuya existencia necesitamos conceptualizar para referirlas en nuestras conversaciones internas y para interactuar con los demás. El segundo hacia fuera. Conforme nos vamos haciendo mayores, las palabras nos ayudan a organizar los conceptos que existen primero de forma abstracta en nuestra mente, para después darles estructura transformando la realidad.

Competitividad, comparación, diferencia, rivales, posicionamiento, ventaja, ganar. Son palabras que encontramos en casi todos los libros y artículos de gestión de empresas, y que, en una combinación de ambos movimientos, hacia adentro y hacia fuera, han configurado la forma en la que las personas interactuamos; de hecho, se han convertido en los términos que describen cada vez más realidades e interacciones humanas.

La Estrategia es uno de esos términos que, después de la segunda guerra mundial, tomamos prestado de la gestión militar para incorporarlo en la gestión socio económica.² En su forma más simple la podemos definir como la declaración de los fines y la gestión de los medios. Su inscripción como categoría de gestión y preocupación dominantes entre los directivos de empresa³ ilustra su propósito prioritario. El término lleva implícita la búsqueda: vencer.

Nos hemos convencido de que el motor primario de la estrategia es el egoísmo de las personas que se erigen en agentes económicos, y de que es indispensable extenderlo a las empresas para que, como entes moralmente neutros, oferten bienes y servicios en el mercado. Hemos argumentado que esta dinámica es imprescindible para que los precios vayan siempre, cada vez más a la baja en beneficio de los consumidores, y que el sistema se encargará sin necesidad de la voluntad humana, de derramar los beneficios para acrecentar el bien estar de los que están más abajo en la pirámide socioeconómica.

Ésta es, de una manera muy sintética, la evolución de las relaciones económicas desde que Adam Smith lo postulara en 1776:

No es por la benevolencia del carnicero, del cervecero y del panadero que podemos contar con nuestra cena, sino por su propio interés”, “Cada individuo está siempre esforzándose para encontrar la inversión más beneficiosa para cualquier capital que tenga [...] Al orientar esa actividad de modo que produzca un valor máximo, él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en su propósitos [...] Al perseguir su

² Drucker P. *Wikipedia*, *La enciclopedia libre*. Fecha de consulta:

juno 5, 2017, desde https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Peter_F._Drucker&oldid=98632612

³ Creelman J., Evans J., Lamaison C. y Tice M., *Global State of Strategy and Leadership Survey Report*. 2014. Palladium Group Inc. 2014. Fecha de consulta: junio 6, 2017, desde <http://aadvice.lt/doc/88-2014-state-of-global-strategy-and-leadership-survey-reportpdf>

propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo.⁴

Robert Kaplan y David Norton, doctores muy destacados que enseñan en la Universidad de Harvard, crearon a principios de los años 90 el concepto de Balanced Scorecard⁵. Con la propuesta y su evolución en los años siguientes, ofertaron al mundo empresarial un esquema que rápidamente se convirtió en uno de los sistemas de gestión estratégica más reconocidos a nivel mundial. Su gran aportación consistió en sistematizar la dinámica de gestión que podemos rastrear en retrospectiva hasta Adam Smith.



Fig. 1. Balanced Scorecard. Relación de causa-efecto.

El Balanced Scorecard muestra la relación de causalidad que se da para diseñar y ejecutar la estrategia; la forma en que las organizaciones ordenan los fines y los medios para conseguir lo que en última instancia se persigue con la gestión empresarial.

Con este modelo, el trazo de la estrategia parte del futuro que se ha imaginado para la empresa, plasmado en la Visión. Cada bloque superior se vuelve un fin que se consigue con el medio que representa el bloque inmediato inferior. Esto es equivalente a ir respondiendo en cada movimiento descendente la pregunta ¿cómo? Recorriendo cada bloque hasta la base, se establecen los fines y los medios en el diseño de la estrategia. De este modo, ¿Cómo se alcanza la visión postulada?: generando valor económico; ¿Cómo se genera valor económico?: generando valor al cliente; ¿Cómo se genera valor al cliente?: ejecutando de manera eficiente y productiva los procesos clave de la cadena de valor; finalmente ¿Cómo se ejecuta eficientemente la cadena de valor?: categorizando y dividiendo el trabajo a realizar, y capacitando a las personas que integran la empresa, para que realicen cada vez mejor la responsabilidad que se les ha encargado, desde la más simple hasta la más sofisticada.

4 Smith A., *La riqueza de las naciones*, Edición de Carlos Rodríguez Braun, Editor digital: Titivillus, p. 321

5 Norton D. and Kaplan R. The Balanced Scorecard—Measures that Drive Performance. Harvard Business Review, 1992 ejemplar Enero – Febrero

La ejecución de la estrategia se gestiona a la inversa. Leído el modelo de abajo hacia arriba, cada bloque inferior se vuelve un medio para conseguir el fin que representa el bloque inmediato superior. En cada movimiento ascendente se responde la pregunta ¿para qué? ¿Para qué se necesita dividir el trabajo y capacitar a las personas que integran la empresa?: para que ejecuten con eficiencia y productividad la parte de la cadena de valor que les corresponde, y así sucesivamente hasta que, al cabo del tiempo, se alcance el último ¿para qué?: alcanzar el futuro imaginado para la empresa, que en la gran mayoría de los casos se describe con palabras parecidas a la búsqueda que referimos al principio, para vencer.

Podemos ubicar así el lugar que en las empresas ocupan las personas. Los colaboradores ubicados en la parte inferior interesan para ejecutar adecuadamente la cadena de valor, los clientes interesan en tanto consumidores que aprecien nuestros productos / servicios y paguen por ellos, y los accionistas, ubicados en la parte superior, interesan en tanto propietarios del capital, a quienes hay que entregar cada año un flujo de efectivo vinculado a una meta de retorno sobre su inversión. De esta forma, los fines perseguidos y los medios utilizados en las empresas saltan a la vista; todo queda supeditado a la maximización de utilidades. Esto no es ninguna novedad. Eli Goldrath, nos los explicó paso por paso y con una prosa novelada cautivadora en su best seller de los años 80s: La meta de una empresa es ganar más dinero hoy y en el futuro, y todo debe supeditarse a este fin.⁶

El estado de cosas en el mundo nos muestra que los vencedores han sido muy pocos y los vencidos muchos. A nivel macro, lo primero es reconocer que, de acuerdo al Banco mundial, en los últimos doscientos años el número de habitantes del planeta que viven en extrema pobreza se ha reducido drásticamente, tanto en términos absolutos como relativos, pasando del 94% (1,021 millones de personas) en 1820, al 10% (705 millones de personas) en 2015.⁷ Datos como estos podrían llevarnos fácilmente a conclusiones equivocadas, afirmando lo bien que hemos hecho las cosas y sentirnos satisfechos en conciencia, pensando que basta con que cada vez más personas dejen de pasar hambre para afirmar la eficacia del modelo. Sin duda está muy bien que cada vez más personas no pasen hambre, pero no es suficiente. Podríamos reducir equivocadamente, la realidad de las interacciones humanas a lo económico, y explicar el avance de nuestra civilización solo con estos datos. Por tanto, es necesario explorar un poco más.

Según un estudio de la organización OXFAM, en el 2014 la riqueza de los 80 ricos más ricos del mundo superó la de la mitad de la población mundial, en ese entonces aproximadamente 3,600 millones de personas. Se muestra como el número de ricos más ricos necesarios para igualar la riqueza de la mitad de la población mundial más pobre, había venido disminuyendo drásticamente, concentrando la riqueza de forma escandalosa.⁸ Solo un año más tarde, OXFAM demostró que el 1% más rico de la población mundial posee más fortuna que el resto del planeta, y que el patrimonio de los 8 hombres más ricos del mundo ya era superior a la de la mitad de la humanidad.⁹

6 Goldratt, E.; Cox J. *The Goal: A Process of Ongoing Improvement*. Great Barrington, MA, North River Press, 1984

7 Roser M. and Ortiz-Ospina E, 'Global Extreme Poverty'. Publicado en línea en [OurWorldInData.org](https://ourworldindata.org/extreme-poverty/). Fecha de consulta: junio 6, 2017, desde <https://ourworldindata.org/extreme-poverty/> [Online Resource]

8 Hardoon D. Informe temático de OXFAM, Riqueza: Tenerlo todo y querer más. Publicado por Oxfam GB para Oxfam Internacional con ISBN 978-1-78077-800-6 en enero de 2015.

9 Hardoon D. Informe de OXFAM, Una economía para el 99%. Publicado por Oxfam GB para Oxfam Internacional con el ISBN 978-0-

En el primer análisis, también se documenta que en 2014 había en el mundo 1,645 personas con una fortuna superior a los mil millones de dólares.¹⁰ De ellos, el 30% era ciudadano de los Estados Unidos de América, lo que en principio no extraña por su capacidad de innovación, por el tamaño de su economía y por su presencia a través de empresas transnacionales en todo el orbe. De esos 1,645 “mil millones”, casi un 34% obtuvieron su riqueza por herencia, con lo cual el paradigma tan extendido de que la riqueza siempre es producto del esfuerzo y la creatividad no es preciso en ese mismo porcentaje de ocurrencia. Está claro que ningún ser humano escoge donde nacer y que la lotería de la vida no implica ningún mérito, por lo que estando de acuerdo con el derecho de los padres a heredar a sus hijos, me surgen 2 cuestionamientos:

El primero tiene que ver con las razones por las que un padre hereda a su hijo y no a otra persona. No creo necesario recabar evidencia empírica para demostrar sin temor a error que la razón por la que esto sucede es porque un padre ama a sus hijos. Aún en el caso de los integrantes de la plataforma The Giving Pledge¹¹ quienes decidieron donar la mayor parte de su fortuna a causas filantrópicas y no a sus hijos, sin duda es el amor la motivación para actuar de esta manera. Como lo dijera Andrew Carnegie, el hombre que amasó, según Forbes, la segunda mayor fortuna de la historia: *“El padre que deja a su hijo una enorme riqueza, generalmente, adormece el talento y la energía de éste”*.¹² O tal vez será que los miembros de la plataforma han interiorizado aquello que también decía Carnegie: *“El hombre que muere rico muere desgraciado”*.¹³ En cualquier caso, aquí se abre un espectro enorme para refutar a Adam Smith. El origen de la posesión del 34% de la riqueza en el mundo no es el egoísmo o el propio interés, sino el amor. Algunos desfachatados dirán que el amor a los hijos es del interés de los padres, dándole la razón a Oscar Wilde con aquella forma de expresión genial que lo caracterizó: *“¿Y qué es un cínico? – Un hombre que sabe el precio de todo e ignora el valor de nada”*.¹⁴ También podemos afirmar sin miedo a equivocarnos, en el caso de los “mil millones” dueños del restante 66% de la riqueza cuyo origen fue la innovación y la creatividad, que prácticamente todos ellos heredarán una buena parte o la totalidad de su riqueza a miembros de su familia, por la misma razón que el otro 34%; porque los aman.

La segunda interrogante tiene que ver con la posibilidad de crecer en la escala socio económica a partir del lugar donde se nace. Es verdad que *el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección*¹⁵ corresponde fundamentalmente a la gestión del Estado. Sin embargo, la evidencia muestra que cuando se trata de riqueza, infancia es destino. Solo un botón de muestra. De acuerdo al CEEY, 48 de cada 100 mexicanos que provienen de los hogares más pobres se mantienen ahí el resto de su vida. Solamente 4 de cada 100 personas suben al nivel más alto dentro de la distribución socioeconómica.

85598-865-4 en enero de 2017.

¹⁰ *Ibid.*, 8

¹¹ The Giving Pledge. Fecha de consulta: junio 5, 2017, desde <https://givingpledge.org>

¹² Sánchez – Cerro B. Multimillonarios y filántropos. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde <http://managementsociety.net/newsletter-content/1290-multimillonarios-y-filantropos.html>

¹³ Ídem

¹⁴ Wilde O., *El abanico de Lady Windermere. Comedia en torno a una mujer buena*, acto III, en Obras completas, Aguilar, Madrid. 1958, p. 619

¹⁵ Concilio Vaticano II, Const. Past. Gaudium et Spes, 26: AAS 58 (1966) 1046; cf. Catecismo de la Iglesia Católica 1906

Por contraste 52 de cada 100 mexicanos que provienen de hogares del quintil más rico no se mueven de ahí. Únicamente 3 de cada 100 personas bajan al nivel más pobre.¹⁶ Es justo reconocer que México enfrenta retos estructurales enormes que a primera vista explicarían estos resultados, pero también es cierto que somos un país que lleva varias décadas siguiendo al pie de la letra el dictado de la ortodoxia económica.

El último dato que aporta OXFAM es que, de aquellos mil millonarios documentados en 2014, el 20% obtuvo su riqueza operando en el sector financiero y de seguros¹⁷, con la especulación descarada que conlleva y que quedó demostrada en la crisis financiera de 2008. Muchos genios de las finanzas lograron y siguen logrando un salto cuántico en la “gestión empresarial”. Se comprueba su forma de operar con la misma lógica inapelable que sistematizaron Kaplan y Norton. Muchos de estos “empresarios” lograron generar “valor económico” sin haber generado valor a ningún cliente. Se brincaron la molesta necesidad de incluir al bloque de personas que tendrían que haber recibido un producto o servicio derivado de su gestión, gracias a que conocen con suficiente detalle los mecanismos con los que opera la “cadena de valor” de los mercados financieros, potenciada a niveles nunca antes vistos por las facilidades que da la tecnología y por el *laissez faire*, *laissez passer*¹⁸ doctrinal, convertido en angelismo de la banca de inversión. Baste observar la evidencia que documenta la CEPAL:

En las últimas tres décadas, el sector financiero ha registrado una expansión sin precedentes. Entre 1980 y 2014, sus activos a nivel mundial (sin tener en cuenta los derivados) se expandieron de 12 billones a 294 billones de dólares (1,1 y 3,7 veces el PIB mundial, respectivamente). En el mismo periodo, el valor de los contratos de derivados aumentó de 1 billón a 692 billones de dólares, llegando a representar cerca del 70% de los activos financieros globales. Los derivados, cuyo valor era cercano al PIB mundial en 1980, pasaron a representar más de diez veces el valor del PIB mundial a partir de la segunda mitad de la década de 2000.¹⁹

Quiere decir que lo que en realidad ha crecido con la reciente extravagancia de los mercados financieros en el mundo es, por citar un ejemplo, *“un acuerdo de voluntades por virtud del cual el comprador de la opción adquiere, mediante el pago de una precio llamado prima, el derecho más no la obligación de comprar o vender al vendedor de la opción un determinado activo subyacente a un precio predeterminado (precio de ejercicio) en una fecha o periodo preestablecidos”*²⁰ -si es que alguien distinto al que tenga un interés perverso de maximizar utilidades sin generar valor a ningún cliente, alguna vez lo entiende- y no el valor económico agregado.

