HUMANIDADES

La participación según Karol Wojtyla, cualidad del ser humano para construir la comunidad en el ámbito posmoderno

CIPRIANO SÁNCHEZ GARCÍA

UNIVERSIDAD ANÁHUAC
VINCE IN BONO MALUM
MÉXICO NORTE

LA PARTICIPACIÓN

SEGÚN KAROL WOJTYLA, CUALIDAD DEL
SER HUMANO PARA CONSTRUIR LA COMUNIDAD
EN EL ÁMBITO POSMODERNO

Universidad Anáhuac

Rector

Dr. Cipriano Sánchez García, L.C.

Vicerrectora Académica

Dra. Sonia Barnetche Frías

Director de Comunicación Institucional

Lic. Abelardo Somuano Rojas

Coordinadora de Publicaciones

Mtra. Alma E. Cázares Ruiz

CIPRIANO SÁNCHEZ GARCÍA

LA PARTICIPACIÓN

SEGÚN KAROL WOJTYLA, CUALIDAD DEL SER HUMANO PARA CONSTRUIR LA COMUNIDAD EN EL ÁMBITO POSMODERNO

UNIVERSIDAD ANÁHUAC
VINCE IN BONO MALUM
MÉXICO NORTE

Primera edición, 2015

Tesis de Doctorado en Filosofía: 29 de enero de 2015

La presente edición de la obra

La participación. Según Karol Wojtyla, cualidad del ser humano para construir la comunidad en el ámbito posmoderno

le pertenece al editor mediante licencia exclusiva.
Queda prohibida la reproducción total o parcial, directa
o indirecta por cualquier medio del contenido de la presente
obra sin permiso previo del editor.

Derechos reservados:

© 2015, Investigaciones y Estudios Superiores SC

Universidad Anáhuac México Norte

Av. Universidad Anáhuac 46, Col. Lomas Anáhuac

Huixquilucan, Estado de México, C.P. 52786

Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana.

Registro núm. 3407

Impreso en México

Índice

AGRADECIMIENTOS 19

INTRODUCCIÓN GENERAL

MOTIVACIÓN E INTERÉS OBJETIVO DEL TEMA 21
- La percepción de una comunidad en disolución 21
- El encuentro con Wojtyla y Bauman 22
- El entorno de los autores 23
- Entorno histórico de los autores 23
- Entorno ideológico de los autores 24

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA 24

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN 27

OBJETIVO E HIPÓTESIS DE TRABAJO 28
- Hipótesis de salida 28
- Hipótesis de inicio 28

JUSTIFICACIÓN Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS 29
- Originalidad de la tesis 29
- Valor científico 29

TEMAS RELACIONADOS QUE NO SE ABORDAN 30

METODOLOGÍA 31

ESTRUCTURA 32

LOS LÍMITES DE LA INVESTIGACIÓN 33
- Respecto de las dos disciplinas 34
- Respecto de Karol Wojtyla 34
- Respecto del posmodernismo 35

RELATORÍA DE LA BIBLIOGRAFÍA ENCONTRADA 36

CAPÍTULO I

EL DESARROLLO DEL CONCEPTO DE 'PARTICIPACIÓN'

INTRODUCCIÓN 39

LA VISIÓN DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA: PLATÓN Y ARISTÓTELES 40

EL DESARROLLO EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO:
AGUSTÍN DE HIPONA Y TOMÁS DE AQUINO 54

- La participación eterna en san Agustín 55
- La participación en la gran síntesis tomista 61
- La evolución del concepto en Nicolás de Cusa 65

EL DESARROLLO DEL CONCEPTO EN RENÉ DESCARTES 67

TRASCENDENTALISMO Y PERSONALISMO INCIPIENTE: IMMANUEL KANT 70

LA RECUPERACIÓN DEL INDIVIDUO: SÖREN KIERKEGAARD 77

LA PRIMERA INFLUENCIA FENOMENOLÓGICA: EDMUND HUSSERL 83

EL SEGUNDO INFLUJO FENOMENOLOGISTA: MAX SCHELER 87

LA APORTACIÓN DEL PERSONALISMO DE MARTIN BUBER 96

LA INTERACCIÓN PARALELA DE EMMANUEL LÉVINAS 99

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO I 103

CAPÍTULO II

APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA DE 'PERSONA' Y 'ACCIÓN'

INTRODUCCIÓN 107

LA PARTICIPACIÓN EN EL VALOR PERSONALISTA DE LA ACCIÓN 109

- La participación en relación con el valor personalista de la acción 109
- La norma personalista de la acción, expresión del valor personalista 110
- Las consecuencias del valor personalista en la acción "junto-con-los-otros" 113

LA RELACIÓN DEL VALOR PERSONALISTA CON LA TRASCENDENCIA
Y LA INTEGRACIÓN 115

- La necesaria presencia de la trascendencia y la integración en el valor personalista 115
- El valor personalista por la trascendencia y la integración mantiene la unidad interior del ser humano 116
- La autenticidad de la acción conjunta: valor personalista, trascendencia, integración 116

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA ACCIÓN PERSONALISTA: EL VALOR PERSONALISTA DE LA ACCIÓN 117
La manifestación de la persona en la acción fundamenta un valor 117
La enunciación de valor personalista de la acción 118
La autenticidad del valor personalista de la acción 121
LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA ACCIÓN PERSONALISTA: LA TRASCENDENCIA 121
La trascendencia como conciencia del yo en cuanto sujeto 121
La trascendencia como una tarea (cualidad-posibilidad) del ser humano 123
El sentido del término "trascendencia" 125
La trascendencia y la autodeterminación del ser humano en la acción 130
La trascendencia muestra la autoposesión y el autodominio 130
LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA ACCIÓN PERSONALISTA: EL AUTODOMINIO Y LA AUTOPOSESIÓN 131
La autodeterminación implica el autodominio y la autoposesión 131
Los conceptos de 'autodominio' y 'autoposesión' 131
La relación entre trascendencia, autoposesión y autodominio 135
La constitución de la acción en la autoposesión y el autodominio 136
El autodominio y la autoposesión en la dimensión psicosomática del ser humano 138
LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA ACCIÓN PERSONALISTA: LA INTEGRACIÓN 139
La integración como dimensión de la acción de la persona 139
La integración manifiesta la diferencia entre persona y naturaleza 140
El actuar humano es multidimensional y unitario 141
El significado de la integración 143
El modo de realizarse la integración en la persona 144
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO II 146

CAPÍTULO III

EL CONTEXTO DE LA NOCIÓN DE 'PARTICIPACIÓN'

INTRODUCCIÓN 149
LA PRIMERA NOTA 150
La cita de Husserl 151

El interés de la participación como elemento cognoscitivo del ser humano 153
LA SEGUNDA NOTA 154
La participación es una vía para el conocimiento del ser humano 155
La crítica al método de "persona y acción" 157
Autoposesión y autodominio como rasgos de la persona 158
LA NOTA CONCLUSIVA 161
La necesidad de la acción en el conocimiento del ser humano 162
La integración de la dimensión comunitaria en la visión de la persona 164
La contingencia del ser humano, eje de la visión de Karol Wojtyla 166
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO III 170

CAPÍTULO IV
EL PLANTEAMIENTO DEL CONCEPTO DE 'PARTICIPACIÓN'

INTRODUCCIÓN 175
ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE 'PARTICIPACIÓN' 178
La cooperación interpretada desde la comprensión del actuar humano 178
La participación, característica del actuar "junto-con-los-otros" 181
EL VALOR PERSONALISTA DE LA ACCIÓN 184
La realización de la acción desde el punto de vista del valor 184
La intencionalidad en el pensamiento de Karol Wojtyla 184
El sentido del valor en clave personalista para Karol Wojtyla 186
La precedencia del valor personalista y su condicionamiento respecto del valor ético de la acción 189
El actuar "junto-con-los-otros" y el valor personalista de la acción 192
DEFINICIÓN MÁS PRECISA DEL CONCEPTO DE 'PARTICIPACIÓN' 197
Un marco para la imagen de la persona en la visión del pensamiento moderno 197
La participación como rasgo (propiedad) característico del actuar "junto-con-los-otros" 201
La participación como rasgo característico de la persona que actúa "junto-con-los-otros" 208
La participación como capacidad de una relación multiforme con los demás 213
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO IV 218

CAPÍTULO V
SISTEMAS Y ACTITUDES DE PARTICIPACIÓN

INTRODUCCIÓN 219

LA PARTICIPACIÓN COMO ELEMENTO NORMATIVO DEL SER HUMANO Y DE SUS ACTITUDES 220

- La participación: cualidad y norma 220
- El sentido de la normatividad del ser 221
- El sentido de la normatividad de la verdad 222

LA AUTENTICIDAD DE LOS SISTEMAS INDIVIDUALISTA Y TOTALISTA 223

- El individualismo 225
- El totalismo 226
- La visión antropológica común en los dos sistemas 228
- El valor personalista y la participación disciernen la autenticidad de los sistemas 229

EL ANÁLISIS DE LAS ACTITUDES DEL SER HUMANO ANTE LA COMUNIDAD 231

- La actitud de solidaridad 232
- La actitud de oposición 235
- El papel del diálogo en la relación 'persona' y 'comunidad' 237

LA AUTENTICIDAD DE LAS ACTITUDES ANTE LA PARTICIPACIÓN 239

- El lugar de la conciencia en la determinación de la autenticidad 239
- Actitudes inauténticas de participación: el conformismo 241
- Actitudes inauténticas de participación: el evadir 243

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO V 245

CAPÍTULO VI
LA PARTICIPACIÓN Y LA COMUNIDAD

INTRODUCCIÓN 247

¿QUÉ ES LA COMUNIDAD? 249

- Acercamiento al concepto de 'comunidad' 249
- La constitución de la comunidad 250
- La relación entre comunidad y participación 250
- El tipo de sustantividad que expresa la comunidad 251

La comunidad del existir y la comunidad del actuar 253
La dimensión objetiva de la comunidad 254
La dimensión subjetiva de la comunidad 256
EL SER HUMANO COMO MIEMBRO DE UNA COMUNIDAD, LA RELACIÓN ENTRE PARTICIPACIÓN Y PERTENENCIA 257
La persona y la pertenencia a múltiples comunidades 257
La diferencia entre participar y ser miembro de una comunidad 258
EL CONCEPTO DEL 'BIEN COMÚN' Y LA RELACIÓN ENTRE LA PARTICIPACIÓN Y LA COMUNIDAD 259
La perspectiva wojtyliana del bien común 259
El bien común en el contexto del problema de la relación persona-comunidad 260
La concepción teleológica del bien común y el problema que plantea 260
La unión de lo objetivo y lo subjetivo en el bien común 262
La comunidad subjetiva del actuar y el bien común 263
El bien común y la comunidad de existir 264
La trascendencia personal y la conformación con el bien común 265
Relación entre comunidad del existir y comunidad del actuar 266
La relación entre el bien común y los bienes particulares 267
LAS DIMENSIONES DE LA COMUNIDAD: LA INTERPERSONAL Y LA SOCIAL 270
La necesidad de relacionar la persona y la comunidad para la realización mutua 270
La relación "yo-tú" 270
La relación "nosotros" 274
UNA ULTERIOR DETERMINACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN A LA LUZ DE LA COMUNIDAD 278
Los frutos del trabajo llevado a cabo hasta ahora 278
La participación desde la perspectiva de la comunidad 279
La participación realiza el momento subjetivo de la comunidad 280
Consecuencias de la relación entre 'participación' y 'comunidad' 282
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO VI 284

CAPÍTULO VII

APROXIMACIÓN AL POSMODERNISMO

INTRODUCCIÓN: LA EVOLUCIÓN HACIA EL POSMODERNISMO 287

El origen de la modernidad 287
El fundamento de la modernidad 288
Los límites de la modernidad: los maestros de la sospecha 289
Modernidad: racionalización de las dimensiones de la existencia 293
El fin de los metarrelatos de la modernidad 293
La impugnación de la posmodernidad a la racionalidad funcional 294
El ser humano de la modernidad: el ataque de la posmodernidad 296
APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE 'POSMODERNISMO' 297
Un concepto ambiguo 297
La definición (imposible) de lo posmoderno 299
LOS RASGOS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO POSMODERNO 302
La muerte de la razón: el conocimiento débil 302
El pluralismo y la diversidad de la razón 303
Los límites del saber, ausencia de fundamento, desaparición del *telos*, separación de lo existencial y lo social (Crespi) 304
La negación de lo real y la disolución del sentido 305
El ser débil, consecuencia del conocer débil 306
La estetización de la vida: la liberación de la historia por el presentismo 306
Un pensamiento de fruición, contaminación, tecnocracia (Vattimo) 308
La fragmentación cultural 309
La pérdida del sentido, el valor de la experiencia 309
El fin de la ética y de la antropología 310
La sociedad de la apariencia 311
LA DESTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD 312
La consecuencia social: la pérdida de la persona y del ser social 312
Las dudas sobre una sociedad débil 313
La sociedad sin sentido cuando se hace "débil" 313
La sociedad posmoderna, conglomerado de individuos 314
LA PÉRDIDA DE LA PERSONA HUMANA 314
El antropocentrismo posmodernista 314
Un sujeto sin cimientos en devenir absoluto 315
El nihilismo del hombre posmoderno 316
Un sujeto libre y determinado, al mismo tiempo 316

El adelgazamiento del sujeto 317
La pérdida de sentido por la inmanencia 318
El vacío existencial del ser humano en el posmodernismo 318
CONSECUENCIAS DEL POSMODERNISMO 319
El abandono del ser y la pérdida del ser humano 319
El individualismo destruye la comunidad y destruye a la persona 320
La dificultad para lograr una comunidad desde el individualismo posmoderno 320
La necesidad del fundamento en lo real para sostener lo propiamente humano 321
CONCLUSIONES CAPÍTULO VII 322
La posmodernidad es la reacción contestataria de la modernidad 322
El posmodernismo es la cosmovisión de lo débil 322
El posmodernismo, confín del ser, la verdad, el hombre y la sociedad 324
Una visión necesitada de una metafísica 324
Una sociedad que olvida al ser humano, ¿será una sociedad fuerte? 325
La despersonalización que niega al "tú" 326
La antropología realista de la trascendencia 326

CAPÍTULO VIII

LA COMUNIDAD Y EL SUJETO POSMODERNOS EN ZYGMUNT BAUMAN

INTRODUCCIÓN 329
LA VISIÓN DE LA SOCIEDAD 330
¿Cuál es el tipo de sociedad del que parte el análisis de Bauman? 330
La visión de la utopía sólida 331
El aspecto relacional de la utopía sólida 333
LA VISIÓN DE LA SOCIEDAD LÍQUIDA 334
La sociedad moderna, génesis de la sociedad líquida 334
El paso a la sociedad líquida 335
La visión de la utopía líquida 336
¿CUÁL ES EL TIPO DE SOCIEDAD AL QUE LLEGA EL ANÁLISIS DE BAUMAN? 336
Una sociedad en movimiento incierto que lleva a la evasión 336
Un nuevo espacio en la utopía líquida 340
Un nuevo sentido del tiempo: la ausencia de un "futuro mejor" 341

Los rasgos de los miembros de esta sociedad 343
La sociedad de consumo, icono de la sociedad líquida 344
LA VISIÓN DEL HOMBRE EN LA POSMODERNIDAD: LA OFERTA ANTROPOLÓGICA DE ZYGMUNT BAUMAN 349
¿Cuál es el ser humano que se deriva de esta sociedad? 349
El individualismo como rasgo antropológico del hombre posmoderno 350
La antropología del ídolo 354
La antropología del hombre-espectador 355
La necesidad de vivir una antropología del hombre-actor comprometido 363
La trascendencia en el ser humano posmoderno 366
El dilema de la felicidad 371
CONSECUENCIAS 376
La sociedad de consumo y del deseo 376
Una sociedad del presentismo 379
Una sociedad de lo útil 379
Una sociedad de la incertidumbre y la desconfianza 379
La liquidez de las relaciones humanas 380
Nuevas formas de ver, juzgar y proyectar las relaciones comunitarias entre las personas 381
Una comunidad privada e insegura en la ideología de la amistad 382
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO VIII 385
Algunas conclusiones a considerar 385
La oportunidad de buscar un camino: la "antropología del actor", la trascendencia y la libertad 387

CAPÍTULO IX

EL ANÁLISIS DE LA COMUNIDAD ALIENADA EN EL PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYLA

INTRODUCCIÓN 391
CONCEPTO DE 'ALIENACIÓN' 393
Una noción entre el marxismo y el personalismo 393
Alienación, antítesis de la participación 395
Alienación en referencia al sujeto personal 395

LA ALIENACIÓN QUE PRIVA DE LA COMUNIDAD 396
La alienación priva de las relaciones fundamentales del ser humano 396
La alienación de la relación interpersonal "yo-tú" 397
La alienación de la relación social "nosotros" 400
LA ALIENACIÓN QUE PRIVA DE LA PERSONA 402
La alienación comunitaria, manifestación de la alienación interior 402
El sentido de la alienación interior 404
La alienación del bien interior de la persona 405
¿CÓMO SE LLEGA A LA ALIENACIÓN? 406
El interior del ser humano, fuente primaria de alienación 406
La alienación por la pérdida de la humanidad del otro 408
La alienación y el "sistema prójimo" 409
LA EVASIÓN, EL CONFORMISMO, LA ALIENACIÓN 410
El conformismo alienante 411
La evasión alienante 413
Consecuencias de la alienación 416
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO IX 418

CAPÍTULO X

LA PROPUESTA DE WOJTYLA:
UNA COMUNIDAD DE PARTICIPACIÓN

INTRODUCCIÓN 423
EL AMOR AL PRÓJIMO, ÚLTIMO FUNDAMENTO DE LA PARTICIPACIÓN 424
La "fórmula" del mandamiento 425
La importancia del mandamiento "amarás" 429
Consecuencias del mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo" 431
La primacía ontológica de la persona: realización y actualización de sus capacidades y potencialidades 432
El carácter insustituible de la comunidad y de la apertura al otro 435
EL AMOR AL PRÓJIMO, UN INTERROGANTE POSMODERNO 436
Amor líquido y modernidad líquida: la visión de Bauman sobre las relaciones en la comunidad 436
El planteamiento del amor al prójimo desde la visión de Freud 438

El amor al prójimo, distintivo de lo humano 440

LA REFERENCIA AL AMOR A UNO MISMO 441

El amor a uno mismo fundamentado en ser amado por otro 442

Del amor a uno mismo al amor al prójimo 443

La dignidad humana fundamento del amor 443

EL HORIZONTE COMPARTIDO DE BAUMAN Y WOJTYLA: "AMARÁS A TU PRÓJIMO COMO A TI MISMO" 444

Los diferentes puntos de partida de Bauman y Wojtyla 444

La divergencia en el punto de partida 445

La divergencia en el fundamento del mandamiento "amarás" a tu prójimo y la semejanza en la conclusión 445

La humanidad, una categoría común 446

La expresión "como a ti mismo": un punto de contacto 447

La dignidad humana como punto de referencia 449

Dos visiones para un puente: Bauman y Wojtyla 450

La propuesta de un diálogo: una antropología de la relación 450

LA PARTICIPACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD CON DIGNIDAD Y HUMANIDAD 451

Construir una comunidad que respete la dignidad humana 451

La experiencia del compartir con extraños 452

La relación con la apertura al otro, de Wojtyla 454

La participación, clave en la conciencia que genera el encuentro 454

La participación, garantía contra la exclusión 455

La relación en la diferencia, clave para la comunidad 457

El papel de la decisión personal en la construcción de la comunidad posmoderna 457

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO X 460

El diálogo entre Wojtyla y Bauman 460

La comunidad de participación: propuesta ante la comunidad de exclusión 460

La comunidad de participación: propuesta a la dialéctica libertad-seguridad 461

El amor al prójimo, culmen de la participación que hace confluir a los seres humanos en la misma humanidad 462

La decisión del actor-sujeto personal: dinamismo posmoderno y de participación 462

CAPÍTULO XI

CONCLUSIÓN GENERAL

INTRODUCCIÓN 465

LA PARTICIPACIÓN, CUALIDAD QUE PERMITE EL CONOCIMIENTO Y LA REALIZACIÓN DEL SER PERSONAL HUMANO EN UNA RECTA ANTROPOLOGÍA 466

- La participación como una herramienta válida para el conocimiento del ser humano 466
- Una antropología de la participación para afirmar a la persona y a la comunidad 467
- La participación como elemento de realización de la persona en la sociedad: la novedad del concepto de 'participación' 468
- El amor al prójimo, orientación y consecuencia de la participación 469

LA PARTICIPACIÓN: UNA CATEGORÍA EN DIÁLOGO CON LOS CONFLICTOS DE LA SOCIEDAD POSMODERNA 470

- La participación como una herramienta válida para el diálogo con el posmodernismo desde Bauman 470
- La participación como oferta a los presupuestos y consecuencias de la comunidad posmoderna 471
- La participación como una propuesta al dilema libertad-seguridad 472
- La filosofía de Wojtyla es armónica con el anhelo personalista del posmodernismo 472
- La filosofía de Wojtyla da el espesor ontológico del que carece el posmodernismo 473

LA PARTICIPACIÓN COMO NORMA DEL ACTUAR AUTÉNTICO "JUNTO-CON-LOS-OTROS" 474

- La participación como criterio para la autenticidad de una acción "junto-con-los-otros" 474
- La filosofía de Wojtyla sirve para proponer una "doctrina social posmoderna" por la comunidad de participación 475
- La generación de espacios de participación en las nuevas realidades de la comunidad humana 475

BIBLIOGRAFÍA

BÁSICA Y COMPLEMENTARIA 479

OBRAS DE CONSULTA 488

Pasa a veces en una conversación. Topamos con la verdad y, sin embargo, nos faltan las palabras, no vemos el gesto, la señal. Ninguna palabra, gesto, señal. Abarca la imagen entera [...] Y no sólo hemos de luchar dentro de la imagen que llevamos en nuestros pensamientos, dentro de la semejanza de todos aquellos objetos que componen el interior del hombre. ¿Es que nuestros actos pueden abarcar todas las verdades profundas en las que debemos pensar?

Karol Wojtyla
El pensamiento es un espacio extraño

La continua falta de control de la ya red global de dependencias mutuas y la "vulnerabilidad mutuamente asegurada" evidentemente no nos acercan a un objetivo de unidad. Sin embargo, esto sólo significa que hoy más que nunca es urgente e imperativa un búsqueda esmerada de la humanidad en común y de las acciones que se desprenden de ella. En la era de la globalización, el ideal y las políticas de esa humanidad compartida, que tiene una larga historia de pasos aciagos, se encuentra frente al mayor de todos ellos.

Zygmunt Bauman
Amor líquido

Agradecimientos

Agradecer no es fácil pues por quedar bien se acaba quedando mal. En el presente trabajo de investigación son muchas las personas que me han ayudado de diversa manera a llevarla a su término. En primer lugar, el doctor Jorge López, que me invitó a realizarlo y me dio las facilidades para que lo pudiera efectuar en la Universidad Anáhuac del Sur. A lo largo de este tiempo me ha seguido animando a culminar lo comenzado. También agradezco al personal que en la Anáhuac puso lo mejor de sí: en especial, el padre Jaime Bordons L. C.; el doctor Martín Hernández, que ve este fruto desde la patria eterna; la maestra Maru Guzmán y la licenciada Patricia Casas, cuya colaboración ha sido muy valiosa. Un agradecimiento especial para el doctor Rogelio del Prado, que me guió con gran paciencia a lo largo de la elaboración del texto, con horas robadas al descanso o al tiempo familiar. Sus conocimientos de filosofía, sobre todo de los movimientos modernos, en diálogo con los diferentes momentos de la historia del pensamiento, fueron puntales precisos para llegar al final del trabajo.

Quiero agradecer a los hombres que han compartido mi camino en la familia de la Legión de Cristo, hombres que son amigos en serio en oscuridades y en luces, en momentos en que el barco se hundía y en los que a base de fe se bregó en la tormenta: el padre Rodolfo Mayagoitia, quien me animó y me apoyó como superior, amigo y consejero; el padre Antonio Cabrera, que compartió muchos diálogos, sugerencias y ánimos; el padre Álvaro Corcuera, quien en su lugar como superior general me abrió la puerta en momentos de fuerte viento; el padre Eduardo Robles-Gil, que me ayudó a seguir con el testigo hacia delante. También quiero agradecer a mi comunidad de la Dirección Territorial, que con su entusiasmo me empujaba cada escalón que había que subir.

Quiero agradecer a todo el equipo de Cenyeliztli y de la Pastoral Familiar de la Arquidiócesis de México, pues ellos han sido la motivación para que esta investigación fuera como es. De modo especial, le agradezco a la señora Susana Dodero

de Martínez-Parente, que estuvo detrás de cada cita y de cada libro que tuve que consultar, con una tenacidad generosa.

Quiero agradecer a todos los hombres y mujeres que a lo largo de los años fueron dejando su huella en mi vida en Talavera de la Reina, Madrid, Salamanca, Roma, Ontaneda, Moncada y, especialmente, la ciudad de México, en las secciones de hombres y mujeres del Regnum Christi. Sin esa experiencia, el valor de este libro sería muy reducido. Gracias también a los que me han acompañado en Familia Misionera y en Crecer en Familia, y a los grupos de matrimonios con los que he caminado en estos años. Es muy importante para mí agradecer a muchas personas que me han dado su cariño y me han animado a seguir adelante. De modo especial quiero tener presente a mi hermano Francisco, que, con gran generosidad, ha llevado un peso que no ha buscado, pero al que ha puesto todo su corazón, viviendo lo que decía san Pablo: "lleven los unos las cargas de los otros y así cumplirán la ley de Cristo". Y a mi hermano Miguel, que llena de alegría muchos momentos. Junto a ellos hay en España y México muchos corazones que me han apoyado y que tengo muy cerca de mí. Otros muchos nombres pudieran estar en este apartado, todos con muchos méritos, pero unos prefieren permanecer en la sombra y otros saben que, aun en la discreción, están cerca de mi memoria y de mi afecto.

Introducción general

MOTIVACIÓN E INTERÉS OBJETIVO DEL TEMA

La percepción de una comunidad en disolución

La preocupación por el modo en que el ser humano se relaciona en diversos entornos (personal, social, cosmológico, místico) es, desde siempre, una de las inquietudes de la filosofía: la máxima délfica invita al ser humano a mirar hacia su propio ser como el inicio de la sabiduría: "Confía en mí, ingenuo amigo, y también en la máxima de Delfos: 'Conócete a ti mismo'. [...] Al prescribirse el conocimiento de 'sí mismo', lo que se nos ordena es el conocimiento de nuestra alma".[1] La filosofía, entre otras muchas tareas, no ha dejado de tener en cuenta el consejo socrático y, en las diferentes circunstancias del ser humano, las palabras γνῶθι σεαυτόν, han impulsado a la reflexión para encontrar la identidad del ser humano. Nuestra época no carece de esta misma preocupación en sus diversas corrientes filosóficas y más en las difíciles situaciones en las que el ser humano, ante los retos de un nuevo milenio, se pregunta sobre lo que le corresponde ser.[2] De modo especial, hay algo que se encuentra en gran cuestión: el sentido de la presencia del ser humano en medio de la comunidad. Aunque simplemente sea un dato estadístico, hoy es más

[1] "...ὦ μακάριε, πειθόμενος ἐμοί τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γνῶθι σαυτόν". (Platón, "Alcibíades", 124b, 130, en *Obras completas*, pp. 252, 258.

[2] Jameson ha encontrado en el escalofriante cuadro de Munch, *El grito*, la expresión más clara de las pasiones modernas que acaban de perecer: "Además de la alineación y la angustia, ya comentados, aparece la soledad, la fragmentación social y el aislamiento como los sentimientos del sujeto existencial moderno. La posmodernidad está lejos de *El grito*. Una nueva brecha en el terreno de los afectos se abre. Las vibraciones personales se concretan en el deporte, en la velocidad, en el riesgo del peligro, en la agresividad de la vida cotidiana, en las vorágines de las discotecas de los fines de semana". (F. Jameson, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, p. 32.)

difícil, o eso parece, formar una comunidad estable para el ser humano. Lo vemos en la disolución de la familia como hasta ahora se había conocido, pero también lo vemos en la disolución de sociedades más generales, como los Estados o las comunidades religiosas.[3] En esta situación, y motivado por mi trabajo con grupos familiares por casi veinticinco años, me venía a la mente la pregunta por encontrar un sustento desde la filosofía, que fuera compatible con la cultura actual, para la realización de la comunidad por parte de la persona.

El encuentro con Wojtyla y Bauman

En esta búsqueda, creí encontrar en el pensamiento de Karol Wojtyla un apoyo particular, pues en su fase de pontífice de la Iglesia católica fue llamado "el Papa de la familia".[4] Pero no era su trabajo pastoral o teológico el que yo buscaba para este fundamento, sino la visión antropológica de sus años de filósofo en Cracovia, que tuvieron como fruto, entre otros escritos, su gran obra sobre el ser humano, titulada *Persona y acción*,[5] que yo ya había conocido con motivo de mi licenciatura en filo-

[3] "El individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas, y que desnaturaliza los vínculos familiares. [...] El mundo está lacerado por las guerras y la violencia, o herido por un difuso individualismo que divide a los seres humanos y los enfrenta unos contra otros en pos del propio bienestar". (Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, nn. 67, 99.)

[4] "*¿Por qué Juan Pablo II apoyó tanto la familia?* Es un misterio, ¡el de la persona! Dicho esto, él tenía esta convicción: el mundo no puede avanzar si la familia, célula vital de la sociedad y primera escuela de la vida del hombre, está enferma. También sabía que es en la familia donde cada persona se realiza y santifica por medio del don y de la comunión. *¿Cómo se encarnó su amor por la familia?* Le encantaba rodearse de familias, recrear un ambiente familiar que lo rodeara. Cada verano, recibía a algunas familias en Castel Gandolfo. Tuvimos la gracia de ser parte de ello: hacíamos vigilias, cantábamos, hablamos de todo [...] Él planteaba preguntas, se preocupaba por los niños, por cada uno. A él le gustaba esta intimidad natural y alegre. *¿Cuál fue su contribución en este campo?* ¡Durante veinticinco años habló incesantemente de la familia! También escribió mucho: la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, la encíclica *Evangelium vitae*, varias cartas, como su 'Carta a las familias', de 1994 [...] Su trabajo sobre la teología del cuerpo y la sexualidad no tiene precedentes. También hizo grandes obras: el Consejo Pontificio para la Familia, el Instituto Juan Pablo II para la Familia, el primer sínodo sobre la familia, los encuentros mundiales de las familias [...] Su contribución es inmensa". (E. de Baudoüin, "¿Por qué Juan Pablo II es el papa de la familia? Entrevista a Jean Marie y Anouk Meyer", en *Aletheia* [en línea]. <http://goo.gl/8M2bx3>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

[5] Para nuestro trabajo usaremos fundamentalmente la traducción española de esta obra, realizada por Rafael Mora y que se encuentra en la edición llevada a cabo por Juan Manuel Burgos y el mismo traductor. Esta versión se basa en la edición definitiva en polaco preparada por Tadeusz Styczen y otros colaboradores, que vio la luz en 1994 con el título *Osoba i czyn oraz inne studia antropologizne*. La edición española es Karol Wojtyla, *Persona y acción*; lo referente al tema del reflejo del pensamiento de Wojtyla en su obra se halla en las pp. 29-30.)

sofía. Volviendo a tomar este trabajo antropológico, vi en el capítulo VII, "Apuntes para una teoría de la participación", un discurso que nos podría permitir plantear un diálogo con el pensamiento y las actitudes que encontramos en la actualidad. De este modo, empecé a buscar el camino para llevarlo a cabo. El diálogo con el doctor Rogelio del Prado, mi dedicado director de tesis, me abrió la puerta de Zygmunt Bauman, el sociólogo polaco que, en cierto modo, había logrado dibujar con claridad la situación de la sociedad y del ser humano en la posmodernidad. Así, movido por tales inquietudes e inspirado por estos grandes autores, pude definir lo que podría ser un proyecto de investigación que propusiera la participación como el elemento de diálogo y construcción de la comunidad humana en una sociedad posmoderna.

El entorno de los autores

Creo que, antes de seguir adelante, es importante encuadrar adecuadamente a los dos autores que nos van a servir de marco para nuestra reflexión, Karol Wojtyla y Zygmunt Bauman, de modo que tengamos claro tanto el marco histórico como el marco ideológico en el que ambos se mueven.

Entorno histórico de los autores

Bauman y Wojtyla comparten el contexto histórico del final del siglo XX. Dado que ambos nacen con apenas unos años de diferencia y en el mismo país, les tocó vivir casi las mismas circunstancias, de modo especial, la Segunda Guerra Mundial y la posterior dictadura comunista en su país natal, Polonia. En sus diversas posiciones ideológicas y vitales, coinciden en estar inmersos en el ámbito académico, uno como profesor de Ética, en la Universidad de Cracovia, el otro como profesor de Sociología, en la Universidad de Varsovia. Los dos, asimismo, se enfrentaron al periodo de renovación de la sociedad que se produjo en el final de los años sesentas en Europa: todo esto llevará a configurar su pensamiento.

Wojtyla tendrá que vivir la renovación de la Iglesia católica, producida por el Concilio Vaticano II, que de modo indirecto lo obligó a desarrollar un enfoque diferente de la antropología; *Persona y acción* será el lugar desde el que pone los fundamentos filosóficos a lo que reflexionaba desde la ética y la teología. Bauman estará marcado por las disputas internas del comunismo y del socialismo real, así como por la posterior difusión del pensamiento líquido en la sociedad, buscando en sus análisis llegar a propuestas que solucionen los desequilibrios de la nueva situación.

Significativamente, los dos enfrentarán la segunda parte de su vida desde el exterior de Polonia: Wojtyla, como obispo en Roma a partir de 1978, y Bauman, como profesor itinerante, por su expulsión de la patria a partir de 1968. Les tocará enfrentar la caída de las ideologías casi en modo paralelo fuera de su lugar de nacimiento, pero con un enfoque diferente. Karol Wojtyla abandonó prácticamente su producción filosófica con la elevación al pontificado romano, mientras que Bauman continuó produciendo obras en su ámbito de reflexión desde su exilio inglés.

Entorno ideológico de los autores

El entorno ideológico de Wojtyla se mueve en el ámbito del personalismo de inspiración cristiana instaurado de modo especial por los grandes filósofos franceses Maritain, Mounier, Nedoncelle, Guardini, etcétera. En este mismo sentido, es importante su formación tomista, que le aporta una solidez metafísica del ser y del hombre. También dialoga con filósofos personalistas de otra inspiración, como Lévinas o Buber. Sin embargo, no es el único entorno de su filosofía, ya que para él también es significativo el contacto con el pensamiento fenomenológico, de la mano de Husserl y de Scheler. También llevará a cabo un importante diálogo con la filosofía kantiana buscando superar de modo especial el formalismo ético, sin perder su condición imperativa. Todo este entorno lo llevará a producir un pensamiento que, como veremos después, une la ontología con el realismo y la fenomenología.

Por su parte, Bauman se entronca con otros pensadores muy diferentes, muchos de ellos de corte socialista y marxista, cuyo influjo no ha abandonado de modo total; entre ellos podemos mencionar en especial a Antonio Gramsci, Theodor Adorno, Hannah Arendt, Jacques Derrida y Georg Simmel, quienes le aportan una perspectiva filosófico-social que se liga con diversas escuelas, como el neokantismo, el estructuralismo, el marxismo o el liberalismo. El entorno ideológico hará que el mismo Bauman no sea fácilmente clasificable, ya que su postura general es de crítica ante todos los sistemas establecidos.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El posmodernismo se ha convertido en la filosofía de vida de los seres humanos en este momento de la historia. Nacido de un hastío de lo que la sociedad modernista

ofrecía, además de la constatación de los estragos que el modernismo ha generado en el mundo actual, y como fruto de la comprobación de un vacío existencial, el discurso posmoderno promete individuos más libres, que no estarán atados a nada ni a nadie, viviendo siempre en lo momentáneo. Esta corriente de reflexión se ha ido constituyendo en un modo de pensamiento que se opone a la posibilidad de que exista una perspectiva estructurada sobre el ser y sobre el hombre, proponiendo una existencia en provisionalidad permanente, en perpetua trashumancia: de unas convicciones débiles, a otras convicciones igual de débiles. Uno de los rasgos fundamentales de la posmodernidad es la desconstrucción de la ontología y, como consecuencia, de la antropología. Esta disolución impide la posibilidad de establecer un discurso filosófico desde el cual se estructure el ser del hombre y de sus relaciones con los demás.

Por otra parte, la antropología de Karol Wojtyla no se basa en el ser de modo abstracto, sino en la experiencia de la persona en la acción: para él, no sólo el actuar sigue al ser, sino que el ser, sobre todo el ser personal, se experimenta en el actuar. Es, por lo tanto, desde la experiencia de la *acción junto con otros* del ser humano desde donde la antropología de Wojtyla es capaz de captar el ser de la persona humana en su dimensión "junto con otros". De aquí que, con la presente investigación, pretendamos ofrecer una propuesta ante la dificultad de la visión posmodernista de establecer una comunidad que pueda ir más allá del individualismo o de la alienación, dos extremos manifiestos en la perspectiva actual de la comunidad. Individualismo que empuja al ser humano a separarse de la comunidad, buscando desesperadamente la propia supervivencia, para acabar en un *presentismo* devastador, y en una alienación que brota del individualismo y que hace incapaz, al ser humano, de estructurar una comunidad sólida en su vida, generándole un vacío.

Queremos presentar el personalismo de Karol Wojtyla como propuesta y como camino para encontrar un fundamento que confluya en una apropiada visión de la comunidad, enraizada en una recta antropología. En su libro *Persona y acción*, Karol Wojtyla nos ofrece, desde un contexto todavía inmerso en la mentalidad moderna, pero ya en un cruce de pensamientos que entrevén el posmodernismo, una visión de la comunidad de personas que nace de la experiencia de la acción. Usando la fenomenología y su propio bagaje personalista para encontrar el ser, Wojtyla parte de la conciencia que el ser humano tiene de la experiencia de su actuar, para ir tejiendo un modo de comprender al ser humano, una antropología que se lleva a cabo plenamente en la comunidad del ser y del actuar.

La antropología de Wojtyla no analiza solamente la acción en general del ser humano, sino también la acción en común del mismo. En esta acción en común se re-

vela una cualidad del ser humano, la participación,[6] como un rasgo que le permite entrar en relación con los demás. Sin embargo, dicha cualidad no es algo solamente relacional, sino que lleva a la pregunta por algo más profundo, de carácter no sólo antropológico, sino también ontológico: la participación en la naturaleza humana. Es esta participación en la humanidad la que da la posibilidad de ofrecer al hombre posmoderno una intuición mejor de sí mismo y de su posibilidad de establecer una comunidad con los demás seres humanos. Como afirma el mismo Wojtyla: "por participación entendemos aquí lo que corresponde a la trascendencia de la persona en la acción cuando esa acción es realizada 'junto-con-los-otros' en las diversas relaciones sociales o interpersonales".[7]

Al pretender, por lo tanto, investigar el pensamiento de Wojtyla en su diálogo con el discurso posmoderno, queremos ver cómo la participación fundamenta tanto la comunión en la acción —hecho experiencial profundamente vivido en la humanidad actual— como la comunión en el ser, lo que la hace válida para un fundamento del pensamiento al que parece cerrado el movimiento del posmodernismo. Como dice el mismo Wojtyla en *Persona y acción*:

> [...] la idea de participación se utiliza aquí con la intención de llegar al fundamento mismo de la actuación junto con otras personas, a las raíces de esta actuación

[6] Como veremos a lo largo del presente libro, el sentido de la palabra *participación* ha tenido una evolución semiológica en el pensamiento humano. Si tomamos la definición del diccionario, es acción y efecto de participar, es decir, dicho de una persona, tomar parte en algo. Pero también es recibir una parte de algo, así como compartir, tener las mismas opiniones, ideas, etcétera, que otra persona y tener parte en una sociedad o negocio o ser socio de ellos. Wojtyla, sin embargo, le da un sentido más amplio, cuando afirma que, por participación, entiende "una propiedad de la persona concreta en su relación dinámica con la acción, en cuanto capacidad de actuación 'junto-con-los-otros', de modo que se realice en ella todo lo que resulta de la actuación en común y, a la vez, el agente realice el valor personalista de la acción. La participación para Wojtyla significa una propiedad de la propia persona, una propiedad interior y homogénea que hace que la persona, cuando existe y actúa 'junto-con-los-otros', exista y actúe como persona, [pero] también implica la participación en la humanidad junto con los demás seres humanos". (K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 387-389, 416-417.) Asimismo, en las palabras del mismo Wojtla encontramos una descripción-definición de lo que entiende por participación: "En primer lugar, como propiedad de la persona, expresándose en la capacidad de conferir una dimensión personal [personalista] al propio existir y obrar cuando el hombre existe y obra en común con los otros; en segundo lugar, la participación se entiende como relación positiva a la humanidad de otros hombres, entendiendo la 'humanidad' no como idea abstracta de hombre, sino —conforme al modo de ver que es propio de este estudio— como el yo personal es, en cada caso, único e irrepetible [...] Participar en la humanidad de otro hombre significa permanecer en relación viva con el hecho de que es hombre y no sólo una relación con lo que (en abstracto) es el hombre". (K. Wojtila, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, p. 73.)

[7] K. Wojtila, *Persona y acción*, p. 386.

> que son propias y adecuadas a la persona misma. En estas condiciones es posible observar que todo lo que constituye el valor personalista de la acción —a saber, la misma ejecución de una acción y la realización de la transcendencia y de la integración de la persona en ella contenida— no sólo se mantiene, sino que se realiza como consecuencia de actuar junto con otros. La participación representa, por tanto, una propiedad de la misma persona, esa propiedad interna y homogénea que determina que la persona que existe y actúa junto con otros siga existiendo y actuando como persona.[8]

El problema que planteamos es investigar, por un lado, si desde la visión posmodernista de Bauman, en diálogo con el personalismo de Wojtyla, se da la posibilidad de una fundamentación de la comunidad y de la presencia de la persona humana en la misma, sin caer en la pérdida de su dignidad y de su humanidad ni oscurecer su libertad ni su seguridad, así como, por otro lado, investigar cómo la participación, en cuanto cualidad del ser humano en la antropología de Wojtyla, afronta los problemas de alienación, o de caída en el individualismo y el totalismo, que amenazan la relación entre el ser humano y la comunidad. Por lo tanto, se trata de investigar cómo, desde la participación, la visión posmoderna del ser humano y de la comunidad, así como la antropología personalista, encuentran un modo (consonante o análogo) de construir comunidad, un modo que sea sistémico con la dignidad del sujeto personal humano, algo que, de alguna manera, nos relaciona con la sociología y la política.

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Ante estas afirmaciones, pueden surgir las siguientes preguntas que podrán guiar nuestra investigación: ¿cuál es el concepto de 'participación' en el pensamiento de Karol Wojtyla?, ¿cómo se integra en su antropología?, ¿cómo llega él a este concepto de 'participación' en el curso del pensamiento sobre el ser humano?, ¿cuáles son los horizontes que abre la noción que Wojtyla tiene de la participación para la antropología personalista?

¿Es la participación un rasgo del ser humano intrínseco al mismo o es extrínseco? ¿Aporta la participación algo al conocimiento y la realización del ser personal humano en la antropología de Karol Wojtyla? ¿En qué sentido la participación afir-

[8] *Ibid.*, p. 386.

ma la persona y la comunidad? ¿Genera la participación una dimensión ética o es sólo ontológica? ¿Requiere un fundamento ontológico y no sólo ético-político la categoría de participación? ¿Cuál es el verdadero fundamento de la participación: la ética o la ontología?

¿Cómo desconstruye el posmodernismo al ser humano y su relación con la sociedad? ¿Cuáles son las consecuencias de la visión que este movimiento tiene respecto de la realización del ser humano?

¿Cuál es el pensamiento de Zygmunt Bauman sobre el ser humano y su relación con la sociedad? ¿Es sólo una visión sociológica empírica o produce una visión que se abre a la filosofía? ¿Cómo considera Bauman la relación entre el ser humano y las expresiones modernas de comunidad? ¿Cuáles son los límites de la sociología en este ámbito?

¿Es la participación una propuesta teórico-experiencial-comunitaria válida para el diálogo con el posmodernismo desde Bauman? ¿Qué dilemas resuelve su acercamiento al posmodernismo desde la antropología personalista de Wojtyla?

OBJETIVO E HIPÓTESIS DE TRABAJO

Hipótesis de salida

Lo que buscamos en esta investigación es intentar demostrar la hipótesis que así como el discurso posmoderno disuelve la posibilidad de formar una comunidad para la persona humana, la participación, como cualidad antropológica manifestada en el existir y el actuar en común del ser humano, a la luz de la antropología de Karol Wojtyla y en diálogo con la propuesta sociológica de Zygmunt Bauman, se presenta como la condición de posibilidad para construir una comunidad que realice plenamente el ser y el actuar del ser humano.

Hipótesis de inicio

Esto implica que en la presente investigación se va a demostrar que la posmodernidad desconstruye y aliena a la persona y disuelve a la comunidad, y, por otra parte, se definirá que la participación, como cualidad antropológica manifestada en el existir y el actuar en común del ser humano, es la condición ontológica personalista desde la cual se fundamenta la comunidad en tiempos de la posmodernidad.

En definitiva: la participación, según Karol Wojtyla, es la cualidad del ser humano, en su experiencia de existencia y acción "junto-con-los-otros", para construir la comunidad en la sociedad posmoderna.

JUSTIFICACIÓN Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS

Originalidad de la tesis

La originalidad de esta investigación radica en el modo en que, desde la perspectiva de Wojtyla, podemos analizar y hacer propuestas ante la alienación de la comunidad por medio de la participación, como un valor y un modo de existir para la experiencia del hombre contemporáneo. La originalidad de esta investigación radica en manifestar la posibilidad de poner en diálogo dos formas de pensamiento, el posmodernismo y el personalismo, que confluyen en la experiencia del ser humano en una sociedad disgregada, pero que divergen debido a los diferentes métodos de interpretación de la misma. Buscamos, de este modo, ofrecer ante una perspectiva contemporánea, como es la visión posmodernista, un camino de encuentro con la comunidad de personas, que parece rechazar.

Creemos que la forma en que Karol Wojtyla analiza la experiencia humana, y los sistemas antropológicos de referencia que nos ofrece, nos dan la posibilidad de dialogar, desde un campo de comprensión común, como es el existir y actuar "junto-con-los-otros", con la cultura posmoderna en la lectura de Zygmunt Bauman. Buscamos afrontar la realidad contemporánea desde un campo compartido, el ser y actuar de la persona humana en la comunidad, para ofrecer una propuesta que no se cierre a la antropología ni a la ontología ni al diálogo con el posmodernismo. Esto implicará una originalidad de método, de lenguaje, dentro de una solidez de concepción que buscaremos mostrar a lo largo de la investigación.

Valor científico

El valor científico de esta tesis tiene una doble vertiente. Por un lado, una vertiente metodológica, pues pretendemos conocer si el pensamiento antropológico de Wojtyla es una propuesta para la comprensión que el ser humano contemporáneo tiene de sí mismo, así como ver si, desde este pensamiento, se mantiene el valor y la posibilidad de la comunidad a un mundo que rechaza cualquier idea que tenga fundamento en la trascendencia en el pensamiento. Por otro lado, pretendemos ver si, desde el pensamiento de Wojtyla, se produce un diálogo con la cultura mo-

derna, partiendo en cierto sentido de sus mismos presupuestos, o por lo menos de una experiencia compartida. Muy importante será ver si se producen, entre Karol Wojtyla y Zygmunt Bauman, puntos de contacto sustantivos que apoyen la posibilidad de transitar entre ambas visiones. Especialmente, buscaremos constatar si el método fenomenológico de Wojtyla,[9] unido a su comprensión del hombre y del ser, puede permitir que, desde la experiencia de la acción en común, se alcance la fundamentación de una antropología que se orienta hacia la comunidad y ver si el método sociológico de Bauman podrá constituirse en el elemento que compruebe la validez de la propuesta wojtyliana. Si esto se da, la tesis podrá aportar un valor científico en un momento en que parece que el pensamiento sólido no encuentra puentes para dialogar con la experiencia vital contemporánea, ya que abrirá la puerta a un diálogo metódico y fundamentador de ambas visiones.

TEMAS RELACIONADOS QUE NO SE ABORDAN

Como sucede en toda investigación, siempre hay temas laterales que es imposible tocar sin desviarse del propósito inicial, lo cual no significa que no sean interesantes ni mucho menos importantes.

[9] Es de destacar el trabajo de Rodrigo Guerra, en su obra *Volver a la persona*, en la individuación del método de pensamiento de Karol Wojtyla. En ella, muestra con claridad que el método filosófico de Wojtyla es ontológico (él dice "filosófico" en sentido fuerte), realista y fenomenológico. Es ontológico porque posibilita llegar al ser de la realidad al reconducir la experiencia a sus razones últimas y adecuadas. Es realista porque pone en contacto al ser humano con el propio ser, con el de los demás y con el mundo de manera real, objetiva y directa, no sólo a través de los sentidos, sino gracias a la penetración de la inteligencia en lo concreto de la experiencia que analiza. Es fenomenológico porque analiza los datos inmediatos que se ofrecen a la conciencia, así como los que no son tan evidentes pero se encuentran implícitos en la experiencia (como son los propios de una explicación reductiva) de acuerdo con la evidencia que les es propia, al tiempo que amplía la fenomenología a los horizontes de la pretensión realista que tuvo en sus orígenes, otorgándole una continuidad especulativa de alcance metafísico auténticamente transfenoménico. Pero, con todo —y ésta es la gran aportación de Guerra—, lo que prima es la persona, abriendo un espacio a lo que es irreductible en el ser humano por medio de la acción, también de la acción "junto-con-los-otros". Esta vuelta a la persona le permite a Wojtyla repensar la metafísica y la filosofía en general tras la crisis ilustrada y empirista y en el marco de la desconstrucción posmodernista; también le permite mostrar un nuevo método de las ciencias humanas y sociales y sus relaciones interdisciplinarias, con lo que recupera el significado de la filosofía como saber constitutivamente abierto y capaz de diálogo hacia adelante, como vemos en el caso de su interacción con el pensamiento de Zygmunt Bauman. De este modo, tal método legitima el pensamiento en la verdad reconociendo la singularidad de los seres humanos y su esencia. (*Cf.* R. Guerra López, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, pp. 309-301.)