16 Centro de Estudios Espinosa Yglesias (CEEY), Informe de Movilidad Social en México 2013: Imagina tu futuro, 2013. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde <http://www.ceey.org.mx/resultados-emovi-2011>

17 *Ibid.*, p. 8

18 Expresión francesa que significa “dejen hacer, dejen pasar”. *Laissez faire*. (2017, 9 de mayo). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Laissez_faire&oldid=98997373.

19 Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Horizontes 2030. La igualdad en el centro del desarrollo sostenible. 2016, Pág. 30. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde <https://www.cepal.org/es/publicaciones/40159-horizontes-2030-la-igualdad-centro-desarrollo-sostenible>

20 Definición de “Opción”. Banco de México. Glosario. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde <http://www.banxico.org.mx/divulgacion/glosario/glosario.html>

El paradigma de gestión que supedita todo a la maximización utilidades, necesita de un mercado voraz para alimentar su codicia. Por el lado de la demanda, ha sido necesario fomentar el consumo más ambicioso que haya existido en la historia de la humanidad. Para fabricar todos esos bienes demandados, es necesario consumir energía. OXFAM demuestra en otro informe, cómo la contribución que hacemos a la emisión de gases de efecto invernadero está relacionada directamente con nuestros hábitos de consumo y por tanto, con nuestro ingreso.²¹ Según documenta esta ONG con presencia internacional, el 10% más rico de la población mundial es responsable por el 49% de la emisión de los gases de efecto invernadero, mientras el 50% de la población más pobre en el mundo, genera solo el 10% de estos gases, por el bajo ingreso que percibe y por tanto el mínimo consumo que ejerce.

Diversos expertos en el mundo, establecen que las emisiones de CO2 a la atmósfera son responsables en buena medida del aumento de temperatura de la superficie de la tierra y en consecuencia del cambio climático.²² Según muestra la NASA, en el 2016 se rompió el record de la temperatura media de la superficie de la tierra desde que se toma el registro, colocando su valor un grado por encima del que tenía a finales del siglo XIX.²³ Por si fuera poco, la evidencia también documenta que las regiones de la tierra que son más proclives a sufrir los embates de las sequías, inundaciones y las olas de calor, producto del cambio climático, son las zonas donde viven mayoritariamente los más pobres.²⁴

Con estos datos asistimos a una paradoja. El PIB, como sabemos, es una función de la suma del consumo, la inversión privada, y el gasto público. Para que crezca, es necesario que crezca cualquiera de estas variables, pero el consumo es la que arrastra a las otras dos, por lo que crecer la actividad económica implica en los hechos consumir más. Los que pueden consumir más son los que más ingresan; ellos ya están en el 1% de la punta de la pirámide de ingreso. Consumir más productos implica fabricarlos, esto requiere gastar más energía, emitir más gases de efecto invernadero, seguir subiendo la temperatura de la superficie terrestre y en última instancia, afectar las zonas donde viven los más pobres. El círculo siniestro se cierra de forma macabra.

Antes de concluir este vistazo al estado de cosas macro, me parece importante resaltar las consecuencias que las desigualdades descritas representan para la convivencia y la vida en comunidad. Solamente haremos eco de la CEPAL:

Actores que bien podrían estar llamados a construir espacios de interacción positiva no cuentan con una comunidad de principios de cooperación y de comunicación. Si bien las razones de los desencuentros suelen ser múltiples, destaca entre ellas el endeble asidero material de la cohesión social [...]. Más allá de su indudable relevancia ética en razón de la equidad [la cohesión social] también es clave para determinar la solidez del estado de derecho, del orden social democrático y de la gobernabilidad.²⁵

21 OXFAM. La desigualdad extrema de las emisiones de carbono. 2015. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde <https://www.oxfam.org/es/informes/la-desigualdad-extrema-de-las-emisiones-de-carbono>

22 *Ibid.*

23 GISTEMP Team, 2017: GISS Surface Temperature Analysis (GISTEMP). NASA Goddard Institute for Space Studies. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde <https://data.giss.nasa.gov/gistemp/>.

24 *Ibid.*, p. 21

25 Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe. 2007, Pág. 9. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde <https://www.cepal.org/es/publicaciones/2812-cohesion-social-inclusion-sentido-pertenencia-america-latina-caribe>

No solo es cuestión del disfrute de los bienes de la tierra producto del mejor sistema económico que hasta ahora hemos podido inventar para distribuir lo escaso; se trata de la solidez de los cimientos de la civilización.

En lo micro también es importante hacer un pequeño análisis. En el 2013, la empresa de consultoría The Energy Project en asociación con la revista Harvard Business Review entrevistó a 12,115 trabajadores de todo el mundo, de los cuales 94% realizaba trabajos profesionales y solo 6% trabajos manuales. El estudio también incluyó a 6,000 trabajadores de una empresa manufacturera y a 2,500 colaboradores de una empresa de servicios financieros. Los hallazgos mostraron que la mitad carecía de un trabajo que le resultara satisfactorio. El 60% no encontraba oportunidades para realizar lo que más disfrutaba; alrededor del 50% no encontraba sentido y significado en sus labores, una conexión con la misión de su empresa, sentido de comunidad o la oportunidad de crecer y desarrollarse; y alrededor del 40% no entendía lo que significa ser exitoso o cómo balancear el trabajo y la vida familiar. Al mismo tiempo, el análisis arrojó que los colaboradores están mucho más satisfechos y son más productivos cuando se cumplen cuatro de sus necesidades básicas: física, a través de oportunidades para renovar y recargar regularmente en el trabajo; emocional, por sentirse valorados y apreciados por sus contribuciones; mental, cuando tienen la oportunidad de enfocarse absortamente en sus tareas más importantes y de definir cuándo y dónde realizan su trabajo; y espiritual, haciendo más de lo que hacen mejor y disfrutan más, y por sentirse conectados a un propósito superior en el trabajo.²⁶

Gallup ha documentado desde hace varios años el nivel de vinculación/compromiso de los trabajadores con sus empresas en todo el mundo. En la última entrega documenta que solo el 13% de los trabajadores en 142 países está activamente comprometido, el 24% está activamente desinteresado o sabotando lo que pasa en su empresa, y el restante 63% pertenece a lo que podríamos llamar zombis laborales, personas que asisten a trabajar pero que no están ni enganchados ni comprometidos con su trabajo y/o empresa.²⁷ Dado que pasamos cuando menos la mitad de nuestra vida adulta despiertos trabajando (si tenemos el privilegio de tener una responsabilidad laboral formal), podemos inferir que nuestro nivel de satisfacción en el trabajo juega un papel importante en el nivel de satisfacción que en general tenemos con la vida.

Habiendo llegado a este punto, me parece necesario establecer una base de entendimiento común sobre lo que somos y lo que buscamos como personas. El hilo conductor sigue siendo la declaración de los fines y la gestión de los medios. La pregunta pertinente en este caso sería: ¿Es el hombre para la economía o la economía para el hombre?, ¿Son las personas para las empresas o las empresas para las personas? La respuesta parece obvia en el terreno de lo políticamente correcto, pero parece que nuestro comportamiento manifiesta otra realidad.

Aristóteles desarrolló un método con el cual se puede definir y por tanto diferenciar entre cualesquiera dos cosas. Las 4 causas que sistematizó²⁸ nos pueden ayudar a clarificar lo que es y lo que busca el

26 Tony Schwartz and Christine Porath. Why You Hate Work. The New York Times, Sunday review. May 30th, 2014. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde https://www.nytimes.com/2014/06/01/opinion/sunday/why-you-hate-work.html?_r=0

27 GALLUP. State of the Global Workplace. 2013. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde <http://www.gallup.com/services/178517/state-global-workplace.aspx>

28 Bochaca J., *Curso de filosofía*, Ediciones Rialp, 2004, pp. 61, 134-141

ser humano, y lo que es y busca la empresa, para poner en común una plataforma que nos permita levantar la vista y hacer una propuesta para gestionar la empresa que esté a la altura del hombre. Una breve descripción y un ejemplo para ilustrarlas:

Causa	Definición	Ejemplo: Estatua El David
Causa material	A partir de lo cual algo se hace	Mármol de Carrara
Causa formal	Modo particular de ser	David, segundo rey de Israel, padre de Salomón; en el momento previo a enfrentarse a Goliat
Causa eficiente	A partir de lo cual se produce el cambio	Miguel Ángel Buonarroti
Causa final	Por lo cual algo se hace	<i>En 1501, los responsables de la Opera del Duomo, oficina de trabajos de la Catedral de Florencia ..., plantearon la construcción de doce grandes esculturas de personajes del Antiguo Testamento que se colocarían sobre los contrafuertes externos al ábside de Santa María del Fiore¹.</i>

Tabla 1. Las 4 causas de Aristóteles. Ejemplo estatua "El David" de Miguel Ángel

El David nunca llegó a colocarse en un contrafuerte externo del ábside de Santa María del Fiore, y actualmente se encuentra expuesta en la Galería de la Academia de Florencia.²⁹ Esto nos habla de las consecuencias de la libertad en la causa final de cuanto existe. Revisemos ahora cómo se describe con este método a la empresa.

Empresa	
Causa material	Máquinas, edificio, trabajadores, etc.
Causa formal	Modelo de negocio
Causa eficiente	Empresario / naturaleza humana / cultura empresarial
Causa final	Bien estar

Tabla 2. Las 4 causas de Aristóteles para la empresa

En la base está la materia, las cosas que conforman una empresa. El modo particular de ser empresa está en función de la forma en la que se organiza esa materia para generar valor, lo que la hace distinta a otra organización con la cual compite, esto es, su modelo de negocio. Lo que produce el cambio en los entes materiales para que se organicen en torno a un modelo de negocio, es el empresario. Con él la empresa empieza a ser, puesto que antes no existía como tal. Pero el empresario hace empresa influenciado por dos razones: por la necesidad que las personas tenemos de ciertas cosas para vivir y por la forma en que la sociedad ha evolucionado históricamente para producirlas; por lo que la cultura le ha enseñado al respecto, por el paradigma de hacer empresa que ha aprendido con su experiencia y/o en la universidad y la escuela de negocios. En definitiva, la causa final para hacer

²⁹ *Ibid.*

empresa ya la adelantábamos en el argumento anterior; la razón por la cual muchas cosas materiales se organizan por el ingenio, la voluntad y la formación de un empresario en torno a un modelo de negocio, es para generar bien estar a las personas que sirve, a través de sus productos y servicios. Pero entonces, ¿dónde queda la maximización de utilidades que postuló Eli Goldrath y sistematizaron Kaplan y Norton como causa final de la empresa? ¿Cuál es la relación entre generación de bien estar y maximización de utilidades?

Analicemos antes las 4 causas de la persona humana:

Persona Humana	
Causa material	Carne y hueso. ADN
Causa formal	Alma
Causa eficiente	¿Mi Mamá?
Causa final	Felicidad

Tabla 3. Las 4 causas de Aristóteles para la persona humana

La ciencia nos ha permitido identificar nuestra causa material a nivel infinitesimal. Nuestra forma particular de ser ADN, o lo que es lo mismo, la razón por la que no somos orangutanes, con quienes compartimos en un 97% el ADN³⁰, es lo que Santo Tomás llamaba alma espiritual; el principio de la operación intelectual y volitiva que nos distingue de los animales.³¹ A partir de aquí tenemos que profundizar en el terreno de la metafísica y para los creyentes, de la revelación; porque la definición de las siguientes dos causas no es que tenga que ver solamente con la noción de persona en abstracto, tiene que ver con quién soy yo. A bote pronto, la causa por la cual se produjo el cambio en la materia y que generó mi existencia, fue la unión de mis padres. Pero luego hay que responder esa misma pregunta para mis padres, y para sus padres, y para los padres de sus padres. Llevado “ad infinitum” la pregunta metafísica sobre qué o quién produjo el cambio en la materia para que, en el inicio, se constituyera en ADN diferente del orangután, conduce a lo que Santo Tomás de Aquino llamaba el motor inmóvil, aquello que no es causa de otra cosa sino de sí mismo: Dios.³²

Para los creyentes las cuatro causas se explican más o menos de la siguiente forma:

30 Nature Publishing Group, a division of Macmillan Publishers Limited. Comparative and demographic analysis of orang-utan genomes. Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde <http://dx.doi.org/10.1038/nature09687>

31 Idem 28. Págs. 317-319

32 Idem 28. Págs. 159-160

Persona Humana desde la revelación cristiana	
Causa material	Carne y hueso. ADN
Causa formal	Imagen y semejanza de Dios (Libres para amar)
Causa eficiente	Dios (Amor)
Causa final	Amor

Tabla 4. Las 4 causas de Aristóteles para la persona humana desde la revelación cristiana

La causa material evidentemente no entra en conflicto con la fe. Para los que creemos, nuestra forma particular de ser ADN, es ser imagen y semejanza de Dios, por nuestra capacidad de amar, de donarnos libre y gratuitamente a otras personas.³³ La revelación nos muestra que Dios nos creó por un acto de amor infinito y que por esta misma razón nos redimió.³⁴ Finalmente, en la revelación encontramos que la razón por la cual estamos aquí es también y precisamente para amar.³⁵ ¿Esto qué significa? El Cardenal Joseph Ratzinger en su magistral ensayo titulado Verdad y Libertad, nos ayuda a comprenderlo con claridad:

El hombre [...] es precisamente a imagen de Dios en la medida en que el “a partir de”, el “con” y el “para” [los demás] constituyen el patrón antropológico fundamental. Cada vez que existe una tentativa de liberarnos de este patrón, no estamos en el camino hacia la divinidad, sino hacia la deshumanización.³⁶

No pretendo entablar aquí un debate entre fe y razón. Simplemente reconozcamos que ninguno de nosotros escogió venir al mundo. Empezamos a existir *a partir de* otros, nuestros padres; pudimos desarrollarnos en el *ser con otro*, en el vientre de nuestra madre. En la infancia pudimos *ser con* otros que nos alimentaron y nos cuidaron; de lo contrario hubiéramos muerto. Aún hoy como adultos, podemos sobrevivir gracias a nuestro *ser con* otros, a que nos hemos organizado *junto* con otros para poder generar los bienes que, por uno mismo, sería imposible desarrollar. Pensemos simplemente en la calle que pasa frente a mi casa, en el autobús con el que me desplazo a mi trabajo, en el filete de pescado que llega a mi plato caliente y exquisito en el restaurante de la esquina, en la computadora o la revista en la que estoy leyendo esto; sencillamente imposible sin los miles de personas que *siendo conmigo*, sin conocerme, hicieron posible en el avance de la civilización lo que hoy puedo disfrutar. Esto es indispensable para comprender e interiorizar la causa final, porque el *ser para* tiene otra dimensión.