Valga destacar algunos de los más significativos que podrían abrirse como perspectivas de ulteriores investigaciones. Respecto de la filosofía de Wojtyla no podemos tocar en profundidad los temas relacionados con la vinculación que se da entre participación y felicidad del ser humano, muy especialmente desde el punto de vista de la realización del mismo. Otro aspecto muy interesante, en liga con el posmodernismo, sería la relación que se da entre participación y humanización, tanto de la persona como de la sociedad, ya que el posmodernismo lanza un serio reto al respecto. Otro tema, que sólo podemos tocar muy someramente, es la estructuración de una "doctrina social" desde la participación, con sus implicaciones para la generación de estructuras humanizadoras. Un cuarto aspecto que, sobre todo de cara a los nuevos retos, habría sido interesante incursionar, es la visión de la participación en las nuevas realidades tecnológicas y sociales. También, desde el punto de vista ontológico, habría sido interesante ahondar más en las implicaciones del sistema prójimo en las estructuras antropológicas de Wojtyla, así como la relación de la filosofía personalista de Wojtyla con la fenomenología, o la relación entre objetividad y subjetividad en la comprensión del ser humano.

En lo referente a Bauman, valga sólo anotar la importancia de una profundización de los filósofos que alimentan su reflexión sobre la sociedad, de modo especial Gramsci, Derrida y Arendt, que darían material para ulteriores enriquecimientos.

METODOLOGÍA

Lo primero que queremos hacer es descubrir el sentido y el valor de la categoría *participación* en el pensamiento de Karol Wojtyla, teniendo en cuenta que aporta una novedad por la confluencia en la misma del pensamiento personalista, radicado en el tomismo, de la filosofía fenomenológica descriptiva y de la fenomenología realista, lo que da como resultado una fundamentación de la fenomenología por la metafísica personalista. Esto aporta a la participación una dimensión diferente a la que sólo desde el tomismo, o sólo desde la filosofía de la conciencia, se había alcanzado.[10] En segundo lugar, deberemos dilucidar, en medio de su constante eludir, el modo en que el pensamiento posmoderno afronta el tema del sujeto y de la comu-

[10] Así lo afirma Rodrigo Guerra: "El método propuesto por Karol Wojtyla recupera el significado de la filosofía como saber constitutivamente abierto, dialogante y progresivo, y, con ello, brinda al pensamiento en general una oportunidad para legitimarse en la verdad, reconociendo la singularidad de los seres humanos y su esencia, simultáneamente y sin contradicción [...] Una nueva fundamentación fenomenológica de una metafísica personalista". (*Ibid*., pp. 299-313.)

nidad, para, en un tercer momento, establecer el diálogo entre Bauman y Wojtyla, que nos permita expresar cuál sea el rol que la participación puede jugar en la renovación y la fundamentación de la relación entre la persona y la comunidad.

A lo largo del trabajo usaremos un método de descripción histórica y de análisis del pensamiento en los escritos tanto de Bauman como de Wojtyla. También buscaremos analizar, con las categorías de ambos, las consecuencias de sus propuestas, sociológicas y antropológicas, respectivamente. Un aspecto importante de la metodología que queremos proponer es la relación dialogante entre las dos propuestas, buscando los puntos de contacto, las divergencias y los enriquecimientos, de modo que se dé más una dimensión de complementariedad que de crítica y oposición. Buscaremos profundizar en lo que cada autor dice desde su propia perspectiva e intentaremos relacionarlos lealmente sin ir más allá de las pretensiones de cada postura.

De lo anterior se sigue que nuestra investigación buscará centrarse en los elementos del posmodernismo respecto de la antropología y la comunidad, para descubrir cómo la visión filosófica de Wojtyla puede ser una respuesta a sus planteamientos. Lo específico es investigar cómo, a través de la participación, se nos muestra un sistema de referencia que se explicita en el término "prójimo" para llegar a la comunión en la naturaleza desde la comunión en la acción, y así proponer, ante la visión posmodernista, que considera imposible constituir de modo auténtico una comunidad que realice a la persona humana, un camino abierto a la fundamentación. Queremos mostrar, de modo particular, cómo la antropología de la acción "junto-con-los-otros", manifestada en la participación, permite ofrecer un soporte a la posibilidad de construir una comunidad, que no se disuelva por la visión del posmodernismo.

Una breve anotación que podríamos llamar pedagógica: aunque en las tesis de filosofía no se acostumbra enfatizar ideas o expresiones, el lector podrá encontrar muchas veces frases destacadas en cursivas. Con ello hemos querido resaltar y fijar la atención del pensamiento sobre elementos que nos ha parecido oportuno clarificar.

ESTRUCTURA

Son varias las formas en las que una investigación de este carácter puede asumir. Nosotros hemos querido tomar una forma en cierto sentido dialéctica, es decir, proponer primero las posiciones de los dialogantes y, una vez dilucidados éstos, buscar los puntos de contacto, enriquecimiento y divergencia, para descubrir las

consecuencias del diálogo. A ello responde la estructura de la presente obra, que se explica a continuación.

El texto se encuentra dividido, en cierto sentido, en tres grandes partes: la primera, que abarca los seis primeros capítulos, busca llevar a cabo un análisis, lo más exhaustivo posible, del concepto de 'participación' en el pensamiento de Karol Wojtyla. Para ello, partimos de un estudio del modo en que se desarrolla en la historia del pensamiento este concepto y cómo llega el mismo hasta Karol Wojtyla, en las diferentes fuentes de las que se nutre su filosofía (capítulo I). En segundo lugar, quisimos ofrecer la visión antropológica que sustenta el concepto de 'participación', lo que origina el capítulo II, "Aproximación a la antropología de la acción personalista". Puestas las bases de la visión de la persona humana para Karol Wojtyla podemos proceder, centrados en *Persona y acción*, a desglosar el concepto de 'participación' (capítulo III, "El contexto de la noción de 'participación'", y capítulo IV, "El planteamiento del concepto de 'participación'"). Desde este fundamento, continuamos el análisis de las consecuencias que tiene la participación en su dimensión social y personal, lo que origina el estudio de los "Sistemas y actitudes de participación" (capítulo V), para concluir con el análisis de la relación que se da entre "La participación y la comunidad" (capítulo VI), en la que se considera tanto la dimensión interpersonal como la social, el aspecto de pertenencia y el de participación en la humanidad. La segunda parte tiene como protagonista el posmodernismo (capítulo VII, "Aproximación al posmodernismo"), al que buscamos acercarnos en cuanto a su evolución, sus rasgos y sus consecuencias en la comunidad y el sujeto, para, en un segundo momento, analizar la perspectiva de esta corriente desde la visión de Zygmunt Bauman (capítulo VIII, "La visión de la comunidad posmoderna en Zygmunt Bauman"). La parte final de nuestra investigación consiste en analizar los resultados del posmodernismo, en cuanto comunidad alienada, desde la filosofía de Karol Wojtyla (capítulo IX, "La comunidad alienada") y la propuesta de una comunidad de participación en diálogo con Zygmunt Bauman (capítulo X, "La propuesta de Wojtyla: una comunidad de participación"). Terminamos nuestra investigación considerando las conclusiones a las que hemos llegado sobre la participación respecto del ser humano, del posmodernismo y de la proyección comunitaria de la misma.

LOS LÍMITES DE LA INVESTIGACIÓN

Quiero dedicar unas palabras sobre los límites de nuestra investigación, algo que, a lo largo de este trabajo, no hemos dejado de constatar. Como toda investigación,

el desarrollo del pensamiento siempre se encuentra con limitaciones que hacen más difícil su progreso. No es que hayamos pretendido superarlos todos, pero creo que, en cierto sentido, el estar conscientes de las mismas nos ha ayudado a mantener el correcto nivel de esperanzas que podíamos sostener.

Respecto de las dos disciplinas

En primer lugar, quiero resaltar el límite que se produce por las dos disciplinas entre las que nos hemos estado moviendo. Bauman es un sociólogo y Wojtyla es un filósofo. La sociología[11] y la filosofía tienen objetos formales y metodologías muy diferentes. Aun cuando el objeto material que analizábamos desde las dos perspectivas era semejante: el ser humano en su relación con la comunidad, hemos procurado mantener, sin embargo, a lo largo del trabajo, a cada ciencia en su especificidad. La sociología es más empírica, descriptiva e interpretativa, mientras que la filosofía de Wojtyla es más fundamentadora del ser desde una experiencia original de sí y de los otros. Aun así, por el modo del discurso de Wojtyla, que se nutre de la fenomenología, y por el método de Bauman, que no se restringe a la descripción de los hechos sino que propone teorías de humanización de la sociedad posmoderna, hemos podido encontrar puntos de contacto, que se convierten en puertas de comunicación de conceptos. Por ejemplo, el amor al prójimo, que lleva a compartir el concepto de 'humanidad' o de 'dignidad', o la importancia, desde las diversas perspectivas, de la comunidad y el compromiso que ésta requiere. Creemos haber respetado ese límite y al mismo tiempo haber aprovechado las oportunidades de contacto.

Respecto de Karol Wojtyla

Un segundo límite ha tenido que ver, precisamente, con el autor central de nuestra investigación, Karol Wojtyla. En primer lugar, hemos descubierto lo arduo que es el estudio del mismo en su periodo filosófico. Solamente algunos autores, de los que hemos dado crédito a lo largo de la investigación, han profundizado adecuadamente en su pensamiento. En el ámbito del habla hispana, por poner sólo un ejemplo, están Juan Manuel Burgos y Rodrigo Guerra, como los más significativos. Otros pensadores también lo han tocado, pero nos hemos dado cuenta de que no alcanzan esta pro-

[11] "Podemos decir que el objeto formal de la sociología es el hecho social en cuanto tal, o la sociedad en sus manifestaciones, su funcionamiento y el modo en que los seres humanos interactúan en ella; sin embargo, no todos los sociólogos estudian lo mismo, por ejemplo, Durkheim se orienta más hacia los hechos sociales, mientras Weber se preocupa más de la acción social". (*Encyclopaedia Herder* [en línea], *s. v.* 'sociología'. <http://goo.gl/rLnPPY>. [Consulta: 7 de septiembre, 2014.]

fundidad. De un modo especial, no ha sido muy estudiado el concepto de 'participación' wojtyliano, en parte también porque el mismo Wojtyla no lo pudo desarrollar en plenitud desde la perspectiva filosófica. Las vicisitudes, por otra parte, de la puesta a disposición de la comunidad intelectual del libro *Persona y acción*, por sus dificultades de redacción definitiva, no han sido ajenas a esta misma problemática.

En segundo lugar, está el límite que nace de la intención del mismo Karol Wojtyla respecto de su obra. El filósofo polaco no está pensando en el posmodernismo cuando la escribe, sino, más bien, en la fundamentación de una antropología adecuada a su visión del hombre. Su pensamiento está enmarcado en lo que él ha vivido como filósofo y como obispo de la Iglesia católica. En su intención está el fundamentar un diálogo con la ideología materialista y las preguntas que plantea a la visión personalista de la época. Asimismo, Wojtyla está buscando fundamentar, de modo ontológico, una visión del ser humano acorde con su experiencia pastoral de obispo y sacerdote y con el contexto más universal del Concilio Vaticano II. Para todo ello, propone una antropología que le sirva para explicar al ser humano desde la experiencia de la acción. A lo largo de nuestro trabajo, hemos procurado tener esto en mente para no hacer decir a Wojtyla cosas respecto del posmodernismo que no estaban en su propósito. Sin embargo, no podemos dejar de destacar aquí la validez de su pensamiento para este diálogo, algo de lo que, creo, hemos dejado suficiente constancia.

Permítasenos un tercer límite en este mismo apartado. Es el límite lingüístico. Wojtyla escribe en polaco y con una mentalidad polaca. Nosotros hemos tenido que servirnos de diversas traducciones porque, como es lógico, el significado de una palabra tiene diversas acepciones y sentidos dependiendo de la lengua en la que se exprese. Hemos procurado obviar esta dificultad acudiendo a las que hemos considerado las mejores traducciones tanto en la lengua italiana como en la lengua española, pues en inglés aún no se ha corregido la defectuosa edición inicial. En ocasiones también hemos recurrido a la comparación paralela del texto polaco con la ayuda de herramientas de traducción directa, lo que nos ha dejado interesantes resultados, como en el caso de la reflexión sobre las palabras "prójimo" o "comunidad". De todos modos, somos conscientes de que las resonancias que una lengua produce en el pensamiento de un autor no se pueden reflejar en todo momento, y creo que esto es algo de lo que siempre se queda en deuda.

Respecto del posmodernismo

Finalmente, una palabra sobre los límites de la otra parte de nuestra investigación, que es la perspectiva posmoderna de la sociedad y del sujeto humano. El pensa-

miento posmoderno es, de por sí, esquivo de una estructuración, y esto lo hemos descubierto a lo largo de nuestro trabajo, al constatar que casi se aplica el dicho latino de *tot capita, tot sententiae*. Por eso, hemos elegido a Bauman como el representante desde el que elaborar nuestro discurso. Sin embargo, no hemos rehuido la investigación sobre otros autores, de los que hemos dado la correspondiente cuenta. De modo especial, en el capítulo sobre "Aproximación al posmodernismo" somos conscientes de, en ocasiones, haber tenido que simplificar el pensamiento. Creemos, sin embargo, no haberlo traicionado.

Otro elemento que nos ha limitado es la negativa del posmodernismo a un diálogo filosófico fuerte, como es el diálogo con la ontología personalista. Por ello, hemos buscado una puerta de acercamiento que, sin forzar el pensamiento posmoderno, nos abriera la puerta de este diálogo; lo hemos procurado hacer con escrúpulo, para no hacer otra cosa sino proponer. Por otra parte, desde el primer acercamiento a Bauman, nos quedó claro que era posible un contacto que permitiese la propuesta ontológica del personalismo de Wojtyla: la sociología nos ha abierto el camino de la filosofía. De este modo, nos hemos acercado al pensamiento posmoderno para presentar una comunidad de participación, una posibilidad de relación de vida intensa y duradera en la que el amor al otro sirve de eje para la propia estructura psicológica objetiva. El diálogo con el posmodernismo nos ha permitido abrirnos al horizonte del compromiso del Yo por el Tú y de la solidaridad en la humanidad y sus conflictos. Gracias al contacto entre Wojtyla y Bauman hemos descubierto que, en la participación, está viva la responsabilidad del individuo para consigo y con el otro, que favorece los comportamientos de compromiso estable con la realidad, de cercanía a las grandes finalidades sociales por medio de una comunidad solidaria (basada en un bien común) y que puede tocar los problemas ajenos.[12]

RELATORÍA DE LA BIBLIOGRAFÍA ENCONTRADA

Dadas las características de los autores, la bibliografía que hemos podido encontrar ha sido muy diversa. Por un lado, hicimos una revisión de toda la bibliografía publicada de Karol Wojtyla, tanto en español como en italiano; dado el carácter de

[12] *Cf.* W. R. Daros, *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido, hoy?, según Gianni Vattimo*, p. 36; G. Lipovetsky, *La era del vacío*, p. 197; G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, p. 17; M. Reigadas, "Neomodernidad y posmodernidad: preguntando desde América Latina", en E. Díaz *et al.*, *¿Posmodernidad?*, p. 113.

la presente investigación, esto se centró en los años anteriores a su designación como sumo pontífice de la Iglesia católica. Aunque todos los comentaristas coinciden en que tal evento truncó su carrera filosófica, creo que el material que tenemos a disposición es lo suficientemente rico y estructurado para llevar a cabo la investigación. Es también interesante que el pensamiento de los dos autores referidos se haya extendido más por los ámbitos de lengua inglesa y castellana que por otros entornos lingüísticos; esto queda reflejado en la incidencia de los idiomas en la bibliografía.

Hemos descubierto que el concepto de 'participación' en Wojtyla, siendo conocido, no ha sido profundizado suficientemente, lo que ha redundado en ventaja para la originalidad de este trabajo, pero también ha sido un poco más arduo en lo que se refiere a la aportación de diversas perspectivas. Completamente distinta ha sido la situación del tema posmoderno y de la perspectiva de Bauman, que cuenta en el entorno académico con un gran repertorio de intérpretes.

Por otro lado, han sido de gran utilidad los estudios llevados a cabo por Rodrigo Guerra y por Juan Manuel Burgos, pues nos han servido para ahondar los conceptos en torno al pensamiento de Karol Wojtyla. Es interesante que ambos, cada uno en su perspectiva, ofrezcan suficiente material para dilucidar el papel de la participación en la comunidad de existencia y de acción del ser humano. Mientras la orientación de Burgos es más ontologista, la de Guerra se orienta más a lo metodológico. Por ello, el tándem que han formado ha sido de gran utilidad.

Respecto del pensamiento posmoderno, la bibliografía y las perspectivas son inmensas. Por ello, hemos preferido centrarnos lo más posible en las temáticas que nos concernían. Respecto de Bauman es también conocida su abundante producción bibliográfica, aunque, haciendo una revisión de prácticamente todos sus libros, vimos la consolidación del pensamiento en sus análisis, sus propuestas y sus orientaciones.

Creemos haber incluido el suficiente número de estudios para poder sustentar los argumentos que se han ido proponiendo. Un apartado esencial merece la bibliografía referente a los textos así denominados clásicos, tanto de la Antigüedad como de la Edad Moderna. En ellos hemos investigado el sentido de la palabra *participación* para tener la certeza de que no se estaba solamente "comentando comentadores", sino que se estaba buscando reflejar el pensamiento de los autores mismos.

Otro aspecto diferente ha sido el de los múltiples artículos que he podido encontrar, en parte por la facilidad de las tecnologías. En ellos, de modo esencial, hemos podido profundizar en el sentido de 'participación' en Karol Wojtyla y algunos aspectos del posmodernismo. La facilidad que da Internet también multiplica las

opciones en la investigación. Concretamente sobre Karol Wojtyla o sobre Bauman ha sido muy abundante el material encontrado. Con todo, hemos preferido el acudir de modo directo a las fuentes e incluir a otros autores en la medida en que nos ayudaban a esclarecer el pensamiento. Finalmente, una palabra más sobre el uso de las tecnologías. Cuando empecé este trabajo nunca me imaginé que iba a ser tan útil el apoyo de la red cibernética para buscar, cotejar, archivar, compartir, reflexionar, etcétera; dejo esta reflexión como testimonio de lo que el uso de las tecnologías modernas puede aportar al sano diálogo filosófico.

CAPÍTULO I

El desarrollo del concepto de 'participación'

INTRODUCCIÓN

Como hemos comentado en la introducción general, el concepto de 'participación' no es algo único de Karol Wojtyla, sino que llega hasta él traído por una caudalosa corriente de pensamiento. Ciertamente, Karol Wojtyla usa la participación con un sentido específico y de acuerdo con su propia metodología, pero esto no excluye que tome la riqueza del pensamiento de aquellos que le anteceden. La participación es un concepto que, en el pensamiento occidental, proviene originariamente de la filosofía griega, de modo particular, del desarrollo del pensamiento platónico y aristotélico, que busca explicar la relación del ser universal con el ser particular. Desde la perspectiva del *cómo* y del *porqué* se lleva a cabo la existencia de lo particular, a partir de la idea del universal, Platón conforma el concepto de 'participación'. Posteriormente, como veremos, la filosofía cristiana intentará conciliar, con su particular enfoque, la relación entre los seres creados respecto del ser del creador, desde esta misma idea de participación.

El pensamiento moderno, en especial a partir de Descartes, presentará una nueva perspectiva, ya que, en cierto sentido, dejará de orientarse hacia el exterior del ser humano y se dirigirá a su interior, a la relación con la verdad interior y con la propia conciencia. La participación de lo que se descubre en la propia conciencia conformará una nueva dimensión de este concepto: la participación será no sólo algo noético u ontológico, como sucedía anteriormente, sino también será algo ético y teleológico. Esto da una nueva dimensión a la persona, pues la riqueza que se descubre en la conciencia del ser humano hará que aparezca, de modo más claro, el concepto de 'dignidad de la persona' y, por lo tanto, la búsqueda del modo de conciliar esta realidad con el hecho de su apertura a los demás. Tal apertura dará una especial relevancia a los siguientes movimientos filosóficos, en modo especial los

que nos interesan a nosotros como horizontes del pensamiento de Wojtyla: la fenomenología y el personalismo. Estas perspectivas añaden a la noción de 'participación' una dimensión antropológica e intersubjetiva y una profundización en la trascendencia de la persona. Estas serán las claves que, a lo largo de las siguientes reflexiones, nos irán conduciendo al modo en que Wojtyla concibe la persona y su relación con la comunidad por la participación, de modo que la persona se mantenga homogénea consigo misma en su interacción "junto-con-los-otros".

LA VISIÓN DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA: PLATÓN Y ARISTÓTELES

En los inicios del concepto de 'participación' aparece la figura de Platón de modo relevante. El autor griego usa varios términos para hablar de este concepto: μέθεσις, μετάληψις, μῖξις, κρᾶσις, κοινωνία, παρουσία.[1] Cada uno de ellos posee un matiz diferente. Μέθεσις[2] significa, simultáneamente, participación y también comunión,[3] sobre todo en el sentido de la relación vertical de las cosas que existen, en la dimensión material respecto de las ideas. Μετάληψις[4] significa un modo de recibir algo de otro que obtiene un cierto provecho, digamos que es una participación efectiva. Μῖξις[5] significa mezcla, es decir, el modo de participar varias cosas en una, por medio de un ponerse juntos. Un significado semejante tiene κρᾶσις,[6] sólo que, en este

---

[1] V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie modern,* pp. 113-153.

[2] και ημεθεχιςαυτη τοιφ αλλοιφ γιγνεσθαι των ειδων ουκαλλη τιςη εικασθηναι αυτοις (y esta participación de las otras cosas en las ideas no es sino el ser formadas como imágenes de ellas)". (Platón, *Parménides*, 132d.)

[3] "Se una o più cose empiriche possiedono determinate qualità, ciò avviene esclusivamente in virtù di un rapporto, pure temporaneo e imperfetto, che esse stabiliscono con le idee. Tale rapporto è la 'partecipazione' (metexis) o comunicazione: le cose empiriche 'partecipano' delle idee o 'comunicano' con esse. Per esempio, partecipando dell'idea della somiglianza, le cose sensibili divengono simili". (F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platóne*, p. 31.)

[4] "Γένεσις κίνησις εἰς οὐσίαν· μετάληψις οὐσίας· πόρευσις εἰς τὸ εἶναι. (Inicio del movimiento hacia el ser, participación del ser, movimiento hacia el ser)". (Platón, *Definitiones*, 411a.)

[5] "Κινδυνεύεις ὀρθότατα λέγειν. {ΣΩ.} Ἔτι τοίνυν ἡμῖν τῶν μείξεων λύπης τε καὶ ἡδονῆς λοιπὴ μία. {ΠΡΩ.} Ποία, φῄς". (Platón, *Filebo*, 47d.)

[6] "ἀλλ' ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν καί τις ἀήθης κρᾶσις ἀπό τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης, ἐνθυμουμένῳ ὅτι αὐτίκα ἐκεῖνος ἔμελλε τελευτᾶν. καὶ πάντες οἱ παρόντες σχεδόν τι οὕτω διεκείμεθα, τοτὲ μὲν γελῶντες, ἐνίοτε δὲ δακρύοντες, εἷς δὲ ἡμῶν καὶ διαφερόντως, Ἀπολλόδωρος - οἶσθα γάρ που τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τρόπον αὐτοῦ. (La impresión presente era desacostumbrada mezcla, compuesta de placer y a la vez de pena al considerar que estaba a punto de morir. Tal

caso, se refiere más bien a la mezcla que se produce de dos ánimas o dos sustancias: es, en cierto modo, una unión espiritual. Κοινωνία[7] tiene que ver con la relación que se da entre dos seres. Finalmente, cabe anotar el uso de la palabra παρουσία,[8] que implica la cercanía de dos esencias, así como la presencia de las ideas en las cosas.

Así, pues, la participación, en el pensamiento platónico, hace referencia al modo en que se relacionan las ideas (que son eternas, perfectas e inmutables) y los demás seres del mundo (de los que las ideas son modelo y esencia). Al mismo tiempo, la participación permite constituir las ideas para conocer la realidad por medio de los conceptos que son universales, a través de la intuición de las formas comunes en las que participan todos los seres materiales, en los que se hace presente la forma sustancial por medio de los accidentes. De este modo lo expresa en el "Fedón":[9]

SÓCRATES: ¿Qué diremos, pues, del alma? ¿Puede ser vista o no puede serlo?

CEBES: No puede serlo.

SÓCRATES: Luego es inmaterial.

CEBES: Sí.

SÓCRATES: Por consiguiente, nuestra alma es más conforme que el cuerpo con la naturaleza invisible; y el cuerpo más conforme con la naturaleza visible.

CEBES: Es absolutamente necesario.

SÓCRATES: ¿No decíamos que, cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar algún objeto, ya por la vista, ya por el oído, ya por cualquier otro

---

era la disposición común de los presentes; a ratos riendo, a ratos llorando; mas especialmente, uno de nosotros, Apolodoro, que bien conoces su talante)". (Platón, *Fedón*, 59a.)

[7] "ἐν ταῖς κοινονιαφ τε καὶ ὁμιλίαις" (Platón, *Grg.* 507e; *ibid.* 861e); "ἡ περὶ. ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κονινοια"; (Platón, *Smp.*, 182c); "ἐν διαλύσει τῆς κοινονιας" (*ibid.*, 88c); "ἡ τῶν γυναικῶν κονινοια. τοῖς ἀνδράσι, ἀνθρωπίνη κονινοια" (*ibid.*, 343d); "ἡ κονινοια ἡ πολιτική" (*ibid.*, 276b).

[8] "abs., παρουσίαν ἔχειν = παρεῖναι" (Platón, *Grg.*, 497e); "τὰ τῆς τύχης... κοινὰς [ἔχει] τὰς παρουσίας" (*ibid.*, 540); "αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν [αἴτιον] τῇ parousian. τοῖς ἄλλοις τοῦ ἀγαθὰ εἶναι" (*ibid.*, 39).

[9] "Τί οὖν περὶ ψυχῆς λέγομεν; ὁρατὸν ἢ ἀόρατον εἶναι; / Οὐχ ὁρατόν. / Ἀιδὲς ἄρα; / Ναί. / Ὁμοιότερον ἄρα ψυχὴ σώματός ἐστιν τῷ ἀιδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὁρατῷ. / Πᾶσα ἀνάγκη, ὦ Σώκρατες. // Οὐκοῦν καὶ τόδε πάλαι ἐλέγομεν, ὅτι ἡ ψυχή, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως - τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι - τότε μὲν ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; // Πάνυ γε. // Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη· καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρό-νησις κέκληται; // Παντάπασιν, ἔφη, καλῶς καὶ ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες". (Platón, *Fedón*, 79c-e.)

sentido (porque la única función del cuerpo es atender a los objetos mediante los sentidos), se ve entonces atraída por el cuerpo hacia cosas que no son nunca las mismas; se extravía, se turba, vacila y tiene vértigos, como si estuviera ebria; todo por haberse ligado a cosas de esta naturaleza?

CEBES: Sí.

SÓCRATES: Mientras que, cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede y da de sí su propia naturaleza. Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y este estado del alma es lo que se llama sabiduría.

CEBES: Has hablado perfectamente, Sócrates; y dices una gran verdad.

Según la teoría de Platón, la participación puede ser de modo real-ontológico, así como ideal-lógico.[10] Esto le plantea a Platón dos problemas: el primero es cómo repartir esencialmente lo que es una sola entidad, lo que intentará resolver por medio de la analogía de proporcionalidad,[11] y el segundo es el descubrir cuál *eidos* es el "ser modelo" de todos los demás. Ciertamente, el gran desarrollador de la analogía del ser será Aristóteles, pero en Platón encontramos, aunque sea en rudimento,

[10] Sobre esto vale el comentario siguiente: "Valiéndose como pretexto de un error cometido por el Joven Sócrates (quien, apresuradamente, divide el género *crianza* en 'crianza de animales' y 'crianza de hombres'), Platón nos ofrece una verdadera lección de método, cuyo propósito principal es subrayar que la división, para ser correcta, debe respetar las articulaciones de la realidad. Es de capital importancia que cada una de las secciones resultantes en cada paso de la división no sea sólo una parte, sino simultáneamente una especie. Si Platón no establece diferencia alguna entre los términos *genos* y *eidos*, que son intercambiables, sí insiste en distinguir claramente *eidos* de *meros*. Toda 'especie' —nos dice— es siempre 'parte', pero, por el contrario, toda 'parte' no es necesariamente una 'especie', y la división debe hacerse siempre por especies. Pero no debemos olvidar que el término *eidos* significa tanto 'especie' como 'forma', nociones que nosotros distinguimos, pero que para Platón son del todo inseparables, porque toda 'especie' es tal tan sólo en la medida en que ella es una 'forma'. El orden lógico y el ontológico se corresponden plenamente y es por ello por lo que la división correcta es la que separa por especies, respetando así las articulaciones naturales de la realidad. Platón nos advierte sobre los errores en los que puede incurrirse, si se hace un uso puramente mecánico del método, desconociendo este principio fundamental (262a-264b). Las prolijas divisiones que Platón realiza a lo largo del diálogo no están, por cierto, desprovistas de una buena dosis de ironía, dirigida, seguramente, a cierto exceso en el uso de este procedimiento de empleo frecuente entre los académicos". (M. Santa Cruz, *Introducción al Político de Platón*, p. 489.)

[11] *Cf.* J. García López, "La analogía en general", en *Revista de la Universidad de Navarra,* pp. 200-202, 207-208, 211-213. Disponible en línea: <http://goo.gl/YoMPOF>. [Consulta: 22 de agosto, 2014.]

lo que hoy con más precisión llamamos *analogía*.[12] Permítasenos hacer una breve descripción de estos dos conceptos.

La analogía de proporcionalidad se define como la analogía que se da cuando se compara una relación entre dos términos o formas con otra relación semejante, o aquella predicación en la cual la significación, expresada por el nombre común, es diversa y, en algún aspecto, la misma. En el caso del mito de la caverna, la proporcionalidad se produce al compararse la relación entre las realidades que generan sombras en la caverna y las ideas universales que generan las ideas concretas en las mentes humanas. Esta analogía de proporcionalidad es también de dos modos. Cuando la relación significada por el nombre análogo se realiza de una manera propia en todas las parejas de términos que se consideren (por ejemplo, la relación de conocimiento que hay entre los sentidos y los objetos sensibles es semejante a la que hay entre el entendimiento y los objetos inteligibles, y, en ambos casos, el nombre de "conocimiento" se toma en sentido propio), dicha analogía se llama de *proporcionalidad propia*. En cambio, cuando la relación significada por el nombre análogo se realiza de una manera impropia en una de las parejas de los términos considerados, mientras que en la otra o en las otras no se realiza propiamente sino en sentido translaticio o metafórico, se le llama de *proporcionalidad metafórica* (como en el caso de la palabra *visión*, que designa propiamente la relación entre el sentido de la vista y el objeto de dicho sentido, pero se aplica también, metafóricamente, a la relación entre el entendimiento y algún objeto del mismo que sea captado de manera inmediata y evidente. Para que se dé este tipo de analogía, la significación del nombre, tomado metafóricamente, no puede ser una parte común, sino precisamente una parte propia, concretamente una propiedad de la esencia designada con la significación propia. En la analogía de proporcionalidad propia, la relación expresada por el nombre común se realiza propiamente (o según la totalidad de su esencia) en las varias parejas de analogados, mientras que en la de proporcionalidad metafórica la relación expresada por el nombre común se realiza propiamente sólo en una pareja de analogados, y en la otra, o en las otras, se realiza impropiamente (o según algo propio de su esencia, pero no todo). En todos los casos, se trata de una *analogía intrínseca*, pues la significación del nombre análogo se realiza intrínsecamente en todos los analogados, bien que unas veces con propiedad en todos, y otras con propiedad en unos y metafóricamente en los otros. A su vez, la analogía de propor-

[12] La más conocida es la analogía de la línea que encontramos en *La república*, 508-509. Al respecto, *vid*. P. Grenet *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*; E.-W. Platzeck, *La Evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía: [desde la época de los presocráticos hasta Aristóteles]*.

cionalidad propia se divide en: analogía con distancia finita o determinada y analogía con distancia infinita o con distancia indefinida.[13] Por otra parte, en la analogía de proporcionalidad metafórica la distancia entre los términos comparados es siempre indefinida o, en su caso, infinita.[14] De este modo resuelve Platón el primero de los problemas: cómo aplicar un mismo nombre a diferentes realidades.

En segundo lugar, se trata de ver cuál *eidos* es el modelo de los demás. El concepto de *eidos* es semejante, en Platón, al concepto de 'idea', ya que ambas palabras provienen de la raíz indoeuropea que significa "ver".[15] La traducción más correcta de la palabra *eidos* es la palabra *forma*, en el sentido de aquello que configura a algo y que nosotros podemos descubrir por medio de la razón. Éste es el sentido en que Platón se refiere a *eidos* en el Fedro:

> El hombre debe comprender lo que se dice en referencia a una forma [κατ' εἶδος λεγόμενον], elevarse de la multiplicada de las sensaciones hacia la unidad que encierra el razonamiento. En eso consiste el recordar nuestra alma de aquellas cosas que una vez vio [εἶδον], mientras acompañaba a un Dios miraba con desdén lo que nosotros llamamos *ser* y levantaba la vista hacia el ser que es.[16]

El *eidos* es lo que se contempla en el estado divino del alma, es decir, el estado en que el alma no está contaminada por lo material y, por lo tanto, le es permitida la contemplación del ser que es (τὸ ὂν ὄντως). El reconocimiento, por el que se descubre la idea, nace de la posibilidad de comprender correctamente la dimensión metafísica de la experiencia y la diferencia entre los seres de aquí abajo y el ser en sí mismo.[17] El *eidos* es, por lo tanto, lo que configura los seres de aquí abajo y lo que es de verdad. Es lo que, a través del razonamiento, nosotros podemos encontrar en los seres que percibimos. En este sentido, *eidos*, es el arquetipo sin tiempo de toda la realidad existente y de la cual emana toda la verdad y conocimiento para el hombre.

---

[13] J. García López, "La analogía en general", en *Revista de la Universidad de Navarra*, p. 213.

[14] Tomás de Aquino, *Quodlibet* X, q. 8, a. 1, ad 1.

[15] "The convention also applies to the word "form" itself; in the Socratic dialogues, Socrates more than once speaks of what he is after as a 'form' ('eidos') or an 'idea' (idea). There is no discernible difference in force between these two words, both derived from the root "id—," associated with a verb for seeing; I shall stick to 'form'. (R. M. Dancy, "Platonic Definitions and Forms", en H. H. Benson, ed., *A Companion to Plato*, p. 73.)

[16] "Βίον ἀνθρωπίνη ψυχὴ ἀφικνεῖται, καὶ ἐκ θηρίου ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν πάλιν εἰς ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως". (Platón, *Phdr.*, 249b6–c3.)

[17] H. H. Benson, ed., *A companion to Plato*, pp. 73, 126.

Precisamente, el mito de la caverna deja claro que los seres visibles tienen un ser que no es perfecto ni genuino, y tienen realidad según que realicen o concreten las entidades universales o ideas. Sin embargo, el mismo Platón manifiesta lo complicado de definir adecuadamente esta teoría:

PARMÉNIDES: ¡Oh Sócrates!, será poco cuanto se diga de tu celo por las discusiones filosóficas. Pero dime: ¿distingues, en efecto, como acabas de decir, de una parte las ideas mismas, y de otra, las cosas que participan de las ideas? ¿Te parece que existe en si una semejanza, independiente de la semejanza que nosotros poseemos; y lo mismo respecto de la unidad y la pluralidad, y de todas las demás cosas que Zenón nombró antes?

SÓCRATES: Sí, ciertamente.

PARMÉNIDES: ¿Y quizá existe también alguna idea en sí de lo justo, de lo bello, de lo honesto y de las demás cosas semejantes?

SÓCRATES: Sí.

PARMÉNIDES: Pero, ¡qué! ¿Te figuras una idea del hombre distinta de nosotros mismos y de todos los que existimos; en fin, una idea en sí del hombre, del fuego, del agua?

SÓCRATES: Parménides, me he encontrado muchas veces en gran perplejidad tratándose de estas cosas; no sabiendo si era preciso juzgar de ellas como de las precedentes, o de otra manera.

PARMÉNIDES: Con respecto a estas otras cosas, Sócrates, que podrían parecer ridículas, tales como el pelo, el lodo, la basura y todo cuanto hay de indecente o innoble, ¿no encuentras la misma dificultad? ¿Ha lugar o no a reconocer para cada una, una idea distinta, que existe independientemente de los objetos, con los cuales estamos en contacto?

SÓCRATES: Nada de eso; con relación a estos objetos, nada existe más que lo que vemos. Temería incurrir en un gran absurdo, si les atribuyese también ideas. Sin embargo, mi espíritu se ve turbado algunas veces por este pensamiento: que lo que es verdadero respecto a ciertas cosas, podría muy bien serlo de todas. Pero cuando tropiezo con esta cuestión, me apresuro a huir de ella por miedo de caer y perecer en un abismo de indagaciones frívolas. Fijo en las cosas que, según hemos dicho, descansan en ideas, me detengo allí, y las contemplo por despacio.[18]

[18] "Ὦ Σώκρατες, φάναι, ὡς ἄξιος εἶ ἄγασθαι τῆς ὁρμῆς τῆς ἐπὶ τοὺς λόγους.καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διῇρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; καί τί σοι δοκεῖ

Esta forma de pensar plantea un dualismo, tanto antropológico, como ontológico: el antropológico, por la presencia en el mismo de un principio material que es el cuerpo y de un principio espiritual que es el alma, la cual es la que participa del mundo de las ideas. Pero además se da un dualismo ontológico, formado por las realidades a las que da nombre de "mundo sensible", y las entidades del mundo de las ideas, no espaciales ni temporales, inmutables y eternas, que forman el "mundo inteligible":

SÓCRATES: ¿Qué es el hombre?

ALCIBÍADES: Yo no puedo decirlo, Sócrates.

SÓCRATES: Por lo menos podrías decirme, que el hombre es una cosa que se sirve del cuerpo.

ALCIBÍADES: Eso es cierto.

SÓCRATES: ¿Hay alguna cosa que se sirva del cuerpo más que el alma?

ALCIBÍADES: No, no hay más que el alma.

SÓCRATES: ¿Es ella la que manda?

ALCIBÍADES: Ciertamente.

SÓCRATES: Y yo creo que no hay nadie que no se vea forzado a reconocer...

ALCIBÍADES: ¿Qué?

SÓCRATES: Que el hombre es una de estas tres cosas.

ALCIBÍADES: ¿Qué cosas?

SÓCRATES: O el alma o el cuerpo, o el compuesto de uno y otro.

ALCIBÍADES: Conforme.

SÓCRATES: ¿Pero estamos conformes en que el alma manda al cuerpo?

ALCIBÍADES: Lo estamos, Sócrates. ¿El cuerpo se manda a sí mismo?

εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἓν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες; Ἔμοιγε, φάναι τὸν Σωκράτη. Ἦ καὶ τὰ τοιαῦτα, εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οἷον δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων; Ναί, φάναι. Τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμεν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος; Ἐν ἀπορίᾳ, φάναι, πολλάκις δή, ὦ Παρμενίδη, περὶ αὐτῶν γέγονα, πότερα χρὴ φάναι ὥσπερ περὶ ἐκείνων ἢ ἄλλως. Ἦ καὶ περὶ τῶνδε, ὦ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θρὶξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμότατόν τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἑκάστου εἶδος εἶναι χωρίς, ὃν ἄλλο αὖ ἢ ὧν <τι> ἡμεῖς μεταχειριζόμεθα, εἴτε καὶ μή; Οὐδαμῶς, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ ταῦτα μέν γε ἅπερ ὁρῶμεν, ταῦτα καὶ εἶναι· εἶδος δέ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ᾖ ἄτοπον. ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μή τι ᾖ περὶ πάντων ταὐτόν· ἔπειτα ὅταν ταύτῃ στῶ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μή ποτε εἴς τινα βυθὸν φλυαρίας ἐμπεσὼν διαφθαρῶ· ἐκεῖσε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν εἴδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω". (Platòn, *Parmenides*, 130a–d.)

ALCIBÍADES: No, ciertamente.

SÓCRATES: Porque hemos dicho que el cuerpo es el que obedece.

ALCIBÍADES: Sí.

SÓCRATES: Luego no es lo que buscamos.

ALCIBÍADES: Así parece.

SÓCRATES: ¿Es el compuesto el que manda al cuerpo? ¿Y éste compuesto es el hombre?

ALCIBÍADES: Podrá suceder.

SÓCRATES: Nada menos que eso, porque no mandando uno de los dos, es imposible que los dos juntos manden.

ALCIBÍADES: Eso es muy cierto.

SÓCRATES: Puesto que ni el cuerpo ni el compuesto de alma y cuerpo son el hombre, es preciso de toda necesidad, o que el hombre no sea absolutamente nada, o que el alma sola sea el hombre.

ALCIBÍADES: Seguramente.

SÓCRATES: ¿Hay necesidad de demostrar aún más claramente que el alma sola es el hombre?

ALCIBÍADES: No, ¡por Júpiter! está bastante probado.[19]

Siguiendo a Brochard, podemos decir que la participación platónica es el modo en que las ideas y las cosas se relacionan entre sí. Más aún, la participación mayor o menor del ser y de la unidad regula el modo en que las ideas se relacionan entre sí:

> Montrer comment une même idée, sans cesser d'être elle même, peut être présente dans une multitude d'autres, c'est la participation même, et c'est l'objet de la dialectique. Quand on a résolu cette question, on n'a plus besoin de savoir si les

[19] "{ΣΩ.} Τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος; {ΑΛ.} Οὐκ ἔχω λέγειν. {ΣΩ.} Ἔχεις μὲν οὖν, ὅτι γε τὸ τῷ σώματι χρώμενον. {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἦ οὖν ἄλλο τι χρῆται αὐτῷ ἢ ψυχή; {ΑΛ.} Οὐκ ἄλλο. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἄρχουσα; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Καὶ μὴν τόδε γ' οἶμαι οὐδένα ἂν ἄλλως οἰηθῆναι. {ΑΛ.} Τὸ ποῖον; {ΣΩ.} Μὴ οὐ τριῶν ἕν γέ τι εἶναι τὸν ἄνθρωπον. {ΑΛ.} Τίνων; {ΣΩ.} Ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφότερον, τὸ ὅλον τοῦτο. {ΑΛ.} Τί μήν; {ΣΩ.} Ἀλλὰ μὴν αὐτό γε τὸ τοῦ σώματος ἄρχον ὡμολογήσαμεν ἄνθρωπον εἶναι; {ΑΛ.} Ὡμολογήσαμεν. {ΣΩ.} Ἆρ' οὖν σῶμα αὐτὸ αὑτοῦ ἄρχει; {ΑΛ.} Οὐδαμῶς. {ΣΩ.} Ἄρχεσθαι γὰρ αὐτὸ εἴπομεν. {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκ ἂν δὴ τοῦτό γε εἴη ὃ ζητοῦμεν. {ΑΛ.} Οὐκ ἔοικεν. {ΣΩ.} Ἀλλ' ἄρα τὸ συναμφότερον τοῦ σώματος ἄρχει, καὶ ἔστι δὴ τοῦτο ἄνθρωπος; {ΑΛ.} Ἴσως δῆτα. {ΣΩ.} Πάντων γε ἥκιστα· μὴ γὰρ συνάρχοντος τοῦ ἑτέρου οὐδεμία που μηχανὴ τὸ συναμφότερον ἄρχειν. {ΑΛ.} Ὀρθῶς. {ΣΩ.} Ἐπειδὴ δ' οὔτε σῶμα οὔτε τὸ συναμφότερόν ἐστιν ἄνθρωπος, λείπεται οἶμαι ἢ μηδὲν αὖτ' εἶναι, ἢ εἴπερ τί ἐστι, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχήν. {ΑΛ.} Κομιδῇ μὲν οὖν. {ΣΩ.} Ἔτι οὖν τι σαφέστερον δεῖ ἀποδειχθῆναί σοι ὅτι ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος". (Platón, primer *Alcibiades*, 129b-130c.)

> Idées se divisent entre les choses à la manière d'un voile qui couvre plusieurs hommes ou à la manière de la lumière solaire qui reste unique en éclairant toutes choses; on n'a plus même à se poser la question de savoir si les choses sensible sont unies aux Idées par un rapport de ressemblance; l'objection du troisième homme perd toute sa portée. Les rapports entre les choses et les Idées sont sans doute les mêmes que ceux des Idées entre elles.[20]

Esta perspectiva de la participación nos hace ver que dicho concepto es uno de los pilares de la teoría platónica de las ideas. Las realidades de este mundo presentan una participación de las ideas, en la medida en que pueden recibir en sí mismas la sublimidad del modelo. Para Platón, las ideas son el verdadero ser, mientras que las cosas, por estar adheridas al no-ser que es la materia, significan sólo una sombra del mundo superior, según se describe en su obra *La república*.[21] Ahora bien, además de este sentido arquetípico de la relación de participación entre idea y cosa, queda por ver cómo se produce tal participación, dado que la idea es incomunicable con las cosas. A este respecto, Platón no termina de exponer con claridad su visión.[22] Aunque sí podemos dejar claras dos vertientes de su pensamiento, como lo expresa Cornelio Fabro refiriéndose al diálogo del *Sofista*:

> Il grande Dialogo apre nuove visuali di notevole valore metafisico: a) l'affermazione dell'esistenza di un μη ον, esso è posto quale "soggetto" dell'imitazione, onde può essere convalidata metafisicamente, la realtà sia pur *sui generis* del sensibile e b) l'estensione del rapporto di partecipazione al regno stesso delle Idee: la κοινωνία των γένων. Gli elementi (intelligibili) primordiali e fontali che, nella prima concezione restavano fra di loro impervi e senza finestre, come monadi leibniziane, ora sono visti permeati da rapporti che li ordinano e subordinano secondo un canone di perfezione scalare.[23]

---

[20] V. Brochard, *Études de philosophie ancienne...*, p.148.

[21] Platón, *La república*, L. VII.

[22] Así lo afirma Brochard: "Il est regrettable que Platon ne l'ait pas traitée avec plus de développement dans ses dialogues, et nous serions curieux de savoir comment il complétait ces brèves indications dans l'enseignement qu'au témoignage d'Aristote il donnait en particulier à ses disciples. Tels qu'ils sont, les deux dialogues nous permettent de nous faire une idée de la partie la plus haute du platonisme. Tous les problèmes relatifs à l'être se réduisent à un seul, qui est: le rapport des Idées entre elles et surtout des Idées les plus hautes, celles auxquelles participe tout ce qui existe, en dehors desquelles rien ne peut exister ni être conçu". (V. Brochard, *Études de philosophie ancienne...*, p. 149.)

[23] C. Fabro, *La nozione metafísica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 28.

Nos queda claro que el término *participación*, en el pensamiento platónico, se entiende a la luz de la teoría de las ideas, en el ámbito de la relación que la realidad sensible-singular-concreta, tiene con la inteligible-universal-abstracta. El dualismo que se genera pretende responder a la exigencia de un conocimiento necesario y objetivo que, según el pensamiento platónico, no se puede encontrar en la mutabilidad de lo sensible, sino en lo ultra sensible.[24] Esto condiciona la relación entre lo sensible y las ideas inmutables y esta relación es lo que Platón llama participación. Como hemos venido viendo, el pensamiento platónico considera la realidad sensible como un reflejo, una imitación que se inspira de la idea-modelo que permanece en su integridad incorruptible, aun cuando se comunique con la cosa concreta.

La visión platónica es contrastada por el pensamiento de Aristóteles,[25] creador de otra de las grandes corrientes del pensamiento humano.[26] Aristóteles rechaza la idea dualista de participación de Platón,[27] para dar más valor al mundo sensible, que para él es el inicio de todo conocimiento. Para Aristóteles, no se puede llegar al universal si no es a partir del particular, desde el que, por medio de la abstracción, se llega al concepto universal.

De este modo, Aristóteles lleva a cabo una crítica de la teoría platónica de las formas, pues, según él, introduce más problemas de los que intenta resolver,[28] debido a la separación entre el mundo de las formas y el mundo real. Ante el modo de pensar de Platón, Aristóteles pone dos objeciones particulares: la primera es *la oscuridad de la noción de participación o de imitación*:[29]

> Así pues, de las cosas que son, les dio a aquellas el nombre de "Ideas", afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas (correspondientes) existen por participación. Por otra parte, al hablar de 'participación' Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los pitagóricos di-

[24] En esta reflexión seguimos a C. Lammanna, *La nozione di partecipazione in Tommaso d'Aquino*. Disponible en línea: <http://goo.gl/izqf5x>. [Consulta: 23 de agosto, 2014.]

[25] Aristóteles usará el término μέθεξις en el libro de la *Metafísica*, y κοινωνεῖν para referise a la participación, sobre todo en el libro de la *Política* (p. e., 1264 a 1; 1280 a 26, etcétera).

[26] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, A, 5, 987 b, a.

[27] *Cf.* L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, p. 9.

[28] En esta reflexión sigo el pensamiento de D. Banach, *Some Main Points of Aristotle's Thought*. Disponible en línea: <http://goo.gl/vc7YoV>. [Consulta: 23 de agosto, 2014.]

[29] "οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα:κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομαμόνον μετέβαλεν: οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν,Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂνεἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν". (Aristóteles, *Metafísica*, 987b.)

> cen que las cosas que son existen por imitación de los números, aquel dice, cambiando la palabra, que existen por participación. Y tienen, ciertamente, en común el haber dejado de lado la investigación acerca de que pueda ser la participación o imitación de las formas.

Anteriormente, nosotros habíamos comentado que el concepto platónico de participación no terminaba de quedar del todo definido. Ahora, Aristóteles argumenta que las propiedades de las formas son incompatibles con los objetos materiales, ya que unos son eternos, inmutables, trascendentes y los otros son temporales, mudables e inmanentes a este mundo. Y aunque las formas-ideas son bastante fáciles de captar, sin embargo, en su aplicación, se encuentra en un recurso *ad infinitum* que no tiene solución, ya que es complejo entender la forma-idea sin las existencia de las cosas reales, pero eso haría que las formas necesitasen a las cosas reales lo cual va en contra de su esencia.[30] Por ello, las formas-ideas no pueden explicar el mundo real. El segundo punto de crítica es el que tiene que ver con el argumento así llamado "del tercer hombre". Este tiene que ver con la semejanza que encontramos entre los diferentes objetos, que son tales debido a su relación con la forma, pero eso plantearía la necesidad de la existencia de un tercer objeto que fuera la copia del objeto y de la forma. Para que pudiéramos percibir la semejanza entre dos objetos, siempre se requeriría una tercera realidad que nos permitiera encontrar el parecido entre ambos y tal proceso se prolongaría al infinito. La teoría de las formas, por lo tanto, no explicaría la semejanza de los objetos.[31]

---

[30] "En general, las argumentaciones relativas a las Formas suprimen aquellas realidades cuya existencia nos parece (a los que admitimos las Formas) más importante que la existencia de las Ideas mismas. Resulta, en efecto, que lo primero no es la Díada sino el Número, y que lo relativo es anterior a lo que es 2 0 por sí mismo, así como todas las consecuencias —contrarias a los principios de que parten— a las cuales llegan algunos siguiendo la doctrina de las Ideas". (*Ibid*., 990b, 20.)