La felicidad constituye el consenso sobre aquello por lo cual estamos en este mundo. Si nadie se dio la existencia a sí mismo, entonces la felicidad es algo que hay que descubrir en función de la causa eficiente que nos puso aquí; aquello que coloquialmente llamamos vocación. Aún para los que creen que su existencia es obra de lo fortuito en el inicio y de la evolución después, su felicidad estará en función del sentido que den a su vida, de la causa final que evoquen y persigan, como nos lo docu-

33 Pontificio consejo “justicia y paz”. Compendio de la doctrina social de la iglesia, 108-109. 2005

34 Constitución Apostólica Fidei Depositum. Catecismo de la Iglesia Católica, 365, 430-440.1992

35 Concilio Ecuménico Vaticano II. Constitución pastoral Gaudium et Spes, 26. 1965

36 Ratzinger, J. Cardenal. Verdad y libertad. Humanitas No. 14, 1999. Fecha de consulta: junio 6, 2017 desde <http://www.humanitas.cl/images/html/biblioteca/articulos/d0056.html>

mentó Viktor Frankl a través de su paso dramático por los campos de concentración³⁷. Todos sabemos por experiencia que la felicidad es imposible para quien vive viéndose el ombligo. Si nuestro afán en esta vida parte y termina en nosotros mismos, la infelicidad está garantizada. Es solo cuando en mi vida descubro un *ser para* otro que empiezo la ruta para ser feliz.

Al constatar tal como hemos mostrado hasta ahora, que el ingreso se distribuye de forma escandalosamente desigual, que no toda la riqueza es producto de la genialidad para generar valor de forma concreta a través de productos y servicios y que en una buena proporción su propiedad no tiene ningún mérito, que el lugar donde se nace condiciona en un porcentaje elevado la posición socioeconómica que se tendrá durante toda la vida, que en el proceso de satisfacer nuestro consumo voraz estamos destruyendo poco a poco el planeta y enviando las consecuencias más despiadadas a los lugares donde viven los más pobres, y que más de la mitad de las personas que trabajan no son felices; ¿No será que en las estructuras sociales y particularmente en las empresas estamos persiguiendo causas equivocadas?. ¿No será que asumimos como dogma el planteamiento que hizo Adam Smith hace casi 250 años, pensando que creábamos un ente, la empresa, libre de cuestionamientos morales y que era éste y no nosotros como personas el que competía en el mercado? ¿No será que al despersonalizar y absolutizar la competencia hemos aventado por la ventana el *ser para* otros y por eso vemos como muy ingenioso y plausible generar “modelos de negocio” que no necesitan de personas, de clientes, sino solo movimientos cibernéticos especulativos de capitales para generar “utilidades”?

Ahora podemos comprender con mayor claridad la forma en que hemos gestionado la vida económica en contra de lo que somos en realidad:

El hombre espontáneamente da por sentado el ser-para de los demás en la configuración de la actual red de sistemas de servicios, pero si tuviera la posibilidad, preferiría no estar obligado a participar en ese “a partir de” y “para” y le gustaría llegar a ser totalmente independiente y poder hacer y no hacer únicamente lo que le plazca.³⁸

La competencia como paradigma económico despersonalizado, se ha convertido en ordenador de toda la vida social, y el individualismo en su manifestación más funesta.

En los últimos años han surgido distintos esquemas de gestión para resolver ésta problemática.³⁹ Son propuestas legítimas que empiezan a modificar el panorama, y sin embargo me parece que no abordan el fondo de la cuestión, porque van de la economía hacia el hombre y no del hombre hacia la economía, porque dan por descontado el egoísmo humano y tratan de atemperarlo; porque no logran visualizar nuestro ser desde, con y para los demás como horizonte de sentido.

³⁷ Frankl V., *El hombre en busca de sentido, La voluntad de sentido*, Editorial Herder, 2004, pp. 121-123.

³⁸ Ídem ³⁷

³⁹ Porter M. y Kramer M. Creating Shared Value, how to reinvent capitalism—and unleash a wave of innovation and growth. Harvard Business Review, ejemplar Enero – Febrero 2011.

Robert S Kaplan. Reflections on Positive Impact. Fecha de consulta: junio 10, 2017 desde <http://thepalladiumgroup.com/research-impact/Dr-Robert-S-Kaplan-Reflections-on-Positive-Impact>

Para comprender debidamente la libertad debemos concebirla siempre en un paralelo con la responsabilidad [...] La mayor libertad debe ser mayor responsabilidad, y eso incluye la aceptación de los vínculos cada vez mayores requeridos por las exigencias de la existencia en común de la humanidad y por la conformidad con la esencia del hombre.⁴⁰

Parece entonces que para resolver las contradicciones y los efectos negativos de nuestro actuar, necesitamos poner a la persona en el centro de la gestión empresarial y de cualquier organización social, haciendo coincidir la causa final de la empresa con la causa final de la persona; para que aquella se humanice, se constituya en fuente de sustento, sentido y por tanto de felicidad para las personas, y para que tenga en el horizonte las exigencias de la existencia en común de la humanidad.

El Modelo de gestión centrada en la persona nos ayuda a declarar los fines y gestionar los medios alineados a las dos causas finales. Su estructura se fundamenta en los principios de la Doctrina Social de la Iglesia⁴¹ que, en un lenguaje ecuménico, se constituyen en valores universales que pueden compartir todos los hombres de buena voluntad.⁴²

Modelo de gestión centrada en la persona



Fig. 2. Modelo de gestión centrado en la persona. Relación de causa-efecto

El arreglo del modelo muestra la relación de causalidad para diseñar y ejecutar una estrategia que ponga en el centro al ser humano. De la misma forma que en el caso del Balanced Scorecard, cada bloque superior se vuelve un fin que se consigue con el medio que representa el bloque inmediato inferior.

40 Ídem 37.

41 Ídem 35. 2419 – 2425.

42 Una edición reciente de la Doctrina Social pensada para jóvenes y por tanto muy accesible para adultos, se puede encontrar en: DOCAT México ¿Qué hacer? La Doctrina Social de la Iglesia. Ediciones Encuentro, Madrid. 2016. Cuenta con versiones digitales en aplicaciones para las 2 plataformas móviles más comunes. Android: Fecha de consulta: junio 5, 2017 desde <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.docatapp&hl=es> e iOS: Fecha de consulta: junio 5 2017 desde <https://itunes.apple.com/mx/app/docat-what-to-do/id1125955404?mt=8>

El diseño de la estrategia parte de la causa final a la que aspira la persona y la empresa en tanto comunidad de personas. Para los creyentes se trata de descubrir la vocación específica a la que Dios les invita para dar sentido a sus vidas y ponerlo en común; la forma específica de donarse en el amor a los demás. Para los no creyentes, se trata de definir un propósito para cada integrante de la empresa y para todos en comunidad, de manera que dé sentido a su trabajo cotidiano. El propósito tendrá que ser siempre una expresión descubierta y compartida por todos, por lo que no se escribe en piedra, sino que va cambiando y perfeccionándose conforme la comunidad se vuelve más sólida; conforme nuestro trabajar juntos se vuelve expresión cada vez más concreta y precisa.

Casi todas las empresas han definido como parte de su configuración estratégica, una misión que pretende orientar su búsqueda. Muchas de ellas tienen una expresión casi poética. Entonces, ¿por qué como ya ilustramos antes, la mitad de los trabajadores del planeta no se identifica con ellas?

Además de la desalineación de las dos causas finales, es necesario añadir que la falta de interiorización tiene que ver con una contradicción más cínica. Los colaboradores son siempre capaces de darse cuenta cuando el comportamiento de los dirigentes de las empresas y los criterios con los que toman decisiones, no se corresponden con el enunciado de misión. Es más, cuando constatan que la gestión busca ante todo generar valor económico, los colaboradores descubren que el enunciado funciona como una coartada de justificación moral, que lejos de unificar y dar sentido a la comunidad, les recuerda que son un medio supeditado a la maximización de utilidades.

El propósito de la empresa hay que construirlo juntos y declararlo explícitamente no solo como faro orientador, sino como el “mantra de gestión” que nos comprometa y nos recuerde a qué venimos todos los días. Este es el primer elemento para unificar la causa final de la empresa y la persona.

Ahora bien, ¿cómo el propósito se puede volver expresión concreta en la gestión? En el bloque inmediato inferior del modelo encontramos el Bien Común. Ya adelantábamos la definición de Bien Común que da la doctrina social: *el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección*.⁴³

Es necesario distinguir entre las dos dimensiones que tiene el Bien Común. En primer lugar, se trata de un bien concreto, histórico; un bien que lo sea para mi persona y también para la comunidad. En este sentido se trata de un resultado, una meta que acontece en el tiempo. En segundo lugar, el Bien Común se constituye como un horizonte hacia el cual aspiramos, como un objetivo que es muy difícil alcanzar en plenitud, pero que es muy importante gestionar como un proceso que es a la vez nuestro-mío.⁴⁴

Cuando una organización enuncia y promueve un propósito que pretende orientar todo su quehacer empresarial, en el fondo lo que está diciendo es que se compromete a asumir una parte de ese horizonte al que todos aspiramos, para volverlo concreto parcialmente aquí y ahora. De entre todos

⁴³ Ídem 12.

⁴⁴ Nebel M. El Bien Común como base de la acción política. Curso impartido en el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC). 28 de julio de 2016

los bienes históricos que son necesarios para la vida en común, la empresa dice: de éste yo me haré cargo en una parte y lo haré realidad con los productos y servicios que oferto, convirtiendo al Bien Común de todos en algo que forma parte de la pequeña comunidad que somos en esta empresa. Así, la convergencia de la causa final de la empresa que busca el bien estar de sus clientes, y el de la comunidad de personas que la integran, se vuelve más sólida y precisa. Las personas en la empresa encontrarán sentido, realización y por tanto felicidad, siempre que se identifiquen cada vez más plenamente con la construcción de eso que es bueno para todos.

La empresa también puede intervenir de forma más directa para que la sociedad se acerque a ese horizonte al que aspira, cuando se compromete a generar condiciones estructurales que posibiliten a cada uno de sus miembros su propia realización, y/o a desmontar condiciones estructurales que dificultan o impiden la realización personal. El compromiso genera un vínculo trascendental entre los colaboradores cuando esas condiciones estructurales están relacionadas con el propósito que la empresa ha declarado.

Por ejemplo, el propósito de Google (su misión de acuerdo con la terminología convencional) es *organizar la información del mundo y hacerla universalmente accesible y útil*.⁴⁵ Con los productos informáticos que oferta, genera bien estar en los clientes que los compran y utilizan, en sintonía con la primera dimensión del bien común que explicamos. Si, por ejemplo, Google se comprometiera para disminuir los índices de analfabetismo en algunas regiones del mundo, facilitando el trabajo voluntario de sus colaboradores en organizaciones de la sociedad civil que tienen esta búsqueda y donándoles recursos financieros, estaría contribuyendo a resolver las causas estructurales por las que millones de personas no tienen acceso a la información, y por tanto estaría generando Bien Común en línea con su propósito. Esto sin duda otorgaría mayor sentido, realización y felicidad a sus colaboradores.

Como ya hemos dicho, debe ser el Estado el principal gestor del bien común. En este ejemplo, es a él a quien corresponde combatir el analfabetismo; son el grupo de personas e instituciones a quienes hemos encomendado, de acuerdo a nuestra organización social, para proveer el bien público que constituye la educación. Tal vez aquí encontramos una parte de las razones por las que tantas cosas no funcionan como deberían. Hemos creído que sólo el Estado debe generar Bien Común, porque es algo que “compramos” con nuestros impuestos. Esto nos mantiene alejados del proceso y por consiguiente no lo sentimos como nuestro bien, y por tanto no es lo suficientemente común.

Pues bien, como se trata de un proceso, el modelo nos ayuda a definir los movimientos necesarios para el continuar con el diseño, avanzando de forma descendente.

¿Cómo se genera Bien Común? Dos principios son necesarios al mismo tiempo. El primero es el respeto a la dignidad de la persona humana. Ningún bien comunitario se puede producir; ningún conjunto de condiciones puede modificarse si en las interacciones humanas el otro no se siente valorado, respetado; esto es, si no actuamos respecto a él como un fin en sí mismo y no como un medio para algo

45 Google's mission is to organize the world's information and make it universally accessible and useful. Consultado el junio 6, 2017 desde <https://www.google.com/intl/en/about/>

más.⁴⁶ La dignidad de las personas nunca se pierde, aunque algunos se empeñen en ello, porque es parte de su naturaleza. Sin embargo, se actualiza producto de mi donación personal gratuita para el otro en la interacción. Cuando hago sentir al otro amado, actualizo su dignidad porque asimila que es un fin en sí mismo para mí.