[31] "Y, sin embargo, de acuerdo con las exigencias necesarias de la doctrina acerca de ellas, si las Formas son participables, necesariamente tendrá que haber Ideas solamente de las entidades: en efecto, de ellas no se participa accidentalmente, sino que cada Idea se participa en tanto en cuanto (lo participado) no se dice de un sujeto (me refiero, por ejemplo, a que si algo participa de lo Doble en sí, también participa de lo Eterno, pero accidentalmente: a lo Doble le sucede accidentalmente, en efecto, que es eterno). En consecuencia, las Formas serán entidad. Ahora bien, las mismas cosas significan entidad en aquel mundo y en este, pues, es caso contrario, ¿qué sentido tendría afirmar que fuera de estas cosas existe algo, 'lo uno que abarca a muchos'? Y, a su vez, si la Forma de las Ideas y de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá alguna Forma común (a aquellas y a estas). (En efecto, ¿por qué una Díada, única e idéntica, que abarque conjuntamente a las díadas corruptibles y a las múltiples díadas eternas más bien que una que abarcara a aquella y a cualquier otra?) Pero si, por el contrario, la Forma no es la misma, entonces (las Ideas y las cosas que de ellas participan) no tendrán en común más que el nombre, algo así como si alguien llamara 'hombre' a Calias y a un trozo de madera sin haber captado nada común entre ellos". (*Ibid*., 991a, 19.)

Para solventar este problema, Aristóteles propone un camino diferente basado, primero, en la teoría de la materia y la forma, segundo, en la teoría de las cuatro causas y, tercero, en la teoría de la naturaleza. La teoría de la materia y la forma permite el conocimiento de las cosas, así como su cambio, por medio de la composición hilemórfica de todas las realidades. La forma es lo que hace que la cosa sea lo que es y lo que permite que la cosa sea conocida en lo que es. Asimismo, esta estructura del ser permite explicar tanto el cambio de las cosas a causa de la materia, como su permanencia a causa de la forma.[32] Aristóteles establece el conocimiento por las cuatro causas: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. El modo en que conocemos estas cuatro causas nos permite entender la cosa que se nos presenta. Para Aristóteles las más importantes son la causa final y la causa formal, que son las que guían el ser de las cosas, su orden e inteligibilidad.[33]

Es el hecho del movimiento de las cosas, y su relación con el ser, lo que hace que Aristóteles busque afrontar la realidad de las cosas, no desde las imágenes platónicas, sino desde la racionalidad. Aristóteles se pregunta cómo se concilia la presencia del ser y la imitación de los eventos del mundo y de la naturaleza en la que los seres toman parte. Por ello, se cuestiona qué significa el concepto de 'participación': todo ente participa de la idea. En Aristóteles, participar implica participar del todo, no de una parte, de la idea. El ser participa del ser, pero no de un trozo de ser, sino que, más bien, el ser está de alguna manera en todo ente, pues hace del concepto de 'ser' el universal que está presente en las cosas concretas. La idea no es un mundo en sí mismo, sino que está en cada cosa.[34]

Así, por lo tanto, mientras para Platón la razón de la participación está basada en el hecho de que los muchos se encuentran en una forma común, que los trasciende por medio de la unidad que precede a la multiplicidad, en la dialéctica del uno y del múltiple, para Aristóteles, la participación se encuentra en el hecho de

[32] "Después de esto, digamos que no se generan ni la materia ni la forma, me refiero ahora a las ultimas. En efecto, en todos los casos cambia algo. por la acción de algo, y hacia algo. Aquello por cuya acción cambia es lo primero que mueve. Lo que cambia es la materia. Aquello hacia lo cual cambia es la forma. Y se caería en un proceso infinito, desde luego, si no sólo se hace redondo el bronce, sino que, además, se hacen el bronce o la redondez". (*Ibid*., 1033a.)

[33] "Es obvio, pues, que necesitamos conseguir la ciencia de las causas primeras (desde luego, decimos saber cada cosa cuando creemos conocer la causa primera) Pero de 'causas' se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia (pues por qué se reduce, en último término, a la definición, y por qué primero es causa y principio) la segunda, la materia, es decir, el sujeto; la tercera, de donde proviene el inicio del movimiento, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, aquello para lo cual, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento)". (*Ibid*., 983a, 25.)

[34] Así lo explica H. G. Gadamer en su artículo "Il camino della filosofía". Disponible en línea: <http://goo.gl/xSPHUo>. [Consulta: 23 de agosto, 2014.]

que una forma se halla, *in natura*, realizada en modos y grados diversos de perfección, por la unión con la materia, según la acción de las cuatro causas, en una dialéctica del perfecto y del imperfecto.

Además de este aspecto, Aristóteles entiende la participación en sentido social. Aristóteles afirma que el ciudadano debe participar activamente en la política para ser feliz y virtuoso,[35] algo para lo que es necesario educar al ciudadano:

> Todo esto también está de acuerdo con lo que dijimos al principio, pues establecimos que el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles.[36]

Para Aristóteles, la política se refiere a las acciones humanas en la comunidad y está profundamente relacionada con la ética, ya que la política tiene que ver con el conocimiento práctico. Sin embargo, en la mente de Aristóteles no todos los seres humanos son iguales y esto afecta de modo especial a los esclavos y las mujeres, así como los jóvenes,[37] aun cuando concede que la mujer es un ser humano virtuoso en la vida social: "es evidente que [...] la moderación de una mujer y de un hombre no es la misma, ni su valor o su justicia [...] pero que hay un valor en servir y el gobernar, y semejantemente con las otras virtudes".[38] La participación tiene que ver con el fin del ser humano, que está llamado a ser feliz como el fin de su ser que, en la mente de Aristóteles, implica una vida virtuosa. La comunidad facilita esto por medio de sus leyes:

> [...] nos hacemos justos por la práctica de acciones justas, autocontrolados por el ejercicio del autocontrol, y valientes por realizar actos de valentía [...] los legisladores hacen buenos a los ciudadanos inculcándoles buenos hábitos, y éste es el objetivo de cada legislador; si no tiene éxito en hacer esto, su legislación es un fracaso. En ello se diferencia una buena Constitución de una mala.[39]

Por otra parte, Aristóteles destaca la importancia de tener en cuenta el objetivo de la ciudad:

---

[35] E. Clayton, "Aristóteles: Política", en *Internet Ecyclopedia of Philosofy* [en línea]. <http://www.iep.utm.edu/aris-pol/>. [Consulta: 23 de agosto, 2014.

[36] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1099b, 30.

[37] *Ibid.*, 1095a, 2.

[38] *Ibid.*, 1260a ,19.

[39] *Ibid.*, 1103a, 30.

> Es claro que toda sociedad se dirige a un cierto bien, y que la sociedad que es más autoritativa de las demás y las abarca a todas lo es particularmente, y se orienta al bien más autoritativo de todos. Esto es lo que se llama la ciudad o la sociedad política.[40]

Es la condición de conciudadano lo que define la comunidad de la polis en orden al bien común, que es el bien más elevado de la ciudad, ya que es el bien que se persigue, como la felicidad y la virtud de los ciudadanos: "el fin de la política es el mejor de los fines; y la principal preocupación de la política es engendra un cierto carácter en los ciudadanos y hacerles buenos y dispuestos a llevar a cabo nobles acciones".[41] Esta realidad se da por la necesidad que los hombres tienen unos respecto de otros,[42] tanto en lo particular como en la interacción de las diversas comunidades: "la sociedad que surge de la unión de varias aldeas que es completa, es la ciudad. Ella alcanza un nivel de plena autosuficiencia, por así decir; y viniendo a existir por la razón del vivir, existe por la razón del vivir bien".[43] Éste es el modo de ser plenamente humano, como dirá el mismo Aristóteles:[44] "aquel que no tiene ciudad por naturaleza más que por fortuna, o es inferior o es superior a un hombre [...] quien no es capaz de participar o no necesita, por ser autosuficiente no es parte de una ciudad, y por ello es o un animal o un Dios". Sin la ciudad, el ser humano, que claramente no es Dios, es el peor de los animales. Por ello, el ideal del ser humano es el ciudadano, aunque su concepto es un poco diferente del nuestro:

> [...] el ciudadano en sentido no cualificado se define por ninguna otra cosa que por compartir en la decisión y en los oficios [...] cualquiera que tiene derecho a participar en un oficio que requiera deliberación o decisión es, podemos decir, un ciudadano en esta ciudad; y la ciudad es la multitud de personas como esta que se adecua a una visión de una vida autosuficiente, por así decir.[45]

La participación política, para Aristóteles, significa que cada ciudadano intervenga de modo directo en la polis sirviendo a las funciones públicas. De este modo encontramos en Aristóteles una múltiple vertiente de la participación, que abarca el

[40] Aristóteles, *Política*, 1252a, 3.
[41] Aristóteles, *Ética,* 1099b, 30.
[42] Aristóteles, *Política*, 1252a, 2.
[43] *Ibid.*, 1252b, 27.
[44] *Ibid.*, 1253a, 3. ,1253a, 27.
[45] *Ibid.*, 1275a, 22., 1275b, 17.

aspecto ontológico de los seres, el aspecto epistemológico, del modo en que llegamos a conocerlos, y el aspecto social, por el que el ser humano lleva a cabo su relación comunitaria.[46]

EL DESARROLLO EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO: AGUSTÍN DE HIPONA Y TOMÁS DE AQUINO

El pensamiento de Platón continuará a lo largo de los siglos siendo de especial importancia, desarrollándose de modo particular, en un primer momento, en la visión neoplatónica de la realidad, en la que la producción de lo múltiple se lleva a cabo mediante una procesión de seres, en un movimiento descendente del universo, que procede desde lo superior a lo más imperfecto. En el mundo cristiano, tendrá su repercusión en Agustín de Hipona, uno de los grandes influjos del pensamiento occidental por su relevancia dentro del pensamiento cristiano, que será el dominante en los quince siglos posteriores al pensador africano. Su itinerario intelectual le llevó a conocer prácticamente todas las escuelas de pensamiento de su época y, por lo mismo, a contrastarlas, tanto en el plano del discurso racional, como en la congruencia del mismo con la visión cristiana del mundo, del hombre y de Dios. El neoplatonismo es el camino que Agustín elige para expresar y contener su pensamiento, por lo que el influjo de esta corriente será determinante. Sin embargo, Agustín no acepta el neoplatonismo simplemente, sino que lo somete al filtro del pensamiento cristiano, con el que busca conciliarlo en todo momento. Esto es esencial para entender el modo en que Agustín entiende la participación y la transmite al universo racional de occidente. Pero el pensamiento cristiano no se quedará anclado a un único método filosófico, sino que, con Tomás de Aquino, llevará a cabo una gran síntesis que, sin dejar de lado las aportaciones del platonismo, se abrirá a la intuición aristotélica, beneficiada por las aportaciones de la revelación cristiana. Esto dará principio a una originalidad muy particular, que se traducirá en la gran corriente tomista, tras la cual otros pensadores, en especial Nicolás de Cusa, seguirán ahondando en el sentido de la participación.

[46] Es significativa esta división que, en cierto sentido, también encontramos en Wojtyla: conocimiento del ser humano por la participación y realización del ser humano por la participación en el actuar "junto-con-los-otros". Pero éste no es el objetivo actual de nuestra investigación.

La participación eterna en san Agustín

En el pensamiento agustiniano, la participación tiene un doble camino: el camino del conocer y el camino del ser. El primero es la fuente para dilucidar el segundo. En efecto, en la búsqueda de la verdad que lleva a cabo este pensador, acaba por mostrarse cuál sea la naturaleza del ser humano.[47] Es un camino que desde la gnoseología lleva a la antropología. Cuando Agustín descubre cómo puede el hombre llegar a la verdad, es cuando descubre cómo es el hombre que llega a la verdad. Veamos brevemente estos dos momentos.

El interés de Agustín es el de investigar la verdad divina, pues, para él, es la única razón que explica plenamente todas las cosas. Dios, verdad suprema, nos da a conocer la verdad por iluminación, haciéndonos participar de sus ideas ejemplares y de sus razones eternas. En San Agustín está presente la idea neoplatónica, que retoma la comparación platónica, entre la idea de Bien y el sol. Para Plotino, el Uno, o Dios, se identificaba con el sol de lo inteligible, esto es, con la luz trascendente. Para el ser humano es imposible percibir la verdad inmutable de las cosas, si no están alumbradas por Dios, como por un sol, que ilumina la mente humana y la capacita para percibir las notas de necesariedad e inmutabilidad de las verdades eternas. Del mismo modo que el ojo, mediante la luz del sol que los hace visibles, ve los objetos sensibles, la mente humana, mediante la luz inteligible procedente de Dios, comprende y es capaz de ver las ideas ejemplares o verdades eternas.[48]

> Bene moveris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem, quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est arque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspectus. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere: aut item hoc est adspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus o pus est: ut oculos habeat, quibus iam bene uti possit, ut adspiciat, ut videat. Oculus animae mens est, ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata.[49]

---

[47] Una clara muestra de esto es el tratado *De Trinitate*, por ejemplo, en san Agustín, *De Trinitate,* XIV, 4, 6, o el paso del conocimiento a la vida recta del ser humano (*De Trinitate,* VIII, 7, 10).

[48] *Cf.* U. Ferrer y A. D. Román, "San Agustín de Hipona", en *Philosophica* [en línea]. <http://goo.gl/nLn1WV>. [Consulta: 23 de agosto, 2014.]

[49] "Es razonable tu interés. Pues te promete la razón, que habla contigo, mostrarte a Dios como se muestra el sol a los ojos. Porque las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas de las ciencias aseméjanse a los objetos, ilustrados por el sol para que puedan ser vistos, como la tie-

Como vemos, Agustín no coincide con el platonismo en las ideas innatas, sino que Dios da su iluminación al entendimiento, por la participación de sus ideas a la razón humana. Estas ideas son las formas principales que dan una razón estable y un sentido a todas las cosas, gozando de eternidad por estar inmutables en el entendimiento divino. Solamente el alma racional les puede llegar a intuir con la razón superior, que, sin embargo, necesita purificarse de lo corruptible para alcanzar la plena inteligibilidad:

> Anima rationalis ínter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo próxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intellegentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est.[50]

De este modo, se configura lo que se da en llamar la doctrina agustiniana de la iluminación, que Beuchot nos explica de la siguiente manera:[51]

> En efecto, Dios es la verdad suprema y nos la da a conocer por iluminación. Dios nos da a participar sus ideas ejemplares y sus razones eternas, lo cual parecería implicar que, en cuanto que las ha depositado en nuestra alma, se dan innatas; pero, aunque al principio san Agustín sostuvo cierto innatismo (en los *Soliloquios*), después lo rechazó. Más bien, Dios da su iluminación al entendimiento, por la participación de sus ideas que concede al hombre; de acuerdo con ello, las cosas sensibles despiertan la sensación, la cual es muy importante, pero sólo como una motivación remota del conocimiento. Los sentidos son necesarios, aunque limitados, porque nos dan el conocimiento del mundo corpóreo, en tanto que el intelecto lo da el mundo espiritual. El primero nos entrega sólo opinión; la ciencia únicamente puede provenir del segundo: es el mundo que nos proporciona la verdad.[52]

---

rra y todo lo terreno. Y Dios es el sol que los baña con su luz. Y yo, la razón, soy para la mente como el rayo de la mirada para los ojos. No es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver. Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver. El ojo del alma es la mente pura de toda mancha corporal, esto es, alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles". (San Agustín, *Soliloquios*, 1, 6.)

[50] San Agustín, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, q. 46.

[51] M. Beuchot, *Manual de historia de la filosofía medieval*, pp. 22-23.

[52] El sentido del texto es que comparando el mundo sensible con el mundo espiritual, es este segundo el que nos proporciona la verdad.

> El hombre ve en su espíritu la plasmación de las ideas ejemplares y de las razones eternas, y así se conecta con Dios. Pero en él también intervienen el sentido interno, la imaginación y la memoria, sólo que de manera accidental; el conocimiento decisivo es el intelectual. Y ese conocimiento lo da sólo Dios, por una iluminación en la que da a participar sus conocimientos al hombre (*Soliloquios*, I, I, 3). Las ideas de las cosas sensibles las podemos sacar del conocimiento sensible; pero las ideas de las cosas necesarias y trascendentes no se pueden obtener de él; tienen que provenir de lo alto. Las mismas razones eternas no pueden provenir de los sentidos: son algo *a priori*, están en nuestro espíritu, pero no son de él; tampoco son producto suyo; tienen que venir de Dios, las cosas sensibles despiertan la sensación, la cual es muy importante pero sólo como una motivación remota del conocimiento. La teoría agustiniana del conocimiento se sustenta en la doctrina neoplatónica de la iluminación.

Aunque la cita es un poco larga, refleja muy bien lo que san Agustín planteó en varias de sus obras, de modo especial en *De Trinitate* y en las *Confesiones*. En el tratado *De Trinitate*, aunque obviamente se refiere a la especulación sobre la naturaleza del misterio cristiano, nos ofrece una síntesis de su pensamiento, de cómo el hombre participa del conocimiento de Dios y cómo es imagen de Dios. De modo particular, muestra el argumento de su pensamiento en los libros IX, XI, XII, XIV y XV. Para Agustín, la mente es imagen de la Trinidad en cuanto a su conocimiento y amor, al tiempo que esto le permite al alma conocerse a sí misma.[53] Esta imagen muestra, de modo especial, la unidad del alma humana con una trinidad de mente, conocimiento y amor, tres dimensiones relacionadas, inmanentes e inseparables.[54] Al conocer las cosas, llegamos a su esencia, pues las conocemos en la eterna verdad de Dios[55] engendrando un *verbum*.

Un punto importante es cómo el ser humano conoce las cosas exteriores, usando esta trinidad de facultades, que unifican lo que se percibe del objeto visible en la imagen engendrada por la cosa,[56] ya que la forma de la cosa engendra la forma

---

[53] "La imagen de la Trinidad en la mente que se conoce y ama. Conocimiento del alma por el alma". (San Agustín, *De Trinitate*, IX 3, 543.)

[54] "Tres cosas iguales que son unidad; la mente, su conocimiento y su amor. Estas tres cosas son substancia y se dicen relativamente. Las tres son inseparables, y las tres son, sin trabazón ni mezcla, una substancia y también términos relativos". (*Ibid*., IX 4, 545.)

[55] "Conocimiento de las cosas en sí mismas y su conocimiento en la eterna verdad. Las cosas corpóreas se han de juzgar a la luz de la eterna verdad" (*ibid*., IX 6, 553. 7); "Concebimos y engendramos interiormente un verbo al contemplar las cosas de la eterna verdad" (*ibid*., IX 7, 559).

[56] "Trinidad en la visión. Los tres elementos que concurren a la visión difieren por naturaleza. Cómo el objeto visible engendra la imagen de la cosa que se ve. Por medio de un ejemplo declara esta doctrina. Cómo dichos elementos concurren en la unidad". (*Ibid*., XI 2, 61.)

de la mente[57] por medio de la imaginación y el recuerdo.[58] Esta estructura se repite cuando el ser humano reflexiona sobre la visión que tiene de las cosas, generando el concepto.[59] A través de la razón, por lo tanto, el ser humano, en su dimensión interior y espiritual, se puede relacionar con el mundo material y descubrir en el mismo las razones eternas,[60] debido a la presencia en su alma de una razón superior, que pertenece a la contemplación, y una razón inferior, que pertenece a lo mutable.[61] La primera, por ser la imagen de Dios en la parte superior del alma, puede contemplar las razones eternas,[62] y en ella se dibuja la imagen de Dios, aunque en ocasiones descubrimos que este modo de conocer se ve obstaculizado por la misma naturaleza humana.[63] Por otra parte, la sabiduría que Dios infunde en el alma permite el conocimiento de las cosas eternas, rechazando la reminiscencia, propia de Platón y de Pitágoras.[64] El modo de conocimiento de Dios para Agustín de Hipona, al tiempo que responde a las capacidades de la naturaleza humana, necesita de un soporte diferente para llegar al conocimiento de la trinidad misma.[65] En este mundo sólo podemos conocer a Dios en forma especular, pero aun así es un conocimiento imperfecto, por lo que se refiere a nuestra propia naturaleza.[66] Así, el mo-

[57] "La forma engendra la forma". (Ibid., XII 9, 645.

[58] "Razonamientos diversos. Imaginación y recuerdo" (*ibid.*, XI 8, 639); "Mágico poder de la imaginación" (*ibid.*, XI 10, 647).

[59] "Otra trinidad en la memoria del que reflexiona sobre su visión" (*ibid.*, XI 7, 635); "La trinidad en el alma que se piensa a sí misma. Papel del pensamiento en esta trinidad" (*ibid.*, XIV 6,781).

[60] "Sólo el hombre percibe en el mundo las razones eterna". (*Ibid.*, XII 2, 655.)

[61] "La razón superior, que pertenece a la contemplación, y la razón inferior, que es dinámica, en un alma". (*Ibid.*, XII 3, 657.)

[62] "La trinidad, imagen de Dios, en la parte superior del alma, que contempla las razones eternas" (*ibid.*, XII 4. 657); "La imagen de Dios en el alma racional e intelectiva. Cómo se ha revelado la trinidad en la mente" (*ibid.*, XIV 4, 775); "La imagen de Dios, en la parte superior de la mente..." (*ibid.*, XIV 8, 789); "La trinidad en el alma es imagen de Dios cuando le conoce, le recuerda y ama, lo que es sabiduría" (*ibid.*, XIV 12, 709).

[63] "Cómo se dibuja la imagen de Dios en el alma" (*ibid.*, XIV 12, 673; Continúa el mismo argumento (*ibid.*, XIV 9, 675); "Grados en la torpeza" (*ibid.*, XIV 10, 675); "Imagen de la bestia en el hombre" (*ibid.*, XIV 11, 677).

[64] "Sabiduría y ciencia. El culto de Dios es el amor. Cómo por la sabiduría ha lugar el conocimiento intelectual de las cosas eternas" (*ibid.*, XII 14, 685); "Contra las reminiscencias de Platón y del sabio Pitágoras. Trinidad en la ciencia" (*ibid.*, XII 15, 691).

[65] "En busca del Dios incomprensible. Vestigios de la Trinidad en la criatura" (*ibid.*, XV 2, S31); "La existencia de la Trinidad, indemostrable por la razón natural" (*ibid.*, XV 5, 841).

[66] "Visión especular de Dios en este destierro" (*ibid.*, XV, 8, 857); "Alegoría y enigma" (*ibid.*, XV, 9, 861); "Visión enigmática y especular del Verbo eterno de Dios en nuestra palabra interior" (*ibid.*, XV, 10, 865); "Tenue semejanza del Verbo divino en el verbo humano. Diferencia abismal entre el verbo y la ciencia del hombre y el Verbo y la ciencia de Dios" (*ibid.*, XV, 11, 869); "Diferencia entre nuestra ciencia y nuestro verbo mental y la ciencia y el Verbo de Dios" (*ibid.*, XV, 13, 881).

do de participación del ser humano en el conocimiento de la verdad se produce debido a la imagen de Dios en su alma, que lo capacita, por la contemplación de las razones eternas, al descubrimiento de la verdad y del ser, en las cosas materiales que lo rodean.

Por todo lo dicho, para san Agustín no se explica que el hombre pueda llegar a la verdad y al conocimiento de las cosas, sin que se dé una participación de su mente en la luz de la Verdad Eterna. Esta participación implica, en diverso grado, la acción iluminadora por la que Dios otorga al hombre la visión de la verdad. La teoría de la participación iluminativa, por parte de Dios, sustituye la teoría platónica de la reminiscencia: Agustín explica el conocimiento de lo inteligible con la presencia de la luz de la razón eterna, mientras que Platón lo explicaba por medio de la reminiscencia. La teoría agustiniana permite que la razón tenga un contacto inmediato con lo inteligible, por medio de la intuición de las formas divinas. La participación intelectiva agustiniana eleva la mente humana a la altura de la contemplación de la realidad divina. Este modo de conocer nos plantea un ser humano capaz de una profunda participación del ser divino. Pero ¿cómo se produce esto en el hombre? Dejemos de nuevo a Beuchot que nos ofrezca una síntesis de la antropología agustiniana:[67]

> En cuanto al hombre, dice san Agustín que consta de alma y cuerpo. El alma es una sustancia inmaterial y, por lo tanto, inmortal. El argumento que aduce para probar esa inmaterialidad del alma es que podemos conocer los hechos de la conciencia, y eso nos lleva al conocimiento de la naturaleza del yo; el alma tiene certeza de sí misma y, por tanto, debe tenerla también de su esencia; y si fuera una cosa corpórea lo sabría con certeza. Mas la prueba principal de la espiritualidad e inmortalidad del alma la obtiene de la misma actividad inmaterial de esta. La verdad, que es objeto del conocimiento humano, es inmutable, imperecedera y eterna, y el espíritu puede unirse a ella estrechamente; luego tiene ese mismo carácter de inmortal. [...]
>
> Al igual que Platón, Agustín sostiene que el cuerpo material entorpece al alma humana en su conocimiento. Pero, a diferencia de él, no admite la preexistencia del alma. El alma es una sola en todo el cuerpo. Tiene memoria, entendimiento y voluntad, a imagen de la Trinidad. La voluntad, al mover a las demás facultades, tiene prioridad. [...] Ya que no acepta la preexistencia del alma, Agustín se ve obligado a dar razón del conocimiento humano, y por ello sostiene que el hombre es ayudado por Dios en el conocer. Así, aunque acepta la colaboración del conocimiento sensible, da una marcada prioridad al conocimiento intelectual. Cierta-

[67] M. Beuchot, *Manual de historia de...*, pp. 26-28.

> mente no profesa el innatismo platónico, según el cual todo conocimiento es reminiscencia, pero incita al conocimiento de la realidad en el interior del hombre, en la verdad espiritual que participa de la Verdad divina, la cual lo ilumina de la manera más perfecta. [...]
>
> El alma espiritual es el principio de la vida vegetativa, sensitiva y racional. Tiene como finalidad y destino la inmortalidad dichosa con Dios. Pero, en cuanto al origen del alma, Agustín duda de que haya sido creada directamente por Dios en el hombre, debido a la incompatibilidad que esto tiene con la idea del pecado original (*De Gen. ad litt.*, X, 21).

El ser humano, según todo esto, es esencialmente imagen de Dios, una imagen que se puede vivir o que se puede dejar de lado,[68] pero que no deja de estar impresa en el ser humano. La dimensión espiritual del ser humano es lo que le hace participar de esta misma imagen, y su dimensión corporal, lo que san Agustín llama "el hombre exterior",[69] es solamente un vestigio que comparte con lo material de la creación.[70] El ser humano participa en el ser, y no sólo en su conocer, gracias a su ser imagen de Dios. Esta es una aportación muy especial en el ámbito de la participación que proporciona Agustín debido al influjo del cristianismo. La participación en el ámbito gnoseológico, por parte del ser humano respecto de Dios, abarca también la participación en el ser, aunque el ser del ser humano no es el ser de Dios. Esto lleva a que la creatura dependa totalmente de Dios, tanto en su ser como en su obrar, del que el conocer es un aspecto, de modo que, si llegase a cesar el influjo divino, también el ser humano cesaría en su ser:

> Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Ñeque enim, sicut structor sedium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus régimen sui subtraxerit. [...] sed utique cum aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et hoc est opus eius, quo continet omnia, et quo eius sapientia pertendit a fine usque ad finemfortiter, et disponit om-

[68] San Agustín, *De Trinitate*, XIV 13; "Cómo es posible el recuerdo y olvido de Dios" (*ibid.*, XIV 13, 803).

[69] "El hombre exterior y el hombre interior". (*Ibid.*, XII 1, 653.)

[70] "La trinidad del hombre exterior o de la visión externa no es imagen de Dios. Aun en el pecado se apetece la semejanza con Dios. En la visión externa, la forma del objeto es el padre, la visión el hijo, la voluntad insinúa la persona del Espíritu Santo". (*Ibid.*, XI 5.639.)

> nia suaviter; per quam dispositionem in illo vivimus, et movemur, et sumus. Unde colligitur quod si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec vivemus, nec movebimur, nec erimus.[71]

De este primer momento, concluimos que la participación es el modo de relacionarse del mundo espiritual, intelectivo, con el mundo real, material. Es una cuestión ontológica y gnoseológica, por la cual puede existir el ser de las cosas y el modo de conocerlas.

La participación en la gran síntesis tomista

Este concepto será recogido por santo Tomás de Aquino que en su metafísica lo conciliará con la visión aristotélica, en la que encontrará un magnífico instrumento para explicar la relación entre Dios y los demás seres, entre el *esse per se subsistens* y los demás entes. Tomás acuña el término *participatio*, de *partem capere*, tomar parte de algo. En la visión tomista, todo tiene que participar de algún modo de Dios, que es el Ser absoluto e infinito que incluye todas las perfecciones.[72] Tomás hace ver que, por vía de eminencia, todo lo que en la creación aparece dividido, en Dios es uno. Sin embargo, Tomás supera los diversos panteísmos y emanantismos, al retomar el concepto de creación, que separa de modo necesario la creatura del Creador. De este modo, las creaturas reflejan al creador, pero sin identificarse con él, de acuerdo con los grados del ser de las cosas. Para santo Tomás hay tres niveles de participación del ser humano respecto a Dios: el primero en cuanto creatura que tiene una naturaleza propia, ordenada por la ley eterna a su fin último; el segundo, por ser una creatura racional, cuyo entendimiento se apropia lo que debe ser su modo de actuar, y, en tercer lugar, por su voluntad, que actúa y dirige la propia persona en sus diversos actos hacia el Fin Último:

> Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.

---

[71] San Agustín, *De Génesis ad litteram*, 4, 12, 22-23.

[72] Por ejemplo, podemos citar al respecto lo que santo Tomás dice en *S. Th.*, I, q. XIII, a.5, 10, y también q. VII, *De potentiâ*, a.7.

> Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.[73]

Sin embargo, la participación en la visión tomista no es sólo en cuanto al actuar, sino que procede del ser mismo de todo lo creado, como dice el mismo aquinate:

> Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.[74]

Si todo lo que existe procede de Dios, el único modo compatible con la forma tomista de entender la divinidad es la participación, modo de defender, por un lado, la unicidad de Dios como *ipsum esse subsistens* y, por otro, la existencia en el ser de las demás realidades. La participación tomista queda plasmada en este elenco de los modos de participar:

[73] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II 91, a.2 *in corpore*.
[74] *Ibid.*, 1, q 44, a.1, *in corpore*.

> Tripliciter enim aliquid potest ab alio participare: a) Uno modo accipiendo proprietatem naturae eius; b) Alio modo ut recipiat ipsum per modum intentionis cognitivae; c) Alio modo, ut deserviat aliqualiter eius virtuti; sicut aliquis medicinalem artem participat a medico vel [1] quia accipit in se medicinae artem, vel [2] quia accipit cognitionem artis medicinalis, vel [3] quia deservit arti medicinae. Primum est maius secundo et secundum tertio...[75]

En este sentido, es importante destacar un primer aspecto de la participación tomista[76] y es su profundo matiz causal: la causalidad y la participación van de la mano en su pensamiento, como si el modo más puro de causar fuese precisamente el participar[77] por medio de la creación. Pero no podemos dejar de lado que Tomás es un hombre de síntesis, por lo que se puede afirmar con Fabro que "la partecipazione tomista è, ed insieme non è, la partecipazione platónica, come la causalità tomista è, e insieme non è, la causalità aristotelica".[78] Para Tomás, la participación tiene el poder de expresar tanto la dependencia esencial del participante respecto del participado, como la excedencia metafísica absoluta de aquel que participa lo que es respecto a aquel cuyo ser depende de la participación del Otro:

> Il "partecipare" viene così ad esprimere, in un modo quale nessun altro termine filosofico può pretendere, il rapporto che ha l'ente finito all'essere infinito, la creatura al Creatore. Per questo, tutte le opere che Dio mette al di fuori di Sè non sono che "partecipazioni", e questo significa sia che la creatura tutto quanto ha nell'essere e nell'operare lo ha ricevuto e lo riceve da Dio, come anche il fatto che ogni creatura nelle sue attuazioni non riceve che un aspetto di quella pienezza fontale, presente nella Divinità. Nessun termine aristotelico riesce ad esprimere questa nozione di creatura che è il fondamento della filosofia cristiana. Si potrebbe concedere che anche il termine neoPlatónico di partecipazione, preso nel suo contenuto storico, è impotente a dare il concetto cristiano di creatura, appunto per quella divisione triadica di impartecipato, partecipazioni e partecipanti, a cui corrisponde l'altra di esse essentialiter, participative e causaliter, come modi di essere realmente distinti.[79]

---

[75] Tomás de Aquino, *Epist. ad Colos...*, c. 1, lect. 4a, p. XIII, 536 b. 23.

[76] Una gran obra de interpretación de la visión tomista de participación, la lleva a cabo Cornelio Fabro en su libro *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, en *Opere complete*, vol. 3.

[77] *Ibid.*, p. 158.

[78] *Idem.*

[79] *Ibid.*, pp. 159-160.

De este modo, el tomismo, en su noción de participación relativa con la causalidad, manifiesta el esfuerzo para adaptar el pensamiento a la realidad, sin caer en rígidos esquemas vacíos, salvando tanto la participación como la causalidad, así como la separación entre los seres. Haciendo así de los modos de ser la regla de la participación como cita el mismo Cornelio Fabro:

> Tali forme di partecipare vanno interpretate in funzione di tre forme di essere che l'Angelico, nel Commento al *De causis*, ha cura di esporre, prendendole da Proclo: "Tripliciter aliquid de aliquo dicitur. (1) Uno modo causaliter, sicut calor de sole. (2) Alio modo essentialiter, sive naturaliter, sicut calor de igne. (3) Tertio modo secundum quamdam posthabitationem, idest consecutionem, sive participationem: quando scilicet aliquid non plene habetur, sed posteriori modo et particulariter. Sicut calor invenitur in corporibus elementatis essentialiter, tamen non in ea plenitudine secundum quam est in igne. – (1) Sic igitur id quod est essentialiter in primo, est participative in secundo et tertio; – (2) quod autem est essentialiter in secundo, est in primo quidem causaliter, et in ultimo participative. – (3) Quod vero est in tertio essentialiter est causaliter in primo et in secundo. Et per hunc modum sunt omnia in omnibus" (*Comm. super* l. *De causis*, lect. 12, S. 79, 20 ss.). A questo modo il movimento della ragion metafisica si attua, si snoda e si chiude per il solo stimolo interiore dell'essere che nel suo espandersi nel mondo della natura e nello spirito, altro non cerca che di "ritornare a sè".[80]

En resumen, para Tomás de Aquino, las diferentes perfecciones que encontramos en los entes evocan la perfección primera y absoluta, de cuya participación se pueden predicar todas las demás perfecciones. Estas perfecciones se reducen, en última instancia, al ser, tanto en lo formal como en lo trascendental. Este ser, que encontramos en todos los entes, tiene que tener una causa que no puede ser cada uno de los entes mismos. Si cada uno de los entes tiene el ser, pero no es el ser, esto quiere decir que cada uno de ellos es *per alterum*, y lo que es *per alterum*, se reduce como su causa a lo que es *per se*. Esto nos conduce al ser que es por sí mismo: el *ipsum esse subsistens*, que es el único que es *per se*. La única forma de explicar el ser participado, es, por lo tanto, lo que Tomás de Aquino llama la *perfectio separata*, que permite entender los entes como derivados de la perfección separada que es el *ipsum esse subsistens*, que, a diferencia de Platón con sus formas separadas, es sólo uno en sí mismo.[81] La participación de los entes respecto del *ipsum esse sub-*

[80] *Ibid.*, p.160.

[81] Así lo comenta Wippel: "In his Participation et causalité Fabro suggest that one may distin-

sistens, tanto en su ser como en sus perfecciones, es lo que les permite mantenerse en su existencia, tanto como acto y como potencia.[82] La forma concreta en la que se lleva a cabo la participación en la metafísica de Tomás de Aquino, se origina en Dios como el ser subsistente, respecto del cual todas las demás cosas son seres por participación; la participación se lleva a cabo por la composición en esencia y existencia, propia de todo ser finito, que ha de recibir la existencia (el *actus essendi*) del creador. La participación tomista se basará por lo tanto en esta composición en el ámbito de la ontología y en la analogía de proporcionalidad en el ámbito del conocimiento y la predicación de los seres.

La evolución del concepto en Nicolás de Cusa

El pensamiento de santo Tomás seguirá diversos caminos, entre ellos el de Nicolás de Cusa que desde estas intuiciones buscará establecer la participación como un modo de relacionar la realidad creada, sea material o espiritual, con la realidad increada espiritual. Nicolás de Cusa pondrá los cimientos de la dialéctica inmanencia-trascendencia todavía presente en el pensamiento moderno. Para Nicolás de Cusa, la participación es el modo en que el ser humano puede llegar al conocimiento de Dios, pues toda la preocupación de este autor es llegar a descubrir qué podemos saber de Dios, como lo refleja una de sus grandes obras: *De docta ignorantia*, del año 1440. En ella, el autor discute sobre la capacidad del ser humano para llegar a Dios a través del conocimiento racional y la necesidad de la especulación para superar los propios límites, ya que para conocer a Dios son necesarios tanto el conocimiento racional como una comprensión suprarracional. La docta ignorancia es la incapacidad de encontrar a Dios por parte del hombre y, al mismo tiempo, el anhelo que lo empuja a no dejar de saber para buscarlo. Como lo define José González Ríos:

> La *docta ignorantia*, o bien la máxima doctrina de la ignorancia, puede ser concebida entonces como una guía que orienta la mirada del que especula en torno de la verdad más allá de la región en la que se despliega la *ratio*, esto es, más allá

guish three elements in accounting for Thoma's understanding of esse as intensive act: (1) the concept of act which, while expanded upon and developed by Thomas, is Aristotelian in inspiration; (2) the notion of intensity of act which, suggest Fabro, is typicallyPlatónic in terms of thePlatónic notion of a perfectio separate; (3) the decisive aspect, missing both in Plato and in Aristotle, of the complete and total assimilation of esse to act". (J. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, vol. II, p. 282.

[82] R. Guerra López, *Afirmar la persona por sí misma*, p.132-133.

> del ámbito de la proporción comparativo o bien de la oposición de los opuestos. Pues lo dirige hacia la unidad o complicación de la razón, a saber: la región del *intellectus*, en el que los opuestos coinciden. De este modo, la *docta ignorantia* también puede ser concebida como un particular modo de comprender incomprensiblemente por encima del ámbito de la oposición al que la razón —a través de la proporción comparativa— confina la reflexión. Esta inquisición que se lleva adelante por medio de la concepción intelectual de lo divino como coincidencia de los opuestos permite entonces alcanzar una comprensión de lo incomprensible de modo incomprensible.[83]

Debido a tal limitación y a la dialéctica entre lo finito y lo infinito, y entre lo comprensible y lo incomprensible, Nicolás de Cusa intenta explicar, a través de la teoría de la participación, la posibilidad de alcanzar a Dios:

> Ninguna cosa, pues, es en sí misma excepto el máximo, y toda cosa que por su razón es en sí misma es porque su razón es el máximo. Con estas cosas puede ciertamente ayudarse el entendimiento y, en la semejanza de la línea infinita con el máximo, que está por encima de todo entendimiento, aprovecharse mucho de la sacra ignorancia, pues por ello vemos ahora claramente cómo hallamos a Dios por remoción de la participación de los entes. Todos los entes, pues, participan de la entidad. Eliminada la participación de todos los entes, queda la propia simplicísima entidad, que es la esencia de todos los entes, y no advertimos esta tal entidad misma sino en la doctísima ignorancia, puesto que, cuando remuevo todas las cosas que participan de la entidad, parece que no queda nada. Y por esto dice el gran Dionisio que el concepto de Dios más se aproxima a la nada que a algo. La sagrada ignorancia me enseña que esto que al entendimiento le parece nada es el máximo incomprensible.[84]

Nicolás de Cusa expresa así el hecho de que el ser limitado necesita de la participación ontológica del ser ilimitado para poder ser, y, en la comprensión del ser ilimitado por medio de la *via negationis*, se descubre la trascendencia del mismo, al tiempo que se manifiesta la incapacidad para llegar a conocerlo si no es por la *via eminentiae*. Lo que el cusano llama "el máximo", convertido en razón de todo lo

[83] J. González Ríos, "La concepción intelectual de lo divino como *coincidentia oppositorum* a la luz de lo *maximum et minimum absolutum* en el pensamiento de Nicolás de Cusa", en *Revista Natal*, XVII, núm. 30 (2011), p. 34.

[84] N. de Cusa, *La docta ignorancia*, libro I, cap. 17, p.35.

existente, es no sólo su principio de conocimiento, sino también su principio de ser. Vuelve de nuevo a aparecer, como sucedía en Agustín, la relación entre el conocimiento y el ser a la hora de intentar explicar la participación de los seres finitos respecto del ser infinito.

EL DESARROLLO DEL CONCEPTO EN RENÉ DESCARTES

Esta corriente de pensamiento tendrá que enfrentar el desarrollo del pensamiento humano, tras los siglos del renacimiento y del humanismo. En la Edad Moderna, el problema del origen y de la verdad de las ideas, será lo que suscite una de las mayores revoluciones: el *cogito* cartesiano. El influjo de René Descartes producirá un cambio en la forma de concebir al ser humano, al hacer del *cogito* —la perspectiva de yo— la fuente del conocimiento de la verdad del ser. Si la participación platónica había descendido desde las ideas supremas hasta el ser humano, y el desarrollo de Agustín y Tomás había ampliado la participación, desde el campo gnoseológico al campo antropológico, la filosofía de la época moderna se confina en el ámbito antropológico, como en el que se desarrolla el ser y el conocer.

Partiendo de la noción escolástica de la persona, como sustancia espiritual creada que razona a partir de la intuición,[85] Descartes propone que el entendimiento se funda en intuiciones evidentes, puestas por Dios en la naturaleza humana,[86] como

[85] "Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple es más cierta que la misma deducción [...]. Así cada uno puede intuir con el espíritu que existe, que piensa, que el triángulo está definido por tres líneas, la esfera por una sola superficie, y cosas semejantes que son más numerosas de lo que cree la mayoría". (R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla III, p. 75-76.)

[86] "Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que, si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire, qu'elles ne sont en nous ainsi confuses, qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions au-

ideas innatas o principios del pensar, a partir de las cuales es posible establecer unas relaciones lógicas entre las ideas recibidas de la experiencia, entendiendo las ideas como meros contenidos de la conciencia, o percepciones subjetivas del individuo en su conciencia. Esto hace que el punto de partida del pensamiento cambie de modo radical, pues abandona la experiencia y se centra en la conciencia del yo, como sujeto que piensa la experiencia, la cual simplemente deja en la conciencia una impresión, que es con lo que trabaja el entendimiento. Por ello, lo que interesa como cosas verdaderas, según el método cartesiano, son las ideas que tienen el rasgo de claras y distintas, únicas verdaderas,[87] conclusión del pensamiento cartesiano, que llega a su núcleo en el *je pense, donc je suis*:

> Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement.

Para Descartes el ser humano es sobre todo una conciencia, que es capaz de conocerse y conocer su entorno, pero sólo desde su conciencia. El cambio de método (de la conciencia a la experiencia y ya no de la experiencia a la conciencia), hace que el acento caiga sobre la intuición del objeto y los métodos para lograrla, como expresa García Morente:

> A partir del Renacimiento y muy especialmente a partir de Descartes, el método cambia completamente de cariz, y el acento va ahora a recaer, no tanto sobre la discusión posterior a la intuición, como sobre la intuición misma y los métodos de lograrla. Es decir, que si el método filosófico en la Antigüedad y en la Edad Media se ejercita principalmente después de tenida la intuición, el método filosófi-

cune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies". (R. Descartes, *Discours de la méthode*, p. IV, párr. 7.)

[87] "Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évídemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle". (*Ibid*., p. IV, párr. 2.)

> co en la Edad Moderna pasa a ejercitarse principalmente antes de tener la intuición y como medio para obtenerla. Es muy conocido el *Discurso del método*, de Descartes, y las ideas filosóficas de éste; ahí se advierte que lo que lo preocupaba era cómo llegar a una evidencia clara y distinta, es decir, cómo llegar a una intuición indubitable de la verdad. Los caminos que conducen a esa intuición (no los que después de la intuición la afianzan, la prueban, la rectifican o la depuran, sino los que conducen a ella) son los que a Descartes principalmente le interesan.[88]

Esto hará que, a partir de Descartes, el pensamiento moderno busque más cómo conocer la verdad, que la verdad misma de las cosas. Lo que al pensamiento moderno le va a interesar es no dudar de lo que piensa,[89] lo cual lleva a un cambio radical del centro del pensamiento: ya no es la realidad, sino la conciencia.

> Y así, la filosofía moderna cambia por completo su centro de gravedad y da al problema de la metafísica una respuesta inesperada. ¿Quién existe? Yo y mis pensamientos. Entonces ¿es que el mundo no existe? Es dudoso. [...] Se nos propone nada menos que esto: que lo único de que estamos seguros que existe soy yo y mis pensamientos; y que es dudoso que más allá de mis pensamientos existan las cosas. De manera que el problema, para la filosofía moderna, es tremebundo, porque ahora la filosofía no tiene más remedio que sacar del "yo" las cosas.[90]

El pensamiento medieval seguía, en este sentido al pensamiento clásico, pero la modernidad que inaugura Descartes abre las puertas hacia otro modo de ver la participación. Esta forma de ver al ser humano, que tendrá posteriormente sus repercusiones en la filosofía moderna, lleva a cabo de modo completo el giro antropocéntrico, emancipa al hombre de Dios. El pensamiento cartesiano orienta

---

[88] M. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, p. 20.

[89] "Así, pues, esta característica histórica del pensamiento moderno, altera por completo la posición del problema. Entonces el problema se plantea para Descartes, no como nosotros lo hemos planteado, no como lo ha planteado Parménides, sino en esta otra forma: ¿cómo descubrir la verdad? y ¿por qué pregunta Descartes cómo descubrir la verdad? Pues lo pregunta porque las verdades que hasta ahora venían valiendo ya no valen; se han revelado falsas; ha habido, para dudar de ellas, motivos poderosos. Por consiguiente, lo que va a interesar ahora al pensamiento no es tanto descubrir muchas proposiciones verdaderas cuanto una sola acaso, pero que sea absolutamente cierta, de la cual no se pueda dudar. Lo que le interesa al pensamiento moderno ahora es la indubitabilidad; es que aquello que se afirma tenga una solidez tan grande, que no pueda ser puesto en duda, como ha sucedido con el sistema de Aristóteles. No caigamos en las mismas". (*Ibid.*, p. 91.)

[90] *Ibid.*, p. 93.

la mirada del filósofo más hacia la interioridad y hacia el proceso íntimo del ser humano. Así, se rompe la visión de la participación que, desde el creador, se dirigía a la creatura para establecer la participación en la verdad desde la conciencia. Ahora el referente definitivo es la conciencia. Esto se debe a que la participación de la verdad ya no dependerá solamente de la iluminación divina, sino también del proceso de verificación que el ser humano lleva a cabo en sí mismo y que le permite encontrar la verdad, y que por lo tanto deja al ser humano enfrentado consigo mismo y con el propio pensamiento. La participación de la verdad se hace antropológica.

TRASCENDENTALISMO Y PERSONALISMO INCIPIENTE: IMMANUEL KANT

El cambio de pensamiento, respecto del papel del ser humano en su relación con el Creador y con la realidad, lleva a cerrar la capacidad del sujeto pensante hacia la realidad en su conjunto: respecto a los objetos, respecto a las personas y respecto a Dios. El esfuerzo del pensamiento tendrá que dirigirse a hallar el modo de reencontrarse con la realidad, pues este aislamiento es sólo una parte del proceso gnoseológico del ser humano. Esta perspectiva es la que se va imponiendo hasta llegar a Kant. Séanos permitido omitir todo este tránsito, pues creemos que en Kant confluyen, y al mismo tiempo llegan a madurez, las grandes intuiciones del pensamiento de los siglos precedentes. El modo de pensar de Kant hace que la persona humana sea puesta de modo definitivo en el centro del pensamiento, su aportación será fundamental en la corriente que nos lleva hasta la visión de la participación en Karol Wojtyla.[91]

Kant es el primero de los filósofos que podríamos llamar personalista y que nos permite analizar el significado del salto que se ha dado en el concepto de 'participación'.[92] En efecto, mientras la participación se había usado como un modo de

[91] Veremos que Karol Wojtyla vuelve a elevar la participación al ámbito ontológico desde su antropología de la acción "junto-con-los-otros".

[92] Es común entre diversos autores esta asignación. Así, Bogumił Zygmunt Gacka afirma: "Immanuel Kant (1724–1804) influenced American Personalism under three headings: the theory of knowledge, ethical theory, and the primacy of practical reason. Personalism owes much to Kant's theory of knowledge. The central aspect of his theory is the activity of the mind. By this doctrine of the creative activity of thought Kant gave to the spiritual individualism of Leibniz and Berkeley a definiteness of content that it had previously lacked and also supplied it with a firm epistemological basis". (B. GACKA, "A Presentation of Personalism", en *Personalism* [en línea]. <http://goo.gl/0aAAmS>. [Consulta: 25 de agosto, 2014]. Asimismo es muy importante la afirmación de Rufus Burrow: "Al-

interpretar la analogía del ente respecto del ser supremo, el hecho de que esta analogía, desde el pensamiento kantiano, sea limitada al hombre, como el juez de todas las cosas, y el ser sea encerrado en las categorías del fenómeno y del noúmeno,[93] produce un profundo cambio semántico en el concepto de 'participación'. Es lo que se conoce como "la revolución copernicana de Kant", que queda reflejada en la *Crítica de la razón pura* de la siguiente manera:

> Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir a priori algo sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico, quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes, si admitía que la

though Kant's doctrine of the creative activity of thought is important for personalistic epistemology (theory of knowledge), it is more important for personalism because of its metaphysical implications. In the first place, though as a creative process implies both unity and identity of the self. 'If the mind where wholly passive and perception a mere act of receptivity, we might conceivable get along without a self'. It is inconceivable that we humans could be considered rational selves without the unity of self. Without self-identity the mind would be in a constant state of flux and utter confusion". (R. Burrow, *Personalism: A Critical Introduction*, p. 26.)