Al mismo tiempo, para generar Bien Común es necesario respetar el principio del Destino Universal de los bienes. Este principio nos dice que:

Se ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos [...] para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno.⁴⁷

La doctrina social reconoce y promueve el respeto a la propiedad privada, pero también nos ilustra sobre la hipoteca social que tiene con el Bien Común.⁴⁸ De esta forma, para generar Bien Común desde la empresa es necesario que parte de la riqueza generada por todos, por las personas que ponen su tener a través del capital y también por las que ponen su ser a través del trabajo, se invierta en esa construcción. Es verdad que cuando pagamos impuestos, lo que subyace en el pago es nuestra responsabilidad para contribuir a generar bienes públicos con los recursos que administra el Estado. Aquí encontramos la primera forma de intervenir para honrar este principio. Cada vez que exigimos y vigilamos de forma cercana el ejercicio que el gobierno hace de los recursos aportados por todos, hacemos de esos bienes públicos nuestros, lo hacemos bien común.

Esto sin embargo no basta. Por la misma razón que explicamos antes, el bien solo será común si nos involucramos más directamente en su realización, si hay interacción humana y no solo transacciones despersonalizadas, por lo que es necesario comprometerse e intervenir de forma institucional, desde la empresa, para transformar las realidades estructurales.

Aún dentro de la empresa, el destino universal de los bienes se honra si se establecen mecanismos para distribuir la riqueza generada por todos de forma que todos la disfrutemos mejor. Esto supone la justicia conmutativa, que implica que cada quien reciba una compensación equivalente por el trabajo que ejecuta, y suficiente para llevar junto con su familia una vida digna. También conlleva la justicia distributiva, que permite a la comunidad de la empresa establecer mecanismos (bonos, prestaciones, propiedad accionaria, servicios, etc.) para que el valor económico agregado, se reparta mejor entre todos los que contribuyeron a generarlo.

Los objetivos que una empresa establezca para honrar estos tres principios constituirán un resultado, es decir, serán una consecuencia de lo que hagamos con los principios que se encuentran por debajo en el modelo y que se explican a continuación.

46 Ídem 34. 132-134.

47 Ídem 34. 172.

48 Ídem 34. 176 – 181.

Lo que estimula que una persona se sienta respetada, lo que provoca que se honre el destino universal de los bienes y por tanto, lo que genera bien común, es que las interacciones humanas se den en el marco de la solidaridad y la subsidiaridad.

La solidaridad es el vínculo de interdependencia entre los hombres y entre los pueblos [...] es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos”.⁴⁹ Al mismo tiempo, “todas las sociedades de orden superior deben ponerse en una actitud de ayuda (“subsidium”) —por tanto de apoyo, promoción, desarrollo— respecto a las menores [...] La subsidiaridad se impone porque toda persona, familia y cuerpo intermedio tiene algo de original que ofrecer a la comunidad.”⁵⁰

Con esto se ilustra que todas las interacciones humanas deben ser de tal forma que reconozcamos nuestra interdependencia y por tanto la necesidad que tenemos unos de otros, y que al mismo tiempo actuemos de tal modo que ayudemos al otro en lo que necesita, en tanto cuanto lo necesita; para que aporte lo que solo su persona puede aportar.

¿Y cómo podemos promover y llevar a cabo una gestión de este tipo? En la base del Modelo de gestión centrada en la persona, encontramos el desarrollo personal y comunitario. Para que el ser humano pueda interactuar de esta forma con todas las personas, necesitamos desarrollarla en tanto persona y en tanto integrante de la comunidad que es la empresa. La formación así entendida es difícil de encontrar en un mundo en el que la educación formal también vive inmersa en el paradigma casi exclusivo de la competencia y la maximización de utilidades, y aunque se exhibe mucha publicidad para educar en valores, en poquísimos lugares se forma a los ejecutivos para que actúen en las empresas en base a los principios de la Doctrina Social.

En resumen, leído el modelo de abajo hacia arriba, nos enseña los “para qué” de cada movimiento. Para hacer una gestión que ponga en el centro al ser humano, primero hay que desarrollar a los colaboradores en lo humano, para que aprendan lo que significa ser persona, su ser desde, con y para los demás y las implicaciones de formar parte de una comunidad. Esto lo haremos para que cada miembro de la empresa pueda interactuar siendo solidario y subsidiario. De esta forma honrará el destino universal de los bienes, o, dicho de otro modo, no le dolerá compartir la riqueza generada de forma responsable entre los miembros de la empresa y fuera de ella. Al mismo tiempo, la actuación en solidaridad / subsidiaridad actualizará la dignidad de la persona en cada interacción porque la hará sentirse respetada / valorada por sus compañeros y por los directivos de la empresa, comprendiendo que aquello se hace por ella que es un fin en sí misma y no un medio para maximizar utilidades. Actuando de ésta forma contribuiremos con el Bien Común hacia adentro y hacia fuera de la empresa, en las dos dimensiones que conlleva en tanto meta histórica concreta y en tanto horizonte de realización de la sociedad, y por tanto nos acercaremos al cumplimiento de nuestro propósito en la vida.

Para terminar, quiero enfatizar con toda claridad que la gestión que se propone con este modelo, no plantea en absoluto que la empresa deje de ser generadora de utilidades, producto de la competen-

49 Ídem 34. 192 – 195.

50 Ídem 34. 185 – 188.

cia en el mercado y de la innovación que conlleva. Lo que proponemos es que sean las personas y no las utilidades la causa final de la gestión empresarial.

En el siguiente esquema se resume la propuesta, porque en el día a día ambas realidades conviven simultáneamente:



Fig. 3. Balanced scorecard + Modelo de gestión centrada en la persona. Relación de causa-efecto

En el horizonte hay que tener una visión que refleje un estadio futuro para la empresa, que asuma la necesidad de competir. Al mismo tiempo hay que descubrir nuestra vocación y definir un propósito personal y compartido por la comunidad que es la empresa. La fuente de realización y de felicidad de las personas implica que salgan de sí mismas para ir al encuentro con el prójimo; la forma específica de cumplir con esta vocación universal se encuentra en la generación de Bien Común. Para poder contribuir con el Bien Común, necesitamos generar utilidades, pero no deben ser estas el fin último; la riqueza hay que encuadrarla dentro del destino universal de los bienes y supeditarla al Bien Común. Para generar Bien Común, también es necesario antes generar valor específico, con productos y servicios concretos que satisfagan necesidades de los clientes, y junto con ellos, incluir a todas las personas con las que interactuamos para respetar y actualizar su dignidad, haciéndolas sentir valoradas y respetadas. Para generar valor al cliente es indispensable ejecutar muy bien los procesos de la cadena de valor de la industria en la que competimos, pero para humanizar esas interacciones, debemos hacerlo de manera solidaria / subsidiaria, entre los colaboradores que los ejecutan y también con todas las personas que constituyen el prójimo con quien se relaciona la empresa. Para ejecutar bien la cadena de valor es necesario capacitar a las personas para que hagan muy bien su trabajo, pero también habrá que desarrollarlas para que sean más persona. Finalmente, en la empresa deberemos buscar la mejor forma de organizarnos para realizar todo el trabajo que hay que hacer, y al mismo tiempo deberemos formarnos para aprender a ser una comunidad que tiene un propósito que la unifica, que le da forma y que promueve el desarrollo de todos y de cada uno.

Cambiar la realidad implica cambiar el lenguaje. Comunidad, persona humana, dignidad, solidaridad, subsidiaridad, compartir, bien común. Son palabras que habremos de incorporar en nuestro lenguaje empresarial para que nuestra búsqueda y nuestra convivencia empiecen a ser diferentes. Los paradigmas no cambian en períodos cortos de tiempo, pero ya entrados en el cambio de época que tanto escuchamos para otras realidades, bien vale la pena apostar por un cambio en la forma de gestionar la empresa para se comprenda cómo el colocar a la persona en el centro y por tanto generar valor humano (Bien ser), no exime la generación de valor económico (Bien estar), sino que más bien lo incluye cuando se ponen en el orden correcto los fines y los medios (Bien común).

Las personas fueron creadas para ser amadas y las cosas fueron creadas para ser usadas. La razón por la que el mundo está en caos es porque las cosas están siendo amadas y las personas están siendo usadas.⁵¹

(FOOTNOTES)

1 David (escultura de Miguel Ángel). Wikipedia, La enciclopedia libre. Fecha de consulta: junio 6, 2017 desde [https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=David_\(escultura_de_Miguel_%C3%81ngel\)&oldid=99536872](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=David_(escultura_de_Miguel_%C3%81ngel)&oldid=99536872).

51 Green J., *Buscando a Alaska*. Ediciones Castillo / Grupo Macmillan. Publicado originalmente en 2005

46. Los mercados de la vida, desde la vista bioética personalista de un financiero

Diana Salmón

*Especialidad en Finanzas por el TEC de Monterrey
Pasante de Doctorado en Bioética IIB*

La búsqueda de supervivencia de la especie humana a través del tiempo ha sido origen de diversos fenómenos sociales y económicos como resultado a la necesidad de organizar y administrar los recursos limitados que cada comunidad creada ha tenido acceso. Las comunidades ya establecidas al paso de varias generaciones, han buscado nuevas formas del manejo de sus recursos. Los intereses del ser humano se han vuelto complejos también en su búsqueda del buen vivir y alcanzar felicidad, una ya distorsionada movida por el poder y el dinero. En esta búsqueda el hombre ha llegado ya hasta el punto de cosificar y categorizar la vida en todos sus sentidos para intentar poseerla. Podemos observar en este mundo actual la visión del personalista Gabriel Marcel cuando hacía referencia al hombre contemporáneo que se preocupa más por tener que por ser y en lo ilógico de hacerlo, agravando su crisis de sentido ya que en su opinión no se puede alcanzar a plenitud algún objeto.¹

El ser humano ha creado mercados como resultado de dichos fenómenos sociales, utilizándolos como instrumentos para la administración de la riqueza, inicialmente de artículos de primera necesidad para sobrevivir intercambiando cosas de un pueblo con otro y más tarde toda clase de bienes y servicios necesarios para cubrir todas las necesidades de cada comunidad. Extendiendo su complejo intercambio a la globalización y logrando una sistematización para hacerlo. Actualmente de una forma práctica y degradante, el hombre está utilizando esos mismos esquemas para comercializar la vida misma, fragmentándola para lograr categorizarla en productos estandarizados, de forma semejante a los llamados *commodities*.²

Vemos la necesidad de bioetizar desde una perspectiva personalista los mercados, reinventando su dinámica desde el núcleo que los componen que son las personas como seres corpóreos, psíquicos y espirituales, capaces de mostrar afectividad y reflexionar en sus actos, para de esta forma poner un alto la comercialización de la vida.

¹ Burgos JM., *Introducción al personalismo*, Biblioteca Palabra, Madrid, p. 85.

² Aquel artículo o bien que puede ser comercializado sin diferenciación cualitativa se denomina commodity. Es un producto que se puede categorizar por sus características básicas y generalmente es uno poco o nada procesado, aunque actualmente es un término que puede ser utilizado en casi cualquier producto estandarizado que se comercialice.

Comentaré antes un poco acerca de las características de los mercados para comparar luego en como estas características se ven claras en la comercialización de la vida.

I. ¿QUÉ ES UN MERCADO?

Un mercado es un lugar en donde se reúnen oferentes y demandantes para obtener un cierto artículo y el resultado de la transacción alcanza un precio justo si el mercado es eficiente.³

Desde antiguo cuando comenzó el trueque, existían formas de mercado en dónde se reunían líderes de diferentes comunidades para intercambiar productos de primera necesidad en la búsqueda de la supervivencia. La complejidad de los mercados ha sido reflejo de lo complejo del hombre en cuanto a sus ideas y búsquedas de satisfacción de necesidades cada vez menos alcanzables. Actualmente existen mercados de toda clase de bienes y servicios y todo un concepto de comercialización que los regula y administra. En cada mercado en donde existen oferentes y demandantes de un cierto artículo, por medio de la ley de la oferta y la demanda se determina un valor llamado precio.

El origen de cada mercado ha sido por el interés del hombre con una tendencia hacia el bien, hacia la búsqueda de mejores formas de organización, incluyendo la aplicación de la justicia en el valor de los artículos y la facilidad para que las comunidades que se iban estableciendo pudieran de alguna forma compartir sus bienes e incrementarlos de manera segura y evitando conflictos. Sin embargo, desaparición de valores tradicionales de ámbitos económicos, financieros y sociales resultados de una separación de las disciplinas humanistas de las económicas y financieras, ha hecho tierra fértil para la corrupción en su práctica.

Actualmente hablar de mercados es natural que se mencione la globalización de los mismos. De alguna forma, los participantes utilizan la tecnología, medios de transporte y de información para unir los lugares donde se encuentran los oferentes y demandantes de bienes y servicios, en mercados internacionales. Existen tres teorías clásicas en donde se engloban las razones por las que los mercados se extienden de forma mundial: 1) Teoría de la ventaja comparativa, postulada por David Ricardo a principios del siglo XIX, en la que dice que cada país (comunidad) tiene una especialización en algún producto o servicio por alguna circunstancia de recursos o de eficiencia.² Teoría de mercados imperfectos, la cual indica que si los mercados fueran perfectos en cada comunidad, la demanda y oferta de todos los productos sería perfectamente satisfecha, lo cual en la vida real no es así, ya que por cuestiones de diferencias naturales y no naturales (creadas por el hombre), las comunidades o pueblos siempre han tenido que recurrir a otros mercados al intercambio de bienes para la satisfacción de las necesidades. De ésta deriva la teoría del arbitraje, creada por el economista Stephen Ross en los setenta, la cual dice que si el precio de un artículo en algún lugar del mundo es más bajo que el precio del mismo artículo en otro lugar considerando todos los costos implicados para llevarlos al destino, el arbitraje estaría abierto y si se encarece por los costos implicados el arbitraje estaría cerrado. Y 3)

³ Según Eugene Fama (Premio Nóbel de economía 2013) define un mercado eficiente como: "aquel en el que los precios reflejan la totalidad de la información existente" [Fama, 1970].