[93] De este modo lo comenta Manuel García Morente: "Pues lo que quiere decir Kant, es que lo que el yo es, cuando se convierte en sujeto cognoscente, lo es en relación con el objeto a conocer; y lo que el objeto a conocer es cuando deja de ser mera sensación, mero montón de impresiones, para convertirse en objeto a conocer, lo que el objeto a conocer es, lo es no 'en sí', sino en relación con el sujeto cognoscente. Y entonces, ni el sujeto cognoscente es 'en sí', ni el objeto a conocer es 'en sí', sino que el sujeto cognoscente es tal para el objeto, en la función de conocer; y el objeto a conocer es tal para el sujeto cognoscente, en la función de conocer; pero no 'en sí y por sí'. El error de todos los anteriores filósofos idealistas fue considerar que de algún modo podía penetrarse en el 'en sí', en el yo en sí, en el yo independientemente de que sea sujeto cognoscente; o en la cosa en sí, independientemente de que sea objeto a conocer. Ese es el error. Iban, pues, a las cosas los filósofos anteriores y descubrían en ellas la objetividad, la esencialidad, la causalidad, la unidad, la pluralidad, la acción recíproca, la totalidad, todas las categorías. Y se creían que las categorías eran propiedades de las cosas en sí mismas. ¡No! Son propiedades de las cosas, en cuanto que son convertidas en objeto a conocer; pero no en sí mismas. Iban luego al sujeto y decían: yo existo. Pero el yo es también una serie de impresiones, como decía perfectamente Hume; y Hume tenía perfecta razón al disipar la idea del yo y la idea del alma en una serie de impresiones, en cuya serie no hay ninguna impresión que sea especialmente la del yo. Entonces, ¿qué es el yo? El yo se convierte en unidad, en sujeto cognoscente, cuando recibe él también esas categorías de unidad, de pluralidad, de causa y de substancia, y entra en la relación de conocimiento. Ni el sujeto cognoscente, ni el objeto conocido o a conocer, son en sí. Son fenómenos, como dice Kant". (M. García Morente, *Lecciones preliminares de...*, p. 216.)

> masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles.[94]

La participación kantiana consiste en la relación que la razón del ser humano tiene con la ley natural, ya no con una entidad personal divina, como era el caso de la filosofía precedente. La clave para Kant está en la relación entre el ser humano y la norma moral universal que obedece a la razón.[95] Así lo afirma Kant en *Metafísica de las costumbres*, cuando la hace depender sólo de lo que descubre la razón.[96] Esto llevará a considerar la participación, cada vez más, como un elemento intrapersonal, hasta quedar concretada en la forma en que ser el humano se relaciona con la sociedad que le rodea. Como veremos más adelante, en la búsqueda de la universalidad desde la fundamentación de la ley moral, como un elemento inmanente a la esencia de la razón, se abrirá el camino de una cierta intersubjetividad, con la que se comparte esta misma universalidad: la participación quedará *englobada en la intersubjetividad*:[97]

---

[94] I. Kant, *La crítica de la razón pura*, ed. digital, p. 15. <http://www.cervantesvirtual.com>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

[95] Así lo comenta Copleston: "It seems to be this. In practice we all act according to what Kant calls maxims. That is to say, we all have subjective principles of volition. Now, a finite will cannot be good unless it is motivated by respect or reverence for universal law. In order, therefore, that our wills may be morally good, we must ask ourselves whether we can will that our maxims, our subjective principles of volition, should become universal laws. If we cannot do so, we must reject these maxims. If we can do so, that is if our maxims can enter as principles into a possible scheme of universal moral legislation, reason demands that we should admit and respect them in virtue of our reverence for law as such". (S. J. Copleston, *History of philosophy*, vol. VI, p. 320.)

[96] "Pero esta metafísica de las costumbres, totalmente aislada y sin mezcla alguna de antropología, ni de teología ni de física o hiperfísica, ni menos aún de cualidades ocultas —que pudiéramos llamar 'hipofísica'—, no es sólo un indispensable sustrato de todo conocimiento teórico y seguramente determinado de los deberes, sino al mismo tiempo un *desideratum* de la mayor importancia para la verdadera realización de sus preceptos. Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla alguna de ajenas adiciones de atractivos empíricos, tiene sobre el corazón humano, por el solo camino de la razón —que por medio de ella se da cuenta por primera vez de que puede ser por sí misma una razón también práctica—, un influjo tan superior a todos los demás resortes que pudieran sacarse del campo empírico, que consciente de su dignidad, desprecia estos últimos y puede poco a poco transformarse en su dueña; en cambio, una teoría de la moralidad que esté mezclada y compuesta de resortes sacados de los sentimientos y de las inclinaciones, y al mismo tiempo de conceptos racionales, tiene que dejar el ánimo oscilante entre causas determinantes diversas, irreductibles a un principio y que pueden conducir al bien sólo por modo contingente y a veces determinar el mal". (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 31.)

[97] Es interesante notar que mientras para Platón —como se discutía páginas antes— el problema era la relación entre las ideas por medio de la participación, en el personalismo, a partir de Kant, se

> La validez de estos derechos innatos, inalienables, que pertenecen a la humanidad, queda confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del hombre mismo con entidades más altas (cuando se las representa), al representarse a sí mismo, por esos mismos principios, como un ciudadano de un mundo suprasensible.[98]

Kant da a la persona un valor especial, cuando le otorga un valor absoluto, distinguiéndola de las cosas u objetos. Ciertamente, no podemos esperar encontrar en Kant los desarrollos de los personalistas posteriores, pero su reflexión marca un hito importante en la evolución del pensamiento sobre el ser humano, cuando intenta resolver la oposición entre el pensamiento racionalista y el pensamiento empirista. El hecho de que establezca a la razón pura como el fundamento de la posibilidad del conocimiento objetivo, lleva a la pregunta sobre el papel de la razón humana en la relación con todo lo demás. Esto queda plasmado, de modo particular, en las preguntas fundamentales que Kant se hace en su *Introducción a la lógica*:

> Pero la filosofía en el sentido que le da el vulgo (*in sensu* cósmico), puede también llamarse una ciencia de las máximas supremas del ejercicio de la razón, en tanto que se ocupa por medio de máximas del principio interno de la elección sobre diferentes fines. Porque la filosofía, en este último sentido, es aun la ciencia de la relación de todo conocimiento y del ejercicio de la razón, al fin último de la razón humana, como fin supremo, al cual todos están subordinados y en el cual concurren todos para formar uno solo. El contenido de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes: 1ª ¿Qué puedo yo saber? 2ª ¿Qué debo yo hacer? 3ª ¿Qué se necesita esperar? 4ª ¿Qué es el hombre? La metafísica contesta a la primera pregunta, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. Pero, en el fondo, se podrían todas contestar por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última.[99]

La centralidad del ser humano se ve fijada firmemente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de 1785, por medio de la formulación del imperativo categórico que define al ser humano como fin y no como medio, independiente res-

---

trate de la relación entre los seres humanos precisamente a través de la participación de todos en la razón universal por la razón propia.

[98] I. Kant, *La paz perpetua*, p. 16.

[99] I. Kant, *Lógica*, III, nn. 33-34, p. 92.

pecto a cualquier condicionamiento empírico, o del obrar material. Por eso precisamente se denomina "imperativo categórico":

> Pero si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene, pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario. El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: "obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal".[100]

Ya en esta formulación aparece el concepto de ley universal en la que se debe convertir el propio imperativo de obrar. Con ello, encontramos la participación platónica, pero definida al revés: *ya no es el ser humano el que participa de una idea abstracta, sino que es el obrar del ser humano el que participa a toda la humanidad de su obrar como una ley universal*. En cierto sentido, cada ser humano se convierte en fuente de participación de la ley universal para el resto de la humanidad. Precisamente esto es lo que Kant añade un poco más abajo de la cita anterior:

> Ahora, si de este único imperativo pueden derivarse, como de su principio, todos los imperativos del deber, podremos —aun cuando dejemos sin decidir si eso que llamamos *deber* no será acaso un concepto vacío— al menos mostrar lo que pensamos al pensar el deber y lo que este concepto quiere decir. La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma); esto es, la existencia de las cosas, en cuanto que está determinada por leyes universales. Resulta de aquí que el imperativo universal del deber puede formularse: "obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza".[101]

Kant da un paso más adelante cuando aplica esta realidad a cada ser humano, al que convierte, en cierto sentido, en legislador universal. De cada ser humano, que obra según estos principios, nace una ley para toda la humanidad. De tal conclusión nace la grandeza del ser humano, pues él es el único que puede ponerse a sí mismo un fin que perseguir y, por lo tanto, la propia razón es el fin según el cual se debe actuar.

[100] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 33.
[101] *Idem*.

> Y ¿qué es lo que justifica tan altas pretensiones de los sentimientos morales buenos o de la virtud? Nada menos que la participación que da al ser racional en la legislación universal, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de los fines, al cual, por su propia naturaleza, estaba ya destinado, como fin en sí mismo y, por tanto, como legislador en el reino de los fines, como libre respecto de todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquéllas que él mismo da y por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que él mismo se somete al mismo tiempo). Pues nada tiene otro valor que el que la ley le determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor, debe por eso justamente tener una dignidad, es decir, un valor incondicionado, incomparable, para el cual sólo la palabra respeto da la expresión conveniente de la estimación que un ser racional debe tributarle. La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.[102]

Y un poco más abajo:

> La naturaleza racional sepárase de las demás porque se pone a sí misma un fin. Éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición limitativa —de alcanzar este o aquel fin—, hay que hacer abstracción enteramente de todo fin a realizar —como que cada voluntad lo haría relativamente bueno—, resulta que el fin deberá pensarse aquí, no como un fin a realizar, sino como un fin independiente y, por tanto, de modo negativo, esto es, contra el cual no debe obrarse nunca, y que no debe, por consiguiente, apreciarse como mero medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en todo querer. Y éste no puede ser otro que el sujeto de todos los fines posibles, porque éste es al mismo tiempo el sujeto de una posible voluntad absolutamente buena, pues ésta no puede, sin contradicción, posponerse a ningún otro objeto. El principio: "obra con respecto a todo ser racional —a ti mismo y a los demás— de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí", es, por tanto, en el fondo, idéntico al principio: "obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser racional". Pues si en el uso de los medios para todo fin debo yo limitar mi máxima a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto, esto equivale a que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, no deba nunca ponerse por fundamento de las acciones como simple medio, sino como suprema condición limitativa en el uso de todos los medios, esto es, siempre al mismo tiempo como fin.[103]

[102] *Ibid.*, p. 45.
[103] *Ibid.*, pp. 46-47.

Esto nos abre la puerta a la segunda formulación del imperativo categórico, que propone al ser humano, tanto en cuanto a uno mismo, como en el actuar respecto a los demás, como alguien que no puede ser usado como medio, ya que sólo el ser racional existe como fin en sí mismo y posee un valor absoluto:

> Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional, que para mí vale; es, pues, al mismo tiempo un principio objetivo, del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será, pues, como sigue: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio".[104]

De este modo, la filosofía kantiana ha dado un salto muy importante, pues ha colocado al ser humano no sólo en el centro del pensamiento, sino en el centro del valor de la realidad, al darle un valor absoluto. En este ámbito, la participación de la razón será esencial y, en cierto sentido, se convierte en la participación en la humanidad. Esto "aterriza" el concepto de 'participación' en la realidad humana y da paso a la posibilidad de tratar dicho concepto como constitutivo de lo que en la formulación kantiana se llamará el "reino de los fines", un concepto que, posteriormente, será muy interesante para el ordenamiento de toda la sociedad de acuerdo a una visión común, en la que todos y cada uno de los miembros de la misma tienen una participación importante.[105]

[104] *Ibid.*, p. 39.
[105] *Ibid.*, pp. 43, 47, 48.

LA RECUPERACIÓN DEL INDIVIDUO: SÖREN KIERKEGAARD

El pensamiento kantiano se prolongará en el modo en que los filósofos posteriores ven al ser humano y, en este sentido, la participación, que luego desarrollará Karol Wojtyla, será un concepto que veremos aparecer en diversos pensadores con matices diferentes, que se manifiestan en las expresiones con las que van considerando este concepto, como diálogo, intersubjetividad, relación interpersonal, etcétera. Esta visión no está, en el fondo, tan alejada del desarrollo del pensamiento anterior, aunque irá dando los pasos para que se pueda dar el siguiente desarrollo. En este proceso serán importantes algunos pensadores que creo es bueno incluir en el radio de nuestra investigación.

Podemos comenzar con el filósofo danés Sören Kierkegaard (1813-1855), quien reacciona contra la filosofía hegeliana de moda en su entorno. La consecuencia de la filosofía de Hegel había sido la disolución del individuo en el absoluto.[106] En efecto, el pensamiento de Hegel, que pretendía reflexionar, aunque con serias divergencias, desde los puntos de partida kantianos en su antropología,[107] había terminado por disolver al ser humano.[108] Ante esto, Kierkegaard reacciona considerando la individualidad de cada ser humano por medio de la conciencia personal como el fac-

---

[106] "Para Hegel, la persona humana sólo adquiere su valor con respecto al 'todo social'. La persona se 'disuelve' en la sociedad y sólo debe vivir para el bien del Estado; carece de valor y sentidos propios. El bien de la persona se subordina totalmente al bien del Estado que es el que detenta los deberes y derechos de toda la sociedad. Por eso en el colectivismo no existe la propiedad privada en vistas al bien de todo el Estado. En esta concepción, la dignidad del hombre como persona resulta deprimida porque el hombre queda reducido a la condición de una simple parte o un aspecto del todo que consiste en el Estado (el cual es visto como 'Dios en el mundo')". (J. A. García Cuadrado, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, p. 163.)

[107] "Casi podría decirse, al respecto, que Hegel, con su elogio de las pasiones, no ha hecho sino escuchar al Kant de la *Antropología* y dar de lado al intransigente detractor de lo 'patológico' en la segunda *Crítica*. Pues la razón objetivada, realizada como equilibrio regular de pasiones (las cuales, a su vez, remiten a pulsiones y a necesidades del individuo), no es otra cosa que el ámbito abstracto del derecho. Eso: el aparentemente frío ámbito de las relaciones de propiedad, del contrato y del derecho penal, eso es lo que constituye mi mismidad". (F. Duque, "Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel", en Tópicos, núm. 12, 2004. Disponible en línea: <http://goo.gl/y8bNrC>. [Consulta: 25 de agosto, 2014.]

[108] Así lo analiza Martin Buber: "Pero, de primeras, se produjo una desviación tan radical del planteamiento antropológico como no había ocurrido todavía en toda la historia del pensamiento humano. Me refiero al sistema de Hegel, que ha ejercido una influencia decisiva no sólo en la manera de pensar de una época sino en su misma actitud social y política, influencia que ha favorecido la desposesión de la persona humana concreta y de la sociedad humana concreta en favor de la razón del mundo, de sus procesos dialécticos y de sus formaciones objetivas". (M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 41.)

tor decisivo de la constitución del yo. Nos encontramos en un proceso cercano al que se había seguido en Kant. Kant encontraba la dignidad del ser humano por medio de la razón, que daba a la voluntad el fin, que, convertido en universal, hacía digno al ser humano. En el caso de Kierkegaard, es la propia conciencia de sí mismo la que da valor al ser humano, ya que esta conciencia hace crecer el papel de la voluntad en la persona:

> La conciencia, la conciencia íntima, es el factor decisivo. Decisivo siempre y cuando se trate del yo. Ella da la medida. Cuanto más conciencia hay, mayor es el yo; pues más crece ella, más crece la voluntad; y cuanto mi voluntad existe, más yo hay. En un hombre sin voluntad no existe el yo; pero cuanta más hay en él, también tiene más conciencia de sí mismo.[109]

Sin embargo, esta primacía de la conciencia no es el único elemento de grandeza del ser humano. Más aún, en el pensamiento de Kierkegaard, si el ser humano se queda en la propia conciencia y en el yo, cae en la angustia, y además se pierde en sí mismo. El ser humano necesita una relación que le permita llegar a la plenitud de sí, generando en el propio interior una mayor capacidad de ser. En este sentido, Dios es el ser con el que el ser humano se puede relacionar de modo más sublime. De ese modo, cuando el ser humano toma conciencia de sí mismo, debe buscar hacerlo delante de Dios. Con esto, el individuo no se disuelve, al modo hegeliano, en lo absoluto, sino que se constituye en *interlocutor* ante Dios. Así es como lo expresa el autor danés:

> La primera parte de este libro ha marcado incesantemente una graduación de la conciencia del yo: en primer término el hombre ignorante de su yo eterno (libro III, cap. II, a), luego el hombre consciente de un yo, en el cual hay sin embargo eternidad (libro III, cap. II, b) y en el interior de esas divisiones (I, 1°, 2, 2°) también se han destacado graduaciones. Invirtamos ahora los términos dialécticos de todo ese desenvolvimiento. He aquí de qué se trata. Esta graduación de la conciencia, se ha visto hasta aquí desde el ángulo del yo humano, del yo cuya medida es el hombre, como se ha tratado. Pero ese mismo yo ante Dios, adquiere por este hecho, una cualidad o una calificación nueva. No sólo es ya el yo humano, sino también lo que llamaría —con la esperanza de no ser mal comprendido— el yo teológico, el yo ante Dios. ¡Y qué realidad infinita no adquiere entonces por la conciencia de estar ante Dios, yo humano ahora a la medida de

[109] S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, libro IV, cap. I, p. 74.

> Dios! [...] La medida del yo es siempre lo que el yo tiene ante sí y esto es definir lo que es *la medida* (libro IV, cap. I).[110]

La filosofía de Kierkegaard constituye al ser humano como un ser pleno, en la medida en que es un ser relacional, según lo que afirma al final de la cita precedente. La persona obtiene su valor y dignidad al colocarse enfrente de Dios como una existencia que entra en una relación dialogal, desde su propio yo, con el Tú de Dios. El ser humano, en la medida en que se relaciona con Dios, es más él mismo. El punto es cómo se relaciona el ser humano con Dios, en el pensamiento de Kierkegaard. A consecuencia de la visión del cristianismo luterano que profesa este autor, la relación se lleva a cabo por la fe. Esta fe no es un sentimiento subjetivo, sino, verdaderamente, el sustrato de una relación.

En un agudo análisis, importante para el desarrollo de lo que estamos queriendo hacer en este momento de nuestro trabajo, Martin Buber[111] saca las consecuencias del sentido de esta fe, que, según la entiende Kierkegaard, es una relación en la dimensión del ser, pues proviene de que el hombre se vea a sí mismo como totalmente dependiente del Absoluto divino. Es, por lo tanto, una relación que afecta no sólo a la subjetividad humana, sino también al modo objetivo de ser. El hecho de que la relación no se quede nada más en el nivel del sujeto, sino que se abra a lo objetivo de la vida, implica que el ser humano la lleve a cabo con la mayor plenitud posible. Esto es lo que Kierkegaard llama "afán existencial", el paso de lo que es posible en el espíritu a la realidad en la integridad de la persona. Así:

> [...los] objetos del pensar metafísico, las etapas y estados de la existencia misma, la culpa, la angustia, la desesperación, la visión de la propia muerte y la visión de la salvación, quedan sustraídos del mundo de la simple subjetividad para convertirse en elementos de un proceso de relación óntica [con lo Absoluto, otros tantos elementos de un existir "delante de Dios"].[112]

Esta relación supera el mundo de las ideas, el mundo intelectual y se hace existencia concreta en el ser humano, que es verdaderamente un "ser en relación", y en una relación de tipo personal:

---

[110] *Ibid.*, segunda parte, libro IV, cap. 1, p. 155. Disponible en línea: <http://goo.gl/HTBNo1>. [Consulta: 26 agosto, 2014.]

[111] M. Buber, *¿Qué es el hombre?...*, pp. 83-85.

[112] Podemos llamar óntica a esta relación debido a que no se queda solamente en la conciencia del ser humano, sino que, por su especial relación con Dios, toca también todo su ser. No es igual que

> No es el yo absoluto del idealismo alemán quien se convierte en objeto del pensar filosófico, ese yo que se crea un mundo mientras lo piensa, sino la persona humana real, pero en la conexión de la relación óntica que la vincula a lo Absoluto. Esta relación es, para Kierkegaard, una relación recíproca real de persona a persona, es decir, que también lo Absoluto entra en esta relación como persona.[113]

De esta reflexión de Buber, concluimos que el pensamiento de Kierkegaard hace de la relación personal con el absoluto, una parte esencial del ser humano, hasta el punto de constituirse en una categoría muy específica del mismo. El proceso de esta relación se lleva a cabo mediante una dialéctica en la estructura del ser humano. Para Kierkegaard el ser humano vive en la dialéctica. Es la dialéctica del ser humano la que lleva a su plenitud: del ser, al querer ser, al entregar el propio ser. El hombre tiene, como tarea propia, que llegar a ser "individuo", poniendo la "síntesis" que confiere la unidad a los distintos elementos que lo integran.[114] Esta síntesis es el producto de una elección hecha ante sí mismo y ante el Absoluto: "al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado".[115] Más aún, cuanto más se abre al Otro que es Dios y más se desprende del ego, es decir, cuanto más participa, es cuando es más él mismo.

La estructura relacional que Kierkegaard plantea se lleva a cabo no sólo en sentido ontológico, entendiendo este término como relativo al ser de la persona humana,[116] sino, sobre todo, en sentido ético y religioso. En Kierkegaard, el yo, al relacionarse consigo mismo, descubre que, o ha sido puesto por sí mismo, o ha sido puesto por otro. El análisis de la existencia humana le lleva a concluir que el yo no puede ponerse a sí mismo, de donde se sigue que ha sido puesto por otro. En ese descubrimiento, el yo tiene que decidir dónde poner su cimiento, o fundamentación: sobre sí mismo o sobre otro, que será quien lo ha puesto a él mismo. Cuando el yo se fundamenta en el Absoluto es libertad, precisamente porque decide por el Absoluto, que es su origen y su fin, y, por lo tanto, su verdad intrínseca; pero, por el

---

la relación entre dos seres humanos entre los aunque se de una dependencia causal no se da una dependencia creatural.

[113] M. Buber, *¿Qué es el hombre?...*, p. 84.

[114] M. Fazio, "Søren Kierkegaard", en *Philosophica* [en línea]. <http://goo.gl/C9QsML>. [Consulta: 26 de agosto, 2014.]

[115] S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal...*, p. 34.

[116] En este sentido es interesante el artículo de L. Llevadot, "Kierkegaard y la cuestión de la metafísica, el lugar de lo ético en el pensamiento existencial", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica,* 41 (2009), pp. 87-107.

contrario, el yo que se elige a sí mismo como fundamento, cae de modo necesario en la desesperación.[117]

Esto lo expone Kierkegaard a través de los tres estadios del ser humano, el estadio estético, el estadio ético y el estadio religioso. El primero de ellos, que se basa en el placer, es el que menos participa de los demás, pues en él el egoísmo anula la posibilidad de encuentro con los demás. El estadio ético, que se basa en la elección del deber, orienta al ser humano hacia la voluntad general, por encima de las circunstancias particulares, con base en las propias decisiones. El ser humano que participa de la voluntad general, lo hace desde sí mismo. Por eso, el estadio estético es la situación en la que hombre es aquello que es, mientras que el estadio ético, es cuando el hombre llega a ser aquello en lo que se convierte.[118] De este modo, el ser humano encuentra la verdad de su comportamiento, sin estar sometido a la contingencia del instante concreto. El yo ideal de la existencia ética es el hombre común, el hombre universal, pero, al mismo tiempo, es el hombre concreto, que intenta alcanzar el yo ideal, a través de las circunstancias ordinarias de su vida. Lo ético es, con otras palabras, la vida seria y responsable del hombre honesto, de cara a sí mismo y de cara a las obligaciones sociales.[119]

Pero este estado ético no es el definitivo, ya que existe algo superior a él: el estadio religioso. En este, la actitud existencial no es la de un hombre guiado sólo por la razón, sino la del individuo que tiene una pasión infinita: la fe, que le lleva a creer, en virtud del absurdo. Esta pasión infinita le pone en contacto con el Absoluto, y, por este motivo, aunque la ética no desaparece, se convierte en algo relativo. El deber absoluto es el que el individuo tiene frente a Dios. No se rechaza la ética, pero encuentra un lugar subordinado respecto de la esfera religiosa.[120] El estadio religioso se caracteriza por el hecho de que por encima de la ley general y de la voluntad general, la persona se encuentra a solas con el Yo divino. Colocarse por encima

---

[117] "Se observa, por tanto, que toda concepción estética de la vida es desesperación, y que todo aquel que vive estéticamente está desesperado, tanto si lo sabe cómo si no [...]. Esta última concepción es la desesperación misma. Es una concepción de la vida estética, porque la personalidad permanece en su propia condición inmediata: es la última concepción de la vida estética, porque en cierto sentido ha acogido en sí la conciencia de la nulidad de sí misma". (S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, p. 98.)

[118] "¿Pero qué significa vivir estéticamente y qué éticamente? ¿Qué es lo estético que se encuentra en el hombre y qué es lo ético? A esto yo contestaría: lo estético que hay en el hombre es aquello por lo que él es inmediatamente aquello que es, lo ético es aquello por lo que él llega a ser lo que llega a ser". (*Ibid*., p. 46.)

[119] *Cf.* M. Fazio, "Søren Kierkegaard", en *Philosophica* [en línea]. <http://goo.gl/C9QsML>. [Consulta: 26 de agosto, 2014.]