La teoría del ciclo del producto. Que indica que una comunidad crea un producto, lo distribuye en la misma y luego que se especializa comienza a enviarlo a otra comunidad para su comercialización.

II. TIPOS DE MERCADOS

Ahora bien, las necesidades del hombre siempre insatisfecho, aunado a su inteligencia en acción con la tecnología como herramienta de ayuda y la innovación como parte fundamental de la modernidad, lo han llevado a crear diversidad de mercados actuales. Con cierta regulación y fundamentos algunos como: mercado de bienes y servicios, mercados de dinero, de capitales, de monedas, de divisas, de instrumentos financieros derivados, etc. De la misma forma con menos o nada de fundamento y regulaciones, se ha creado el que aquí nos interesa y es el que llamaremos “el mercado de la vida”. En este mercado podemos mencionar diversidad de formas y hablaremos de algunas como ejemplo de ello:

Cabe aclarar que en todos los casos le llamamos mercado a pesar de que no exista de forma regular como tal, aunque si de manera irregular porque opera con todos los elementos mencionados anteriormente para ser denominado mercado, dónde oferentes y demandantes pueden encontrarse para realizar el intercambio de cada tipo de bien, (en este caso de la vida por un precio) En este mercado podemos mencionar: mercado de mujeres, hombres y niños para servicios como sexuales, mercado de órganos, de mágicos procedimientos para alargar la vida (clonación, células madres), mercado de migrantes vendiendo una esperanza de vida o como mano de obra barata, mercado de especies de animales en extinción, mercado de bacterias y virus para armas bacteriológicas, mercado de gametos y embriones, mercado de personas para realizar experimentos científicos, etc.

III. TRABAJO FORZOSO

Desde antiguo, remontando a fechas milenarias 1600 A.C. desde que se habla del pueblo hebreo sometido por el pueblo Egipcio, todas las comunidades de todos los tiempos hemos experimentado de alguna forma la comercialización de la vida. De alguna manera los mercados de la vida han adquirido las formas y estructuras de cualquier mercado, encontrando la globalización como parte fundamental y aplicando las teorías de mercados globales.

Si observamos como definición de mercado el lugar donde se unen oferentes y demandantes, así es como eran los mercados de personas en la antigüedad que eran permitidos incluso, cambiando el nombre de persona a esclavos. Desde entonces hasta la abolición formal de la esclavitud que duró desde el siglo XVII al XVIII. Sin embargo de manera informal se da inicio a la llamada: “Nueva esclavitud”, que es la explotación del ser humano como recurso y mano de obra barata que hasta la actualidad crea un mercado que no solo predomina sino se fortalece ofreciendo de forma clara y cuantificable incrementos en la riqueza de algunos pueblos. (entendiendo la riqueza desde el punto de vista

meramente monetario) esto derivado al trabajo forzoso.⁴ Calcula la OIT en el Protocolo de 2014 , 150 mil millones de USD en ganancias ilícitas por este concepto.⁵

Según el protocolo de Palermo contra el tráfico de migrantes y la trata de personas de la OIT (Organización Internacional del Trabajo), la coacción es el elemento básico para la explotación de las personas como recursos y mano de obra barata. La coacción puede ser de diferentes formas, desde amenazas graves contra su persona o quienes ama o castigos ejemplares.

Este mercado es incentivado por múltiples factores que aquí reducimos en dos: 1) la desigualdad existente entre los pueblos, aquí entra la vulnerabilidad de algunos grupos y 2) La falta de ética en cada sociedad. Hay una distorsión de valores.

En términos esquemáticos, el artículo en este mercado son las personas, los oferentes pueden ser las mismas que se ponen a la venta o algún país o empresa que los ofrece y los demandantes todos aquellos que los utilizan “contratándolos” para algún tipo de servicio, sea este un trabajo formal o prostitución, al final del día si no existe un pago justo para el primer caso también es considerado como explotación.

Derivado de las crecientes desigualdades entre los pueblos, podemos observar como el mercado de la vida se ha extendido junto con la globalización, aquí aplicando la teoría del arbitraje se ve de forma clara en este mercado: Por la pobreza extrema que viven algunos pueblos, las personas se ven necesitadas a trabajar para obtener una mínima paga, algunos de ellos en especie como alimentos. Los pueblos o comunidades más desarrollados se aprovechan de esta situación atrayendo a sus ciudades personas como mano de obra extremadamente barata para realizar actividades que no haría ninguna persona en su país o comunidad por esa “remuneración”. Por lo que los arbitrajes siempre estarán abiertos desde países pobres o comunidades vulnerables hacia países o comunidades ricas y fuertes, ofreciendo servicios algunos denigrantes para las personas como es el caso de mujeres, hombres y niños que son utilizados como mercancías para diferentes usos, entre ellos sexuales.

También vemos clara la aplicación de la teoría de ventaja comparativa con implicaciones perfectamente no éticas cuando pensamos en países como África proveedores personas con una fuerza mayor para trabajos pesados, o México, proveedores para Estados Unidos de personas que por su condición física de color de piel son usados para trabajos pesados en agricultura o actividades que personas oriundas no quieren, o no pueden realizar de igual forma.

Cabe aclarar que el mercado de personas en todas sus facetas es contrario a la bioética personalista, no así el mercado de servicios mediante el cual las personas ofrecen sus servicios de trabajo físico o inteligencia a cambio de una remuneración económica justa, lo cual es parte de organizar la economía global de forma correcta. Por ejemplo existen personas especializadas en India que venden servicios matemáticos a países como Estados Unidos aplicando perfectamente la teoría de la ventaja

4 Convenio un, 29 de la OIT. Define el trabajo forzoso como el trabajo que se realiza sin el consentimiento voluntario bajo coacción. Este trabajo puede tener lugar en cualquier sector de la economía, incluida la economía informal.

5 Organización Internacional del Trabajo. Protocolo relativo al trabajo forzoso.

comparativa y contribuyendo al desarrollo de su comunidad, hay muchas empresas en el mercado financiero que realizan esta labor de forma ética.

Otro fenómeno implicado en este tema es la Inmigración, En México, las diversas crisis económicas que hemos vivido, y la cercanía física con un país que es una de las economías actuales más fuertes del mundo, se crea el arbitraje mencionado antes, ocasionando un grave problema para los dos países involucrados que es la inmigración desmedida, más de 12 millones de mexicanos viven actualmente en EU.⁶

El mismo fenómeno sucede con los países que tienen frontera con otros cuya economía es menos favorecida y lo estamos viendo claramente en Europa y Asia en nuestra actualidad. Cualquier persona en condiciones de pobreza que vive en un país donde las oportunidades son escasas o nulas, cuya economía tiene un crecimiento pobre y por consiguiente los precios de los productos existentes no son alcanzables con su ingreso, se ve obligado a abaratar de forma desmedida y muchas veces denigrante la oferta de su persona para realizar actividades en otro país o comunidad vecina en donde pueda obtener un poco más de recursos, (que en la mayoría de las veces son regresados al país de origen). El Protocolo contra el trabajo forzoso de la OIT en 2014 calcula que al menos 21 millones de personas son víctimas de esta situación en el mundo.⁷

IV. MERCADO DE ÓRGANOS

Dentro de los mercados de la vida actuales mencionamos también los mercados de órganos como otro que se desarrolla de manera informal pero bien organizada, que apoyado en la globalización y nuevamente afectando primordialmente a grupos vulnerables se considera un mercado establecido y en crecimiento en el cual se citan como países oferentes con más participación en el mismo a: Brasil, China, Pakistán, Filipinas, República Moldova, Bolivia, Iraq, Israel, Perú y Truquía. India, Sudáfrica, Nepal. Y como países principales importadores de órganos: Australia, Canadá, Israel, Japón Omán, Arabia Saudita, EEUU.⁸

En el Boletín de la OMS sobre el comercio internacional de órganos, se mencionan las modalidades en las cuales se ven claramente reflejadas las teorías de mercados internacionales, ya que es uno de los mercados de la vida mejor establecidos, esto en el “turismo de trasplantes”, que incluye no solo la compra y venta de los órganos sino también del servicio médico, en este asunto hay muchas personas involucradas, ya está clara la figura del *trader* de órganos y su estructura de mercado bien definida así como incluso anuncios en internet donde venden todo el paquete e incluso el Boletín de la OMS reporta una investigación policial realizada en Brasil y Sudáfrica reveló la existencia de un sindicato internacional de tráfico de órganos.⁹

6 Consejo Nacional de Población. Anuario de migración y remesas. México 2016. Fecha de publicación 29 de junio de 2016.

7 Organización Internacional del Trabajo. Protocolo relativo al trabajo forzoso.

8 Numerales de Scheper-Hughes N. Prime órganos sin bordes. Política exterior 200529-31.

9 El precio de un paquete de trasplante renal oscila entre US 70 mil y 160 mil USD Yosuke Shimazono grupos mas pobres y vulnerables del turismo de trasplante y la venta de tejidos y órganos” Boletín de la Organización Mundial de la Salud. El estado del comercio internacional de órganos, una imagen provisional basada en la integración de la información disponible

A comienzos del nuevo año Nepalí en abril de este año (2017), el gobierno ya estaba preparado para proporcionar servicios de trasplante de riñón gratuito. Esto lo promueve aludiendo a un problema de salud en esta entidad. Sin embargo, algunas comunidades de Nepal como Hokse es conocido como Valle del Riñón, donde casi todos los que ahí viven han vendido en vida un riñón. Los aldeanos mencionan que ya existen los denominados *traders* de órganos que visitan las aldeas de Katmandú para persuadir a la gente de vender partes del cuerpo para comprar parcelas de tierra o tener una vida un poco más digna, aunque se ofrece la ridícula cantidad de 2mil USD en algunos casos por un riñón.¹⁰

Según el Boletín de la Organización Mundial de la Salud (OMS) existe actualmente una escasez de donación de órganos. Este factor ha impulsado fuertemente este ilícito mercado ya que en aquellos países donde la oferta es escasa, el precio se incrementa. Este mercado visto desde el punto de vista técnico, es uno complejo ya que el precio de cada órgano puede no tener límite. Bajo las condiciones actuales y las previsiones de la OMS no existen elementos para suponer que la oferta de donaciones pueda incrementarse en el corto plazo.

Los grupos vulnerables vuelven a ser presa fácil y automática de estos mercados, los grupos de indígenas, personas en extrema pobreza y niños son los más afectados. En cuestión internacional éste es un mercado que ha escalado hasta el punto de ser reconocido como una cuestión de política de salud importante en la comunidad internacional.¹¹

V. VIENTRES SUBROGADOS

Otro mercado de la vida muy socorrido hoy en día es el de la maternidad intervenida, debido a varios factores sociales, psicológicos y éticos derivados del problema actual de infertilidad.

La fertilidad en el mundo se ha visto reducida en los últimos años, pasando desde 1965 de 5 hijos por mujer a 2.4 hijos por mujer en 2015. (Según el Banco Mundial). México de 6.8 a 2.2., Esto dicen, por retrasar el primer matrimonio o la formación de uniones formales a edades más avanzadas y por métodos de planificación más accesibles y efectivos. Las condiciones en las que las parejas deciden iniciar una familia han cambiado, en países como Australia y algunos países de Europa más de la mitad de los nacimientos se producen ahora fuera del matrimonio.¹²

El mercado de la vida tiene una presencia muy activa en donde el commodity o bien que se ha creado son los hijos o los gametos para procrearlos.

10 Daily [Mail.com](http://www.dailymail.co.uk/news/article-3155817/Nepalese-village-sold-kidneys-organ-traffic-ers-buy-house-destroyed-devastating-earthquake.html) 25 Octubre, 2017. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3155817/Nepalese-village-sold-kidneys-organ-traffic-ers-buy-house-destroyed-devastating-earthquake.html>

11 Una resolución de la Asamblea Mundial de la Salud en 2004 (WHA57.18) indica que EUA debe tomar medidas para proteger los grupos pobres y vulnerables de turismo de trasplantes y la venta de tejidos y órganos y también nota la falta de esfuerzo de integrar la información. (El estado del comercio internacional de órganos: un panorama provisional basado en la integración de la información disponible Yosuke Shimazono.

12 Naciones Unidas. Departamento de Asuntos Económicos y Sociales ST/ESA/SER.A/354. La situación demográfica en el mundo 2014. Asuntos económicos y sociales. Fertilidad, matrimonio, formación de uniones consensuales y planificación familiar. p6.

Las parejas que enfrentan el problema de infertilidad son aquellas que buscan intencionadamente tener hijos y mantienen relaciones sexuales al menos tres veces por semana, pasan por un proceso donde están involucradas diversas emociones y deben tomar decisiones que al ser un problema de salud, se asesoran con algún especialista. Los procesos médicos en la actualidad comienzan como una escalera, donde el primer paso sería buscar la fertilidad de forma natural pero con mayor observación por parte de la pareja, después tener ayuda de procedimientos médicos, algunos estudios y cirugías según sea el caso, estimulaciones ováricas etc. Una vez agotados los primeros procedimientos las parejas se someten al dilema de realizar procedimientos como inseminaciones o más adelante invitro, según sean los casos y una vez agotados los recursos se ofrecen otros métodos como la subrogación de vientres o la adopción entrado en el tema del mercado de la vida también.

Diversas situaciones bioéticas y morales son puestas sobre la mesa cuando la pareja debe tomar decisiones. Esto hace de esta situación una problemática compleja. Desde el punto de vista de mercado, es uno en el que la demanda supera por mucho a la oferta y el precio se vuelve incierto, es un claro ejemplo de un mercado no eficiente, muy manipulable debido a que involucra toda clase de sentimientos. Es además un problema que debe concernir a la humanidad entera ya que alude al principio básico del ser humano de sobrevivir.

Es un mercado que ha excedido las fronteras. De principio afecta a todos los grupos sociales, sin embargo, una vez que las parejas enfrentan estos problemas se encontrarán dentro de los grupos vulnerables y podrán ser presa de abusos.

Por otro lado, los países suministradores de bebés o de vientres como el objeto a comercializar vuelven a ser los más vulnerables, aquellos que por su falta de conocimientos o riqueza son los más accesibles para abordar.

Los mercados de la vida son incentivados por diferencias en leyes y reglamentos en varios países, abriendo con esto el arbitraje, por ejemplo en la actualidad se acercan parejas alemanas, francesas y del resto de Europa a Ucrania, o Grecia dado que en estos países algunas prácticas como la subrogación de vientres son legales.

Los países donde es legal esta práctica aluden a una cuestión económica, afirmando así que es una práctica típica de un mercado en el que es para la madre que subroga el vientre una oportunidad financiera, cuando en realidad las pocas o escasas oportunidades económicas del lugar en donde viven, son situaciones que coaccionan su decisión por lo que su autonomía se ve limitada y en todos los casos su dignidad. Según el American Surrogacy Center en países como Francia aún se encuentra en debate. En España, el periódico El Español, publicó el 15 de mayo de 2016 la presencia del Surrofair, una feria de gestación subrogada celebrada en un salón de convenciones.

En La India se constata un proceso de subrogación transnacional en crecimiento, ya que el pago llega a los 6 mil UDS que es un ingreso que equivale a nueve años de ingresos de muchas familias típicas en este lugar. Según Leila Mir Canda en sus Reflexiones en torno a la maternidad subrogada. “En tanto

las mujeres deban ofrecer sus cuerpos y su útero, y sean empujadas a convertirse en “fabricantes de bebés” para paliar sus necesidades básicas, la libertad reproductiva estará viciada desde sus inicios”.¹³

Como un ejemplo de una clara oportunidad de mercado que incentiva esto es el precio por la renta de un vientre que puede ser en India de aproximadamente 6 mil USD y en EUA de 100 mil USD. Al decir del Dr. Marcos Meerooff este tipo de prácticas “no son ni humanas ni antihumanas, son producto de relaciones sociales profundamente marcadas por las condiciones sociales”.¹⁴

Si bien es cierto que la opción de adoptar un niño puede ser una acción muy loable de servicio y muestra de amor, también es cierto que ha sido una acción desvirtuada para ingresar como ejemplo a esto que le hemos llamado los mercados de la vida.

Actualmente dar un bebé en adopción ya es una alternativa viable al aborto para muchas mujeres. Sin embargo, muchas de ellas deciden hacerlo para obtener a cambio un beneficio económico.

Contrario a la renta de vientres, en este mercado, las personas vulnerables pueden ser las parejas que buscando adopción se ven de alguna forma extorsionadas por aquella madre que tiene un bebé en su vientre y puede darlo a cambio de dinero o bien la madre que por sus necesidades económicas se vea influenciada por parejas que son capaces de ofrecer cualquier precio por un bebé.

Otros tipos de mercados de la vida son mercados de animales en extinción y mercados de medio ambiente como los bonos de carbono y bonos de clima, así como la idea de comercializar bajo las estructuras de mercados actuales productos básicos que se esperan sean escasos en el futuro próximo como el agua, para lo cual países desarrollados se encuentran ya posicionándose en las grandes reservas de agua del mundo que son los glaciares. La dignidad del ser humano finalmente se verá en la forma en la que trata a otros integrantes de la creación, y si los utiliza como artículos, los categorizamos como commodities, estamos utilizando la creación para deformarse, no para servirse de ella de forma adecuada.

De tras de cada uno de los mercados de la vida, se encuentran dilemas o problemas éticos a los que cada persona involucrada debe enfrentarse. Por un lado los grupos vulnerables que otorgan su libertad para tomar decisiones que de alguna forma son coaccionadas por sus circunstancias y por el otro lado aquellas personas que utilizan a otras con meros fines económicos.

Los mercados y sus estructuras debieran tener un diseño basado en una filosofía que contribuya al desarrollo de las personas de forma individual y social y del medio ambiente donde se desenvuelve y que tenga en cuenta la repercusión social y económica de las decisiones de integrar esquemas de mercado tradicionales a la comercialización de la vida.

13 Mr. Candal, L., “La Maternidad intervenida”, Reflexiones sobre la maternidad subrogada, Revista Redbioética/UNESCO, No. 1, vol 1, 2010.

14 Meerooff, M., *Ciencia, Técnica Y Humanismo. Una Propuesta a la Sociedad*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1996.

La separación paulatina que se ha dado entre las ciencias económicas y las humanas ha mostrado ser un error, las instituciones promueven los valores de las personas que las dirigen finalmente. *“Todos los valores, incluso todos los valores posibles de las cosas y también de las organizaciones y comunidades interpersonales están subordinados a los valores personales”*.¹⁵

Adoptar el personalismo como filosofía actual dentro de las ciencias económicas administrativas podría genera una verdadera transformación en los mercados y en sus prácticas de tal forma que los valores y el carácter afectivo que acentúe el ser espiritual de las personas que investigan y promueven las teorías de mercados eficientes y económicamente viables podría verse reflejado en la forma en que operan los mercados en el mundo y de esta forma dejar de cosificar la vida.

Faltaría promover una profunda reflexión en las personas que forman los esquemas de mercado y crean la infraestructura necesaria para que se manejen, así como en los participantes oferentes y demandantes en los mercados acerca de su propia historia de vida y en su carácter trascendente, desde una antropología personalista que los lleve a promover decisiones diferentes.

Todo ser humano es persona y se debe defender su dignidad en cada momento evitando la cosificación desde el momento de su concepción por lo cual es aberrante llamarlo commodity o tratarlo como tal, ya que es un ser único que no es igual que ninguno, es un sujeto irrepetible con una historia de vida singular. Y de igual forma no puede ser fragmentado sino visto en su totalidad, de modo que cada parte del cuerpo humano debiera recibir ese mismo trato. La persona por su naturaleza puede ser actor en los mercados, nunca el objeto o bien al que puede alcanzarse con un precio.

La coacción que se da en los grupos vulnerables por pobreza, falta de educación o por condiciones de salud como infertilidad, debiera ser eliminada de la toma de decisiones de las personas que ceden su libertad por alcanzar sus ideales o intereses. Para lo que el autoconocimiento de ser persona y su trascendencia en cuanto a cuerpo, psique y espíritu debieran ser parte de su guía antes de tomar decisiones. Es el personalismo el pensamiento que ofrece elementos como la relación interpersonal y el dialogo y así es como debe penetrar con este pensamiento que dignifica en sociedades en situación de vulnerabilidad.

Recordemos que el personalismo, dicho por Juan Manuel Burgos, nació para defender al ser humano de los peligros del colectivismo y el liberalismo individualista, y los conceptos de capitalismo con su teoría neoclásica debieran estar desligados de los intereses inherentes a la vida.

En cuanto a la explotación laboral, cada persona debe tomar conciencia de que se hace hombre frente al hombre y no frente al objeto, para quienes realizar el rol de demandantes que observan su grandeza en la cantidad de su riqueza y también para los que son oferentes cediendo incluso su dignidad por alcanzar un status o una situación económica.

Es claro que debemos tener especial atención a grupos que por falta de conocimientos o de riqueza son vulnerables, pero también a todos aquellos que por su carácter afectivo son vulnerables por

15 Sánchez-Migallón S. *El personalismo ético de Dietrich Von Hildebrand*. Ediciones RIALP, S.A. Madrid. 2003. ISBN: 84-321-3426-0

emociones propias de su historia de vida frustrada por algún acontecimiento externo de modo que su libertad en la toma de decisiones no se vea coartada por teorías de mercados que tienen un interés meramente objetivo.

Se debe detener la comercialización de la vida. No puede ser considerada la vida en ninguna de sus formas como un commodity y los principios económicos y financieros debieran estar claramente desligados de las actividades propias de la vida, de no hacerlo corremos el riesgo de ver las teorías de los mercados perfectamente utilizadas en un mercado establecido y formal de la vida. Por lo contrario y de forma transdisciplinaria, si fuera aplicado el Personalismo en todos los mercados incluso financieros, éstos funcionarían de forma eficiente, lo que actualmente parece utopía y no existirían de ninguna forma un mercado de la vida.

En todos los lugares donde de forma virtual o real pueda existir un medio para que oferentes y demandantes de la vida puedan reunirse, debiera difundirse antes la Filosofía Personalista que promueva una clara y profunda reflexión de la verdad.

47. Ética y Responsabilidad Social y su aplicación en Gestión de herramientas administrativas en el Centro de Privación Provisional de Libertad Sector Guayaquil, Ecuador

José Miguel Peláez Freire y José Aníbal Rojas Bedoya
Universidad Politécnica Salesiana de Guayaquil Universitas S. Thoma Aq in Urbe.

I. RESUMEN

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, ya que no solo se recrean las características visibles a simple vista en el proceso de capacitación, sino que se explica el comportamiento, las conductas y las transformaciones que se evidencian en los sujetos, el diseño es no experimental porque no se trata de un experimento, sino de contribuir a la gestión del conocimiento en herramientas administrativas para formar capacidades, habilidades gerenciales en los internos privados de libertad, desde un enfoque humanístico.

Persona y empresa actualmente no son sinónimos de generar cambios, la empresa se ubica en primer lugar dejando de lado el valor del ser humano y su influencia como valor en la empresa, esta ponencia pretende aportar a tener una mirada más humana al ámbito organizacional empresarial, partiendo desde una experiencia formativa con personas privadas de la libertad, facilitándoles herramientas que les permita en un futuro hacer empresa desde una visión más humana, más no solo como un beneficio económico y productivo.

Palabras claves: Responsabilidad Social, Ética social, Gestión, Administración, Economía de Comunidad

SUMMARY

The present investigation is extensionist. The type of research has a mixed approach since it combines quantitative elements typical of the administrative and qualitative sciences of the social sciences, when dealing with the relationships that are to be established among the participants, the scope of

the research is of an explanatory type , Since not only the characteristics visible to the naked eye are recreated in the training process, but also the behavior, behaviors and transformations that are evidenced in the subjects, the design is non-experimental because it is not an experiment , But to contribute to the management of knowledge in administrative tools to build capacities in inmates deprived of liberty.

Keywords: Social Responsibility, Social Ethics, Management, Administration, Economy of Communion.

II. INTRODUCCIÓN

El Centro de Privación Provisional de Libertad de Guayaquil – Ecuador (CPPLG) cuenta con 400 personas privadas de libertad, el 80% es por pago alimenticio a sus hijos y el 20% por contravenciones por escándalos en la vía pública. Así mismo el 90% no son profesionales.

El tiempo de permanencia promedio para los apremios es de 30 a 60 días, mientras que para las contravenciones es de 10 a 21 días. La edad promedio de 22 a 42 años, lo que quiere decir que es una población relativamente joven la que hay que reincorporar a la sociedad, máxime cuando se conoce además que el 10% de la población interna posee profesión, el 50% tiene algún tipo de oficio y el 40% culminó el bachillerato. Un sistema de capacitación mediante las herramientas de la administración permitirá formar capacidades, desarrollar habilidades, destrezas y mejorar el nivel de vida de los sujetos, una vez reincorporados a la sociedad.

Kant fomenta una lectura marcada en la dignidad humana en la que propone aspectos relevantes como es “la constatación empírica de la problemática en estudio ha develado la siguiente situación problematizante, que sin constituir el problema en sí lo condiciona, y consiste en que a pesar de los esfuerzos realizados por las instituciones educativas por contribuir a un mayor conocimiento y desarrollo de habilidades en función de la transformación social de los sujetos involucrados, en muchos casos la realidad ha estado caracterizada por una débil articulación de estas, como de los sectores vulnerables, por lo que la realización de acciones con carácter integrador e interdisciplinar son aisladas, de forma irregular, sistémicas, en tanto no se sustentan en una estructura secuenciada y dinámica para promover la construcción de saberes de los sujetos involucrados a partir de su propia realidad, lo que se refleja de forma negativa en lo cognitivo y en su modo de actuación.

Estas limitaciones van provocando la inexistencia de un proceso para propiciar conocimientos y desarrollo de habilidades, desde las herramientas de la Administración.

Urge entonces iniciar un trabajo dirigido, a propiciar un cambio en la actitud de las personas que son infractoras, apoyado por acciones que involucren a familiares y demás miembros de la sociedad.

Se debe tomar en cuenta el valor de la persona, es decir desde su dignidad, hablar de productividad y economía e incluso de la misma sociedad, se debe partir de la persona y de sus valores intrínsecos, en la que no es una máquina de producción o solo entes de producción.

Kant distingue claramente entre “valor” y “dignidad”. Concibe la “dignidad” como un valor intrínseco de la persona moral, la cual no admite equivalentes. La dignidad no debe ser confundida con ninguna *cosa*, con ninguna *mercancía*, dado que no se trata de nada útil ni intercambiable o provechoso. Lo que puede ser reemplazado y sustituido no posee dignidad, sino *precio*. Cuando a una persona se le pone precio se la trata como a una mercancía. “*Persona* es el sujeto cuyas acciones son *imputables* (...) Una cosa es algo que no es susceptible de imputación”.¹ De ahí que la ética, según Kant, llegue sólo hasta “los límites de los deberes recíprocos de los hombres”.²

En cuanto ser dotado de razón y voluntad libre, el ser humano es un fin en sí mismo, que, a su vez, puede proponerse fines. Es un ser capaz de hacerse preguntas morales, de discernir entre lo justo y lo injusto, de distinguir entre acciones morales e inmorales, y de obrar según principios morales, es decir, de obrar de forma responsable. Los seres moralmente imputables son fines en sí mismos, esto es, son seres *autónomos* y merecen un *respeto incondicionado*. El valor de la persona no remite al mercado ni a apreciaciones meramente subjetivas (de conveniencia, de utilidad, etcétera), sino que proviene de la dignidad que le es inherente a los seres racionales libres y autónomos.

En consecuencia, la *autonomía moral* es el concepto central con que Kant caracteriza al ser humano y constituye el fundamento de la dignidad humana: “La *autonomía*, es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”.

Kant resalta el valor del ser humano, lo ve desde su dimensión integral ve el valor de sí mismo en su dignidad, se ve valorada que toda acción del ser humano tiene por mínima que sea aportara a toda gestión que realice en favor de otro ser humano, la capacidad de encontrarse con otros y de relacionarse lo hace ver mejor y más ser humano y por ende su dignidad se verá engrandecida.

El ser humano no es solo útil desde un punto de vista de producción económica, es útil por simple hecho de existir, sostener que el ser humano no es “algo”, sino “alguien”, rompe el paradigma de como se lo ve actualmente, comparado con todo como si se tratase de un objeto o una máquina de hacer, mas no de Ser.

Los aportes de Stob, tendrán dos momentos importantes: primero, la ética como parte de la individualidad, y segundo, el desenvolvimiento del ser humano en esa misma relación.

Podemos decir que la tesis central de Stob es: “La ética se enfoca sobre el individuo porque sólo el individuo es verdaderamente personal y por lo tanto un auténtico agente moral”.³ Trata de eludir la crítica hacia el latente individualismo que surge de sus palabras y entonces dice: “Es obvio que no estoy abogando por el tipo de Individualismo que sostiene que uno es responsable sólo por aquello que ha hecho con sus propias manos o en su propia persona”.⁴ En el encuentro con el otro, podemos

1 Michelini, D. J., Dignidad Humana en Kant y Habermas. *Estudios. filosóficos. prácticas. historias. ideas*, 12(1). Recuperado el mayo de 2017, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902010000100003.

2 *Ibid.*

3 Roldán, A. F., ¿Que entendemos por etica social? dos divisiones sobre el tema (Vol. 5). Recuperado el agosto de 2017, de http://www.teo-logiaycultura.com.ar/arch_rev/alberto_etica_social.pdf.

4 La ética social se ocupa de la conducta moral de los individuos así como de las realidades colectivas e individuales. Su preocupación

decir que el individuo conoce su propia alteridad, ya que el principio de la ética social nos ayuda a conocernos como personas en relación con los demás.

El proyecto llevó a cabo una metodología que fue empleada bajo una sistematización teórica – práctica, consultando fuentes bibliográficas como libros, periódicos y documentos de instituciones, empleando el análisis y la síntesis, la inducción y la deducción, para procesar la información. Los resultados se enmarcan en la importancia de la Incidencia desde principios Éticos Teológicos y de Responsabilidad Social y su aplicación al conocimiento en Gestión de herramientas administrativas para el Centro de Privación Provisional de Libertad Sector Guayaquil – Ecuador”, por lo que estos actores deben involucrarse y socializar internamente los alcances de las mismas. El debate debe generarse a partir de analizar en qué medida la incidencia de principios Éticos Teológicos y de Responsabilidad Social involucra a la sociedad para dar un equilibrio entre la gestión administrativa y desarrollo humano. Concluyendo que adoptar estrategias que generen la concientización necesaria, apoyándose de herramientas existentes dejadas de utilizar o que no han migrado tecnológicamente. Los objetivos del proyecto están alineados en la problemática de una Gestión Empresarial que carece de una Ética Teológica y de Responsabilidad Social integral, vivida desde una Economía de Comunión.

III. RESPONSABILIDAD SOCIAL Y DIGNIDAD HUMANA

Según Díaz en su texto al hablar de la dignidad considera y sostiene que el ser humano tiene una dignidad que lo sobrepasa por ello plantea: Ya hemos hablado sobre la dignidad de la persona y su relación con la empresa. La segunda es responsable Sólo si tutela permanentemente la primera. Ahora bien, las empresas tienen la responsabilidad imperativa de ofrecerle al trabajador oficios que lo dignifiquen y que al mismo tiempo creen beneficios de crecimiento social en términos de valores útiles para el progreso del mercado y de la sociedad. A este respecto afirma la Iglesia: “La Doctrina social ha subrayado la contribución que las empresas ofrecen a la valoración del trabajo, al crecimiento del sentido de responsabilidad personal y social, a la vida democrática, a los valores humanos útiles para el progreso del mercado y de la sociedad”.⁵ Posibilitar el desarrollo integral significa que todas las dimensiones de lo humano son puestas en el lugar de reflexión de la vida empresarial.

El trabajo humano es un escenario de desarrollo. El reto de las empresas hoy consiste en conciliar justicia y equidad laboral que permitan un adecuado desarrollo personal del trabajador, con la productividad y la supervivencia propias del quehacer empresarial. Una empresa socialmente responsable crea beneficio social desde sus actores constitutivos (empleados, administradores, clientes, proveedores), hasta la comunidad social y global que impacta con su producto de manera directa o indirecta.⁶

por el individuo es, sin embargo, de una clase especial; es calificada socialmente. Contempla al individuo no meramente como la personalidad centrada que es, no específicamente como uno que responde sin ninguna mediación explícita al prójimo que, en su soledad o en su pluralidad indeterminada, lo confronta directamente. Más bien lo contempla como a quien da una respuesta individual a una comunidad personalista

5 Cfr. Díaz, D. A., La responsabilidad social empresarial en la perspectiva de la Iglesia Católica. *Ciencias Estratégicas*, 17(21), 63. Recuperado el mayo de 2017, de [file:///C:/Users/Jose%20Pelaez/Downloads/577-1033-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Jose%20Pelaez/Downloads/577-1033-1-PB%20(1).pdf), p. 63.

6 *Ibid.*, p. 64.

Este impacto debe ser medible en términos de valor en tanto que dentro de la empresa no se debe aprender a ser sólo un buen cerrajero, un buen telefonista, un buen contador (técnica), sino llegar a Ser buen ser humano (ética). La implicación significativa de la acción ética es trascendente en otros sujetos de la sociedad e inmanente a la Propia persona que trabaja en la empresa.

El desafío de construir una Empresa esta debe centrarse en el valor del ser humano, urge en este tiempo donde la realidad más que nunca se convierte muy difícil el volver y cambiar el pensamiento de aquellos que la dirigen en una gerencia por departamentos y áreas a fin , ya que la visión empresarial es solo medir los efectos de calidad y productividad y consolidar los niveles de producción, calidad que se ve en el cumplimiento y el bienestar de la empresa, mas no de los clientes internos que forman parte de ella.

La responsabilidad social en América Latina no solo corresponde a un ente empresarial sino a toda una sociedad. La preocupación por los impactos sociales, ambientales y económicos que genera una organización o empresa se ha acentuado en los últimos tiempos. ¿Estamos provocando un desarrollo que asegura el bienestar de todos con los que nos relacionamos? ¿Estamos contribuyendo al calentamiento global y a incrementar el riesgo de la vida en nuestro planeta? Nuestro despliegue, ¿contribuye a generar nuevas oportunidades de empleo y de negocios que facilitan la reducción de la pobreza? ¿Qué estamos haciendo para mitigar, reducir o eliminar esos riesgos? ¿Es suficiente llevar adelante acciones filantrópicas?

Nos encontramos en un momento de la historia de la humanidad en el que nuestro comportamiento, los valores que llevamos a la práctica a través de las maneras que producimos, y, en general, nuestra ética, adquieren una significación crucial. Hoy no se puede ser socialmente responsable si no aspiramos a un desarrollo sostenible; es decir, si nuestra cultura, nuestras conductas diarias y nuestras lógicas económicas, ambientales y sociales no se encuentran coherentemente alineadas. Nos enfrentamos al desafío de plasmar desde nuestras empresas y organizaciones una ética de responsabilidad social.⁷

En un inicio es importante señalar que esta toma de conciencia y de reflexión sobre la responsabilidad que las empresas tienen sobre la sociedad ha atrasado en llegar. Es de vital importancia para su efecto considerar probablemente queda mucho camino por transitar y, lo que es más, está por ver si en el contexto de “crisis” se mantiene conservar la opinión de que las responsabilidades de las empresas no son únicamente un ente económico. Será muy importante que estas estrategias sean mantenidas incluso en los momentos más complicados, esto dará una autentica medida de hasta qué punto se interioriza estas ideas.

En ningún caso pueda considerarse que estas normas, que no dejan de ser de perfil voluntario, puedan ser similares de otras obligaciones para con la sociedad. Por otro lado la importancia de comprender el requerimiento de respetar a las personas, ya sean clientes internos y externos, accionistas y trabajadores, entre otros.

7 Peinado-Vara, A. V., *La responsabilidad social de la empresa en América Latina*. Fondo Multilateral de Inversiones (FOMIN). Recuperado el junio de 2017, de <https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/5383/La%20responsabilidad%20social%20de%20la%20empresa%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina%20.pdf?sequence=1>

Por último, es anhelado que los sistemas de gestión que integran las declaraciones de valores, los códigos de ética, las normas o políticas de empresa entre otras, realmente se asuman como propias en las organizaciones y se adopten todas las medidas proactivas necesarias, para que así se trasmitan verdaderamente a la sociedad, y no termine siendo la Responsabilidad Social Empresarial una mera declaración de buenas personas y bien intencionada.

IV. EL PROYECTO Y SUS PRODUCTOS

El proyecto permitió la sistematización teórica de los referentes que sustentan el proceso de gestión del conocimiento en herramientas de la administración, para los privados de libertad. así como el respectivo diagnóstico sobre las necesidades de capacitación en herramientas administrativas que presentan los internos privados de libertad, para finalmente generar un plan de acciones que mediante sus componentes (Cursos, talleres, módulos o materias) contribuya a formar capacidades, habilidades, destrezas en lo sujetos sobre el proceso de gestión del conocimiento en herramientas de administración.

Objetivos Específicos	Indicador	Meta
1. Sistematizar los elementos teóricos que fundamentan el proceso de gestión del conocimiento en herramientas administrativas.	Cantidad de materiales elaborados y presentados por los investigadores. % que se utilizan en las acciones de capacitación que se realizan.	Fundamentar con los materiales de apoyo, la difusión de la información.
2. Implementar un sistema de acciones en herramientas administrativas que de forma secuenciada y dinámica contribuya a formar capacidades en los internos privados de libertad.	Número final de Módulos o Materias que se impartirán. % de acciones y/o cursos, talleres planificados. % de ellos realizados realmente. % de acciones propias de la institución docente. % en que contribuye la UPS al desarrollo de las acciones. % de acciones por parte del resto de las instituciones participantes.	El sistema de acciones que se presenta satisface las expectativas de los participantes en un 90 %.

3. Evaluar las transformaciones ocurridas a través del seguimiento y monitoreo del proceso.	No total de visitas realizadas al Centro de Privación Provisional de Libertad. No de internos capacitados realmente. % de ellos que son mujeres. % de ellos que son hombres. % de asistencia a los cursos. % de internos que culminan los cursos iniciados.(Retención) Reforzamiento de valores como puntualidad, disciplina.(Por módulo) % de participación individual. No de compromisos asumidos. Habilidades adquiridas en herramientas administrativas. Nivel de satisfacción o conformidad de los internos con los conocimientos incorporados por cada curso, taller, módulo o materia recibida. Medida porcentual en la que las herramientas de la administración contribuyeron a la capacitación de los internos. Nivel de disposición a aplicarlo una vez devuelto a la sociedad. (% de internos que están dispuestos)	Al menos el 50 % de los internos culminan los cursos de capacitación. Lograr al menos el 80 % de satisfacción.

Cuadro 1. Elaborado por autor

V. CRITERIOS DE SEGUIMIENTO Y EVALUACIÓN DEL PROYECTO

El seguimiento y evaluación del proyecto es de gran importancia para su éxito, no se puede esperar al final para evaluar, por lo que se llevará a cabo por los colaboradores y estudiantes involucrados a partir del diagnóstico inicial como punto de partida, la evaluación de seguimiento se realizará a partir de los resultados e indicadores planteados, así como las técnicas que se emplearán en el transcurso de la ejecución del proyecto en cada módulo o materia que se imparta y se presentará una evaluación e informe final con los resultados e impactos que evidencian transformación en comparación con el diagnóstico inicial, así como la ejecución del presupuesto asignado.

OBJETIVO DE DESARROLLO		Implementar un sistema de acciones en herramientas administrativas, para la gestión del conocimiento de los infractores del Centro de Privación Provisional de Libertad Sector Guayaquil, que de forma sistémica, secuenciada y dinámica contribuya a la transformación cognitiva y del modo de actuación de los sujetos involucrados en función del desarrollo comunitario y local.
INDICADORES	1	25 Infractores se benefician de las capacitaciones.
	2	9 Personas entre docentes, estudiantes y personal de Centro de Privación Provisional de libertad mejoran sus habilidades en herramientas administrativas.
	3	25 personas mejoran sus habilidades sociales producto a la gestión del conocimiento en herramientas administrativas.
OBJETIVO ESPECÍFICO 1:		Sistematizar los elementos teóricos que fundamentan el proceso de gestión del conocimiento en herramientas administrativas.
INDICADORES:	4	Cantidad de materiales elaborados y presentados por los investigadores.
	5	50% que se utilizan en las acciones de capacitación que se realizan.
OBJETIVO ESPECÍFICO 2:		Implementar un sistema de acciones en herramientas administrativas que de forma secuenciada y dinámica contribuya a formar capacidades en los internos privados de libertad.
INDICADORES:	6	Número final de Módulos o Materias que se impartirán.
	7	50% de acciones y/o cursos, talleres planificados. 50% de ellos realizados realmente.
	8	% de acciones propias de la institución docente. % en que contribuye la UPS al desarrollo de las acciones.
	9	% de acciones por parte del resto de las instituciones participantes.
OBJETIVO ESPECÍFICO 3:		Evaluar las transformaciones ocurridas a través del seguimiento y monitoreo del proceso.
INDICADORES:	10	No total de visitas realizadas al Centro de Privación Provisional de Libertad.

	11	No de internos capacitados realmente. % de ellos que son mujeres. % de ellos que son hombres. % de asistencia a los cursos.
	12	% de internos que culminan los cursos iniciados.(Retención)
	13	Reforzamiento de valores como puntualidad, disciplina.(Por módulo) % de participación individual.
	14	No de compromisos asumidos. Habilidades adquiridas en herramientas administrativas.
	15	Nivel de satisfacción o conformidad de los internos con los conocimientos incorporados por cada curso, taller, módulo o materia recibida.
	16	Medida porcentual en la que las herramientas de la administración contribuyeron a la capacitación de los internos.
	17	Nivel de disposición a aplicarlo una vez devuelto a la sociedad. (% de internos que están dispuestos)

Cuadro 2 Elaborado por el autor

VI. APORTES DE LA ÉTICA TEOLÓGICA AL PROYECTO

Siendo un proyecto diseñado en la Universidad Politécnica Salesiana sede Guayaquil - Ecuador, con carácter humanístico, promoción humana y evangelizador se sostiene desde los aportes de una Ética Teológica que busca la recta valoración del ser humano desde el enfoque moral sostén importante en los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, especialmente en sus cartas encíclicas, la *populorum progressio* del Papa Pablo VI sobre “el desarrollo de los pueblos” en sus numerales 17, 18 donde se plantea un progreso de los pueblos pero desde el desarrollo de la persona como un deber comunitario, el estar al servicio de los demás y en la recta vivencia de los valores desde una escala en la que el eje central es la persona.

VII. DEBER COMUNITARIO

Pero cada uno de los hombres es miembro de la sociedad, pertenece a la humanidad entera. No se trata sólo de este o aquel hombre, sino que todos los hombres están llamados a un pleno desarrollo. Nacen, crecen y mueren las civilizaciones. Pero, como las olas del mar durante el flujo de la marea van avanzando, cada una un poco más, sobre la arena de la playa, de igual manera la humanidad avanza por el camino de la historia. Herederos de pasadas generaciones, pero beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, nos hallamos obligados para con todos, y no podemos desentendernos de

los que todavía vendrán a aumentar más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal, que es un hecho a la vez que un beneficio para todos, es también un deber.⁸

Es indudable que los valores han sido importantes en el magisterio sus aportes han dado el inicio de una visión positiva de que la vivencia de los valores de la persona es posible.

VIII. ESCALA DE VALORES

Este crecimiento personal y comunitario correría peligro, si la verdadera escala de valores se alterase. Es legítimo el deseo de lo necesario, y trabajar para conseguirlo es un deber: el que no quiera trabajar, que no coma. Pero la adquisición de bienes temporales puede convertirse en codicia, en deseo de tener cada vez más y llegar a la tentación de acrecentar el propio poder. La avaricia de las personas, de las familias y de las naciones puede alcanzar tanto a los más pobres como a los más ricos, suscitando, en unos y en otros, un materialismo que los ahoga.⁹

El progreso exige una acción de conjunto en aspectos económicos, sociales y culturales. No se puede circunscribir a una evolución económica, sino que toca mirar al mayor potencial económico en su totalidad. Todo ser humano, toda persona posee el derecho de superarse y desplegar sus dones y crecer en cualquier contexto dentro de la sociedad. Cada persona es miembro de la sociedad indudablemente se debe a una comunidad, es de considerar que su trabajo es una necesidad, pero hay que evitar la voracidad, la avaricia, el fuerte deseo de tener y poseer donde lo ético y moral pasan a segundo plano. Un desarrollo auténtico implica los más altos valores de la persona donde este se convierte en el principio y centro de toda gestión.

El Papa Benedicto XVI hace alusión de las consecuencias que tiene el tener una mirada al ser humano y lo expresa en su carta encíclica *Caritas in Veritate* donde sostiene la importancia del bien común partiendo desde el Ser persona, se comprende que la promoción humana en beneficio de una sociedad marcada por la indiferencia es necesario el saber compartir no solo los bienes materiales, sino el bien personal dentro de este el conocimiento. En su numeral 7 enfatiza que el bien de una persona es el bien de los demás, lo que nos proyecta a una vivencia de una Economía de Comunión en las empresas.

Hay que tener también en gran consideración el bien común. Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese “todos nosotros”, formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social [4]. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz. Desear el bien común y esforzarse por él es exigencia de justicia y caridad. Trabajar por el bien común es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de institucio-

8 Pablo, V. (1967). *Enciclica Populorum Progressio*. vatican.va. Obtenido de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.pdf, p. 5.

9 *Ibid*.

nes que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura así como pólis, como ciudad. Se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales.¹⁰

Benedicto XVI pretende asentar los valores más nobles que deben guiar el ejercicio de la economía, la política, las relaciones sociales, la técnica y los avances científicos, los medios de comunicación y otros temas de notabilidad en nuestra sociedad. Todas estas circunstancias deben estar al servicio del hombre, y deben servir para el progreso de todos los hombres y de todos los pueblos y de la persona humana, en todas sus extensiones, no sólo los aspectos materiales, sino también culturales y espirituales. No pueden estar sólo en función del beneficio personal, del beneficio de unos pocos, en deterioro de la miseria y empobrecimiento de otros. La encíclica esboza muchos temas en profundidad y requiere una atenta mirada sobre todo por parte de empresarios, economistas, políticos, trabajadores sindicales, y demás que con su trabajo diario y su esfuerzo intentan trabajar por el bien común, por la superación de la crisis económica y tienen una propuesta solidaria hacia los más pobres.

En la encíclica se dan criterios para dar frente y discernir los retos y obstáculos que plantean asuntos tan actuales como la globalización, el mercado financiero, la crisis económica, el problema del hambre en el mundo, la inmigración, el avance de la técnica y de la biotecnología y otras de más interés.

La ética social procede de la experiencia fusionada de alguien, de las personas y culturas con quien se relaciona en la cotidianidad, pero se debe partir de una pregunta base:

¿De qué se ocupa la ética social? Afirma Stob: La ética social se ocupa de la conducta moral de los individuos así como de las realidades colectivas y super-individuales. Su preocupación por el individuo es, sin embargo, de una clase especial; es calificada socialmente. Contempla al individuo no meramente como la personalidad centrada que es, no específicamente como uno que responde sin ninguna mediación explícita al prójimo que, en su soledad o en su pluralidad indeterminada, lo confronta directamente. Más bien lo contempla como a quien da una respuesta individual a una comunidad super-individual. Para Stob, hay cuatro tipos de problemas que caen dentro del campo de la ética social. A saber: Primero: El individuo y el Estado. El problema central aquí es cómo armonizar el interés del individuo y el de la comunidad. El problema surge porque los centros de vida y los propósitos individuales y colectivos, aunque independientes, están siempre en tensión; la libertad y la espontaneidad sostenidas por el uno son contrarrestadas por la autoridad y el orden sostenidos por el otro. La tarea moral aquí consiste en establecer arreglos sociales de tal forma que puedan evitar el desequilibrio en el conflicto. Segundo: Relación individuo y organización o comunidad. Los puntos principales que surgen aquí se refieren a la existencia o a la no existencia de una base común para la deliberación y la acción, y la realidad y el significado de tales cosas como la responsabilidad conjunta, la culpa colectiva, la excepción de los efectos de la decisión mayoritaria por razón de conciencia, y otros parecidos. Tercero: Relaciones entre organizaciones y comunidades. Típico de este tipo de problemas es la relación Iglesia y Estado. Aquí se deben tratar temas de asuntos económicos y políticos y formas de organización social: socialista, capitalista, comunista, Estado benefactor. Cuarto: Consecuencias de la pluralidad y de la unidad. Son los diversos

10 XVI, *Enciclica Caritas in Veritate*. [vatican.va](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf). Recuperado el junio de 2017, de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf.

modelos de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. En la Edad Media, la sociedad occidental logró cierta unidad bajo la hegemonía de la Iglesia que había alcanzado la cúspide del poder. Con el Renacimiento y la Reforma se da la diversidad religiosa y el pluralismo cultural y social.¹¹

La calidad de la ética es impulsada por una moral individual que se comprueba por la forma de actuar correcta o incorrecta, la ética social se centra más en lo que puede considerarse como un proceder adecuado de las personas como un todo, más que un comportamiento individual.

Sin embargo, ya que las personas distinguen las cosas de manera diferente, y las numerosas culturas favorecen creencias diferentes, lo que se considera adecuado para uno no necesariamente tiene serlo para otra persona. Por ello, la definición de la ética social como un incondicional puede ser bastante complejo.

Para que esta ética social sea más efectiva se requiere una aplicación no solo de los conocimientos empresariales, se requiere un compromiso que en conjunto con los valores del ser humano y es ahí donde la propuesta de Chiara Lubich de "Economía de Comunión" en la empresas tiene su valor agregado para el favorecimiento no solo en el desarrollo económico de la empresa como tal, sino de quienes la conforman es así que:

Las empresas que adhieren al proyecto "Economía de Comunión", si bien operan en el mercado, se proponen como su razón de ser, hacer de la actividad económica un lugar de encuentro en el sentido más profundo del término, un lugar de "comunión". Una comunión entre los que tienen bienes y oportunidades económicas y los que no las tienen; comunión entre todos los sujetos que participan en diferentes modos en la misma actividad. Si es cierto que muchas veces la economía contribuye a crear barreras entre las clases sociales, estas empresas se comprometen en cambio: a) a destinar parte de las utilidades para aliviar directamente las necesidades más urgentes de personas que atraviesan situaciones de dificultad económica. b) a promover dentro de la empresa y con los clientes, proveedores, con la competencia, con la comunidad local e internacional, con la administración pública, relaciones leales y de confianza, con la mirada puesta en el interés general; c) a vivir y a difundir la cultura del dar, de la paz, de la legalidad, de atención al ambiente (hay que ser solidarios también con la Creación), todo esto dentro y fuera de la empresa.¹²

Es con estos criterios que la gestión empresarial adquiere más que una responsabilidad social es un compromiso con la comunidad toda, donde la Ética Teológica es aplicada en su máxima expresión siendo timonel y guía de una Responsabilidad social bien llevada y como tal de la mano de una Economía del dar por el bien común, Economía que busca redescubrir la presencia de Dios en la Gestión Empresarial en beneficio del ser humano, el cual obra dentro de ella para un beneficio de la actividad productiva, surgiendo de esta manera una economía que aporte desde la reflexión como un llamado a la conversión y a la exaltación de una conciencia de la misma Gestión Empresarial la cual con una visión cristiana favoreciendo la relación con Dios y la comprensión con los hombres.

11 Roldan, A. F., ¿Que entendemos por etica social?, www.teologos.com.ar, 10. Obtenido de http://www.teologos.com.ar/arch/etica_social_a_rolan.PDF.

12 Lubich, C., ¿ES POSIBLE UNA TEORÍA ECONÓMICA QUE HUMANICE LA ECONOMÍA? *Cultura y Sociedad*, 4. Recuperado el agosto de 2017, de www.enduc.org.ar/comisfin/ponencia/208-09.doc

IX. CONCLUSIONES

La Aplicación de Herramientas Administrativas a los Privados de la Libertad tuvo éxito ya que los 30 estudiantes que iniciaron pudieron culminar el proyecto, obteniendo un certificado avalado por la Universidad Politécnica Salesiana sede Guayaquil, a través de su Proyecto de Vinculación con la Sociedad, en coordinación con el Ministerio de Justicia del Ecuador resaltando que el hacer empresa no es solo emprender, administrar, gerenciar un negocio y por ende hacer dinero y convertirse en entes productivos, hay algo más que es la materialización la misma que deteriorara la Dignidad Humana, y que como personas de empresas se tiene el deber Ser, por aplicar y vivir coherentemente una Responsabilidad Social tanto a quienes la conforman, así como aquellas que se ven beneficiados de ella.

Finalmente, la Economía de la Comunión se vislumbra como la respuesta que requieren las empresas que hacen desde sus negocios un medio de encuentro con Dios, consigo mismo, con los demás y con la creación.

X. REFERENCIAS

- Diaz, D. A., *La responsabilidad social empresarial en la persepectiva de la Iglesia Catolica*. Ciencias Es-
trategicas, 17(21), 63.
- Lubich, C, *¿ES POSIBLE UNA TEORÍA ECONÓMICA QUE HUMANICE LA ECONOMÍA?* Cultura y Sociedad, 4.
Recuperado el agosto de 2017, de www.enduc.org.ar/comisfin/ponencia/208-09.doc
- Michelini, D. J., *Dignidad Humana en Kant y Habermas*. Estudios. filosoficos. prácticas. historias. ideas,
12(1). Recuperado el mayo de 2017, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902010000100003
- MichelliniD.J., *Dignidad humana en Kant y habermas*. Estudios de Filosofia practica e historia de las
ideas, 12, 41-49. Recuperado el mayo de 2017, de www.estudiosdefilosofia.com.ar
- Pablo, V., *Enciclica Popularum Progressio*. vatican.va. Obtenido de [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/
es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.pdf](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.pdf)
- Peinado-Vara, A. V., *La responsabilidad social de la empresa en América Latina*. Fondo Multilateral
de Inversiones (FOMIN). Recuperado el junio de 2017, de [https://publications.iadb.org/bitstream/hand-
le/11319/5383/La%20responsabilidad%20social%20de%20la%20empresa%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina%20.pdf?sequence=1](https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/5383/La%20responsabilidad%20social%20de%20la%20empresa%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina%20.pdf?sequence=1)
- Roldan, A. F., *¿Que entendemos por etica social?* www.teologos.com.ar, 10. Obtenido de [http://www.
teologos.com.ar/arch/etica_social_a_rolan.PDF](http://www.teologos.com.ar/arch/etica_social_a_rolan.PDF)
- Roldán, A. F., *¿Que entendemos por etica social? Dos divisiones sobre el tema (Vol. 5)*. Recuperado el
agosto de 2017, de http://www.teologiaycultura.com.ar/arch_rev/alberto_etica_social.pdf
- XVI, *Caritas in Veritate*. vatican.va. Recuperado el junio de 2017, de [http://w2.vatican.va/content/bene-
dict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf)
- XVI, *Enciclica Caritas in Vertitate*. vatican.va. Recuperado el junio de 2017, de [http://w2.vatican.va/con-
tent/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf)

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A. C.

21 Sur 1103, Barrio de Santiago
C. P. 72410, Puebla, México

ISBN 978-607-8093-93-9



HECHO EN MÉXICO