[120] *Idem.*

de lo general es la posibilidad que tiene el individuo de estar en relación absoluta con el Absoluto:[121] "que el individuo es superior a lo general, de manera que es el individuo el que determina su relación con lo general, mediante la relación que tiene con el Absoluto, y no al revés".[122]

Es el estado religioso, que se rige por la fe, en el que la razón deja paso a la fe, y en el que el salto de la fe[123] descubre la síntesis entre lo universal y lo personal. Por el salto de la fe, para Kierkegaard, se produce el encuentro con el yo más universal de todos, que es el de Dios, pero, al mismo tiempo, la persona humana se encuentra con el yo más personal de sí mismo. Esto implica una redefinición de la verdad. Mientras que para Kant la verdad, como hemos dicho anteriormente, se fundamentaba en la participación en la razón universal, en este caso, la verdad se identifica con la subjetividad, pero no con la subjetividad a secas, sino con la subjetividad relacionada con Dios, por medio del salto de la fe.[124] Frente a la paradoja esencial, la alternativa, el *aut-aut*, es escandalizarse o creer. La participación para Kierkegaard es la relación del yo con el Tú, de modo especial con el Tú divino del que saca la verdad de la propia subjetividad y la superación del estado de angustia.

Esta visión del filósofo danés permitirá la apertura del pensamiento sobre la participación a la relación interpersonal, que, como veremos posteriormente de modo particular en Lévinas, se traslada del "yo absoluto divino" al "yo otro humano". Pero esto será obra de otros pensadores que confluirán en el pensamiento de Karol Wojtyla como dos ríos: por un lado, la filosofía personalista y, por otro, la filosofía fenomenológica. Ambas corrientes llegarán hasta Karol Wojtyla por diversos conductos: el personalismo, de modo especial, a través de Buber y Lévinas y la fenomenología a través de Husserl y Scheler. Dado que a nosotros nos interesa el modo en que el concepto de 'participación' llega a Karol Wojtyla, analizaremos el pensamiento al respecto en estos filósofos.

---

[121] S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 66.

[122] *Ibid.*, p. 73.

[123] "Todo movimiento de infinitud sucede con pasión y ninguna reflexión puede suscitarlo. Este es el salto continuo que explica el movimiento en la existencia, mientras que la mediación es una quimera que debe explicarlo todo en Hegel y al mismo tiempo es lo único que él no intentó explicar". (*Ibid.*, p. 58.)

[124] "Pero la pasión de la infinitud es precisamente la subjetividad y así, la subjetividad es la verdad [...]: "la verdad es la incertidumbre objetiva mantenida en la apropiación de la más apasionada interioridad, y ésta es la verdad mayor que pueda darse en un existente [...] La fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva. Si fuera capaz de llegar a Dios objetivamente, entonces no creería; pero gracias a que no puedo debo creer. Y si quiero conservarme en la fe, deberé siempre procurar mantenerme en la incertidumbre objetiva, no perder de vista que me encuentro en la incertidumbre objetiva 'a 70 000 pies de profundidad' y aun así, creer". (S. Kierkegaard, "Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia, en *Opere*, p. 368.)

LA PRIMERA INFLUENCIA FENOMENOLÓGICA: EDMUND HUSSERL

En su obra filosófica, Edmund Husserl busca recuperar, por un lado, los valores y temas propios de la filosofía y, por otro lado, conseguir un método tan riguroso como el de cualquier ciencia positiva. Para ello, busca un punto de partida claro y firme, por lo que opta por basarse en el estudio de los fenómenos, tal y como se presentan en la conciencia, que recoge las experiencias comunes a todos los hombres.[125] Este modo de razonar pretende abrir la posibilidad de que la filosofía encontrase de nuevo la realidad y lo existente. Husserl permite volver la mirada del filósofo hacia el mundo y hacia el hombre en todas sus realidades, por medio de una filosofía que conjuga lo teórico con lo práctico. Husserl busca que la filosofía se vuelva hacia la realidad, para reflexionar no sobre lo pensado, sino sobre lo que existe. La fenomenología, más que preocuparse estrictamente de lo que sabemos, se preocupa de cómo lo sabemos.[126]

Este modo de hacer filosofía se caracteriza "por la directa investigación y descripción de los fenómenos como conscientemente experimentados, sin teorías sobre su explicación causal y tan libremente como sea posible de las preconcepciones y presuposiciones no examinadas". Esta definición, tomada de la *Enciclopedia británica*,[127] es el marco de la reflexión que Husserl hizo en ese mismo lugar:

> La fenomenología como ciencia de todos los fenómenos trascendentales concebibles, y por cierto en cada caso en las configuraciones totales sintéticas únicamente en las cuales son concretamente posibles —las de los sujetos trascendentales singulares, vinculados en comunidades de sujetos— es, *eo ipso*, ciencia apriórica de todos los entes concebibles; pero no meramente del todo de lo que objetivamente es y de ningún modo en una actitud de positividad natural, sino, en plena concreción, del ente en general, en tanto que extrae su sentido de ser y su validez de

---

[125] *Cf.* J. L. Lorda, *Antropología del Concilio Vaticano II, a Juan Pablo II*, p. 56.

[126] Así lo afirman Ricardo Acebes Jiménez y Antonio Miguel López Molina: "Husserl pretendió devolver a la filosofía una dirección que, a su juicio, respondía a la fundación del quehacer filosófico occidental en el contexto de la cultura griega clásica, pero que no había llegado a cumplirse en ningún momento de la historia de la filosofía europea. Esta dirección era, supuestamente, la de la filosofía entendida como ciencia. No como una más entre las ciencias existentes y posibles, dedicadas a explorar aspectos parciales de la realidad, sino como la 'ciencia primera'". (R. Acebes Jiménez y A. M. López Molina, *Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty [Historia, cuerpo y cultura]*, p. 24.)

[127] *Vid.* 'Fenomenología', en *Enciclopedia Británica* [en línea]. <http://goo.gl/Gegipz>. [Consulta: 26 de agosto, 2014.]

> la constitución intencional correlativa. Ello comprende también el ser de la subjetividad trascendental misma, cuya esencia mostrable es ser constituido trascendentalmente en sí y para sí. Según esto, frente a la ontología de la positividad, que es universal sólo en apariencia, una fenomenología desarrollada es la ontología verdaderamente universal (precisamente superando así la unilateralidad dogmática y, con ello, la incomprensibilidad de la primera, pero teniendo a la vez que conservar en sí misma su contenido legítimo, en cuanto fundado primigeniamente en la constitución intencional).

Esta orientación será de influjo sobre los filósofos personalistas que abren su abanico de reflexión hacia la vida y las experiencias de la misma. La filosofía es invitada a caminar en un doble paso, el paso teórico y el paso práctico: es un modo de volver a mirar al modo de saber del Renacimiento, desde donde parecería haber surgido la división entre el saber y la realidad:

> What does it hold to be essential to ancient man? After some hesitation, nothing less than the "philosophical" form of existence: freely giving oneself, one's whole life, its rule through pure reason or through philosophy. Theoretical philosophy is primary. A superior survey of the world must be launched, unfettered by myth and the whole tradition: universal knowledge, absolutely free from prejudice, of the world and man, ultimately recognizing in the world its inherent reason and teleology and its highest principle, God.[128]

Además, a Husserl le interesa investigar, desde la fenomenología, cómo llegar al otro, ya que parecería que la experiencia del otro es algo que trasciende este método. En este esfuerzo, Husserl intenta centrarse en la subjetividad del ser humano, para lo que se dirige, de modo especial en su obra *Investigaciones lógicas*,[129] a la noción de conciencia y a los problemas generales de la teoría del conocimiento. De aquí se deduce que, tanto la conciencia como la subjetividad, deban concebirse como una relación, o como una coordinación, por medio de la intencionalidad, según la cual en la naturaleza de todo fenómeno psíquico existe la referencia al contenido, a un objeto, que es interior a la conciencia misma. Esto conlleva a que la conciencia sea siempre conciencia de algo.[130]

---

[128] E. Husserl, *The Crisis Of European Sciences And Transcendental Phenomenology An Introduction To Phenomenological Philosophy*, vol. 3, p. 8.

[129] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Max Niemayer*, vol. 3.

[130] *Cf.* R. Acebes Jiménez y A. M. López Molina, *Subjetividad y mundo de la...*, p. 27.

Este modo de concebir la subjetividad del ser humano permite ir más allá de la propia interioridad y tener la referencia a una exterioridad, que puede ser un objeto o una persona o una vivencia respecto de alguno de ellos. Tales vivencias, que se reflejan en el interior de la persona, manifiestan el rasgo específico de la vida humana: el "ser consciente de". A lo largo de toda la obra de Husserl, que no es ajena a la experiencia de la Primera Guerra Mundial,[131] el pensamiento del filósofo alemán propone que si la intuición central es que somos "conscientes de", no podemos reducir esta conciencia al simple mundo de la abstracción, sino que tenemos que abrirla al mundo de la existencia cotidiana. Esto manifiesta la importancia de la realidad como un ámbito en el que se lleva a cabo la vida subjetiva del ser humano. Esta concepción, que acerca el pensamiento de Karol Wojtyla a la noción de 'relación' o 'intersubjetividad' de Husserl, llevará a que la idea de participación avance del mundo de lo teórico, al mundo de la acción de la persona humana:

> Esta idea significaba la inclusión del sujeto en un marco más amplio que el de la conciencia de algunas de las filosofías modernas y contemporáneas, incluida la del propio Husserl (tanto la de sus obras anteriores, como la que se desprende del final de la tercera parte de *La crisis*). Significaba la inclusión del sujeto, en cuanto sujeto percipiente, en la realidad percibida, a través de la experiencia de su propio cuerpo, en cuanto sujeto histórico, en la historia sobre la que se reflexiona; como sujeto social, en una comunidad intersubjetiva y en una cultura, desde la que retoma y reactiva en cada momento las tradiciones y adquisiciones comunes, las capacidades expresivas, las teorías y, en fin, la comprensión global y abierta del mundo y de sí mismo [...] Tenían que explorarse, en este sentido, las estructuras que, entendidas como [algo] *a priori* del mundo de la vida, le hacían ser un mundo de posibilidades perceptivas, activas, expresivas, como mundo intersubjetivo, histórico, cultural. Y de ahí que, correlativamente, el sujeto no pudiera caracterizarse en exclusiva como sujeto pensante, sino que debía acoger a la vez las nociones de sujeto corporal, perceptivo, activo, hablante, histórico y social.[132]

[131] "Con espanto creciente fue dándose cuenta el hombre en la Primera Guerra Mundial y, ciertamente, a los dos lados de la trinchera, que se hallaba entregado a potencias inabordables que, si bien parecían guardar relación con la voluntad de los hombres, se desataban de continuo, se burlaban de todos los propósitos humanos y traían consigo la destrucción de todos. Así se encontró el hombre frente al hecho más terrible: era como el padre de unos demonios que no podía sujetar. Y la cuestión por el sentido que podía tener este equívoco poder e impotencia desembocó en la pregunta por la índole del hombre, que cobra ahora una significación nueva y terriblemente práctica". (M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, pp. 77-78.)

[132] R. Acebes Jiménez y A. M. López Molina, *Subjetividad y mundo de la...*, pp. 320-321.

Tal perspectiva, aunque no es su propósito, dará origen a una antropología.[133] En su escrito sobre *La crisis de las ciencias europeas*, presenta tres proposiciones sobre su punto de vista del ser humano. La primera de esas tres proposiciones nos dice que el fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión,[134] lo cual hace que el pensamiento se vuelva no hacia lo pensado, sino hacia aquel que piensa, a pesar de grandes obstáculos originados, principalmente, en su propio ser. Sin embargo, en segundo lugar, ello no excluye que el ser humano tenga que enfrentarse con lo que piensa de sí mismo y esto pone en cuestión tanto la propia racionalidad[135] como, sobre todo, su integralidad como ser —que no sólo es racional—, que tiene otras dimensiones que son humanas, pero no específicamente racionales. De dicha proposición se parte hacia una tercera que abre el horizonte de lo social, pues se considera al ser humano como alguien necesariamente relacionado con su entorno comunitario.[136] Como comenta Martin Buber:

> Husserl nos dice que no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados, porque la unión de la persona humana con su genealogía y con su sociedad es esencial y, por lo tanto, debemos conocer la naturaleza de esta vinculación si queremos llegar a conocer la índole esencial del hombre. Con esto se afirma que una antropología individualista tiene por objeto al hombre en estado de aislamiento, es decir, en un estado que no corresponde a su esencia; o también que, si considera al hombre en situación de vinculación, entiende que los efectos

---

[133] Así lo expresa Martin Buber en su libro *¿Qué es el hombre?*, pp. 78-81. Las siguientes reflexiones siguen ese mismo desarrollo.

[134] "But this is not merely a fragment of the greater historical phenomenon we have just described, that is, humanity struggling to understand itself (for this phrase expresses the whole phenomenon). Rather —as the reestablishment of philosophy with a new universal task and at the same time with the sense of a renaissance of ancient philosophy— it is at once a repetition and a universal transformation of meaning". (E. Husserl, *The Crisis of European Sciences*..., p. 14.)

[135] "Reason is the explicit theme in the disciplines concerning knowledge (i. e., of true and genuine, rational knowledge), of true and genuine valuation (genuine values as values of reason), of ethical action (truly good acting, acting from practical reason); here reason is a title for 'absolute', 'eternal', 'supertemporal', 'unconditionally' valid ideas and ideals. If man becomes a 'metaphysical' or specifically philosophical problem, then he is in question as a rational being; if his history is in question, it is a matter of the 'meaning' or reason in history". (Ibid., p. 9.)

[136] "To be human at all is essentially to be a human being in a socially and generatively united civilization; and if man is a rational being (animal rationale), it is only insofar as his whole civilization is a rational civilization, that is, one with a latent orientation toward reason or one openly oriented toward the entelechy which has come to itself, become manifest to itself, and which now of necessity consciously directs human becoming". (*Ibid*., p. 15.)

> de ésta menoscaban su esencia genuina y, por consiguiente, no se refiere a esa vinculación fundamental de que habla la proposición husserliana.[137]

Es por esto que la intersubjetividad de la fenomenología husserliana es esencialmente monadológica, es decir, se lleva a cabo desde la experiencia del individuo incomunicable con los demás, para alcanzar al otro como uno mismo. Husserl busca expresar cómo desde el método fenomenológico se puede alcanzar al otro:

> Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro ego trascendental, se manifiesta y se verifica el alter ego; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido "otro ego" y, bajo el título de "experiencia unánime de lo otro", se verifica como existiendo –y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo.[138]

Esta reflexión final no será seguida por la totalidad de la escuela fenomenologista,[139] pero sí será parte del pensamiento personalista del que también se alimentará Karol Wojtyla, y que dará al concepto de participación el importante valor que ocupa en su pensamiento.

EL SEGUNDO INFLUJO FENOMENOLOGISTA: MAX SCHELER

Max Scheler, el gran discípulo de Husserl, tendrá un gran influjo en Karol Wojtyla, por lo que es importante preguntarse sobre la opinión de Scheler respecto a la intersubjetividad, a la relación interpersonal, que, aplicada a la realidad, se convierte en participación.

Para Scheler la persona no es un ente estático, sino dinámico, pues se va manifestando en la unidad de sus actos, en los que muestra sus dimensiones tanto materiales como psíquicas. La "acción" humana es el complemento esencial al "ser" humano, pues lo pone en el mundo de modo real. El personalismo de Scheler se si-

---

137 M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 81.

138 E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 150.

139 Por ejemplo Merleau-Ponty dará seguimiento a esta reflexión. *Cf.* L. Verano Gamboa, "El lugar del otro: el problema de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty", en *Universitas Philosophica*, 58 (enero-junio, 2012), pp. 251-275.

túa, tanto frente a un impersonalismo abstracto, como frente a un individualismo empírico que no reconozca lo específico de la espiritualidad personal. Scheler pretende, por un lado, hacer concreto el concepto de persona, y, por otro, hacer trascendente la acción de la persona. La antropología de Scheler busca manifestar la unidad esencial del ser humano en la persona, que es el centro de los actos superiores efectivos y posibles, vividos en lo concreto, a través de una jerarquía, que arraiga el espíritu en el ámbito psicofísico, lo que permite la realización concreta de los valores en sus diversos niveles, de modo especial aquellos valores que más corresponden a la dimensión del espíritu. Como afirma el mismo Scheler:

> Persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el "saber", sino que es vivida individualmente; así, pues, no ningún "objeto" ni mucho menos una "cosa". Lo que puede dársenos objetivamente se reduce por modo exclusivo: 1) al cuerpo físico extraño; 2) a la unidad del cuerpo vivo; 3) al yo y al "alma" (vital) correspondiente. Esto es también válido para cada cual respecto de sí mismo. La persona sólo puede sernos dada "coejecutando" sus actos —cognoscitivamente, en el "comprender" y el "vivir lo mismo"— moralmente, en el "seguir el ejemplo".[140]

La noción de persona en Scheler se constituye en el ámbito unitario y fontal de todos los actos, pero sin reducirse a estos. En este sentido, Scheler evita tanto el actualismo que reduce la persona a sus actos, como el sustancialismo que aísla la realidad personal de sus actos. Para Scheler toda la persona está detrás de cada acto suyo pero sin reducirse a los mismos:

> Un "individuo" psíquico no es nunca el mero "conjunto" o la "suma" de sus vivencias; o una "síntesis" de ellas cuyo sujeto sólo fuese ya una actividad de conciencia sedicente "supraindividual", una "conciencia en general". Antes bien, a la inversa, es toda vivencia una vivencia concreta (ya no el mero concepto o aspecto de una vivencia tal) sólo porque yo aprehendo en ella simultáneamente un individuo que es un yo, o porque me resulta un símbolo de la existencia de un individuo tal. Por esta razón, jamás de otros aprehendo primariamente meras vivencias sueltas, sino siempre el carácter de totalidad psíquica del individuo en su expresión total.[141]

[140] M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, pp. 223-224.
[141] *Ibid.*, p. 318.

Esta reflexión sobre la persona nos la manifiesta en la relación concreta con el otro, en sus vivencias concretas, en su dimensión espacial y temporal, así como en su dimensión relacional: el modo de evitar el aislamiento individualista se da por la participación en la vivencia de otra persona. En su libro *Esencia y formas de la simpatía*, Scheler maneja, de modo general, tres tipos de participación, que podríamos denominar como participación afectiva, participación cognoscitiva y participación óntica. En estos tres tipos, Scheler esclarece el sentido de las relaciones interpersonales y su posibilidad, no sólo desde el punto de vista de la simpatía, sino también desde el punto de vista de reconocimiento del otro como un ser como yo. La participación afectiva es el primer estadio, que nace de la simple simpatía y de lo que Scheler llama "el contagio":

> Completamente distinto de la simpatía en general es el sentimiento determinado por el contagio. Mientras que en el primer caso la función del vivir y sentir lo mismo que otro está entretejida con el simpatizar propiamente dicho de tal suerte que no se llega en absoluto a vivir la distinción de ambas funciones, éstas resultan en el segundo caso netamente distintas incluso como vivencias. El simpatizar (propiamente dicho), la "participación" afectiva, se presenta como una reacción al hecho, dado en el sentir lo mismo que otro, del sentimiento ajeno y del complejo de valor correspondiente, incluso en el plano de los fenómenos. Hay que distinguir, pues, con todo rigor, las funciones dadas separadamente en este caso. Toda una serie de descripciones de la simpatía padecen por la falta de esa distinción.[142]

La participación afectiva simplemente es el compartir de algunos sentimientos, pero sin llegar necesariamente a tocar el interior de la persona, pues no resulta en algún modo determinante y operante para aquel que participa de ellas. La participación afectiva sólo toca el modo en que el otro reacciona ante algo y el descubrimiento de que también nosotros reaccionamos de la misma manera. Los afectos que algo me genera, los descubro en el otro. Con todo, esta participación no me permite llegar al tú del otro, sino sólo al modo en que reacciona. Esta participación se hace más compleja cuando la organización social crece en magnitud e intensidad, pues crece también el grado de ejercicio de la comprensión y la capacidad de sentir lo mismo.[143] Para Scheler no es igual la participación afectiva de un movi-

[142] *Ibid.*, p. 21.

[143] En este sentido es intersante la reflexión de Hume: "But besides all the agreeable qualities, the origin of whose beauty we can, in some degree, explain and account for, there still remains something

miento gregario que la de un movimiento comunitario. En la medida en la que la comunidad se hace más espiritual, la persona crece en capacidad de comunión con los demás, crítica que hace Scheler a la teoría evolutiva de Darwin respecto al progreso moral del ser humano, ya que, para Scheler no basta la simple sociabilidad para garantizar una auténtica participación:[144]

> Haciendo depender la mera sociabilidad y su incremento exclusivamente de la existencia de los sentimientos de simpatía de valor positivo, en lugar de ponerla en relación con la existencia de todos los sentimientos heteropáticos, o con su formación y cualidades incluso de valor negativo, cae Darwin en el error radical de suponer que ya en la "sociabilidad creciente" en cuanto tal hay una condición del progreso moral y de las fuerzas moralmente positivas, hasta llegar a la afirmación "bueno es vivir en rebaño", "malo es el que vive solo", una idea que con razón despertó la violenta reacción de Nietzsche.

La participación afectiva no implica solamente el compartir un sentimiento, sino que pide, además, una verdadera transformación de la persona, pues debe significar una participación en las vivencias que engrandece al propio yo, y es señal vivida del amor y de la misma participación, al tiempo que genera una satisfacción,[145] o una verdadera inmersión en la vivencia del otro:

> Toda naturaleza moral pura que experimente ella misma un dolor sentirá caer con duplicado peso sobre su corazón el hecho de que también otros experimenten el mismo dolor y la participación afectiva en el dolor aprehendido en el sentir lo mismo que otro.[146]

---

mysterious and inexplicable, which conveys an immediate satisfaction to the spectator, but how, or why, or for what reason, he cannot pretend to determine. There is a manner, a grace, an ease, a genteelness, an I-know-not-what, which some men possess above others, which is very different from external beauty and comeliness, and which, however, catches our affection almost as suddenly and powerfully. And though this manner be chiefly talked of in the passion between the sexes, where the concealed magic is easily explained, yet surely much of it prevails in all our estimation of characters, and forms no inconsiderable part of personal merit. This class of accomplishments, therefore, must be trusted entirely to the blind, but sure testimony of taste and sentiment; and must be considered as a part of ethics, left by nature to baffle all the pride of philosophy, and make her sensible of her narrow boundaries and slender acquisitions". (D. Hume, "Of Qualities Immediately Agreeable to Others", en *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Disponible en línea: <http://goo.gl/HQzPuW>. [Consulta: 10 de agosto, 2013.]

144 M. Scheler, *Esencia y formas...*, pp. 172-174.

145 *Ibid.*, p. 76.

146 *Ibid.*, p. 77.

La participación no puede basarse, según esto, en un mero sentimiento, sino en un compartir la vivencia, es decir, en una dimensión real que implica a la persona en su interior. Una implicación que lleva a la posibilidad del amor al otro:

> Es —como se ha mostrado— la simpatía en sus dos formas, del "sentir uno con otro" y del "simpatizar con", quien trae a nuestra conciencia en el caso particular el "yo ajeno en general" (dado antes ya como esfera), y a una conciencia de realidad igual a la realidad de nuestro propio yo. Este igual tener por real (y el juicio que descansa únicamente en ella) es la base del movimiento del espontáneo amor al hombre, es decir, del "amor a un ser" meramente porque es "hombre", porque tiene "faz humana". El sentir lo mismo que otro todavía no da esta igual realidad. Da sólo la cualidad del estado ajeno, no su realidad. [...] La "realización" emocional de la humanidad como un género tiene, por ende, que haberse llevado a cabo ya en la simpatía, para que sea posible el amor al hombre en este específico sentido.[147]

Esta implicación con la realidad hace que en la persona no sólo se permita el reconocimiento del otro, sino también, de modo particular, la posibilidad de una actividad espiritual, como es el amor, es decir, de una actividad propia de la persona como ser espiritual. Precisamente, es la posibilidad de un elemento inferior, en este caso la simpatía, lo que abre por la trascendencia de la persona, la posibilidad de un acto superior, en este caso el amor al otro, y esto es debido a que existe:

> [...] un orden fijo de fundamentación entre los actos y funciones emocionales, o sea, que la fuerza de valor más alto y a la vez menos general por su esencia entre los hombres, no puede desarrollarse plenamente si no está plenamente desarrollada la de valor más bajo, pero más general.[148]

Este tránsito es posible por un segundo momento de participación, que es la participación cognitiva, que permite saber si es real lo que se está viviendo y hasta qué punto se implica a mi persona en esa vivencia. Esta participación, para Scheler, no es algo separado en la vida de la persona, sino que paulatinamente busca una unidad en el ser de la persona. El proceso unificador es necesario, como veíamos antes, debido al concepto unitario de la persona. De aquí que la participación cognitiva no deba ser algo separado de la realidad, ni algo que separe de la realidad. Así lo expresa Scheler:

---

147 *Ibid.,* pp. 130-131.
148 *Ibid.,* p. 137.

> La naturaleza dada en fenomenológica plenitud sigue siendo, a pesar de esta manera necesaria, bien que artificial, de conducirse la ciencia, exactamente un ingente conjunto de campos de expresión de actos vital-cósmicos, dentro del cual poseen todos los fenómenos un sentido amecánico y supramecánico, comprensible por medio de la universal mímica, pantomímica y gramática de la expresión y que refleja las internas mociones de la vida universal. Esta comprensión emocional de la naturaleza y la ciencia coexisten cada una por su propio derecho y deben ser traídas a unidad en la metafísica filosófica. [...] Por ello todo nuevo descubrimiento científico de una región del mundo empieza también históricamente por la unificación afectiva con ella, y el "amante" entusiasta tiene siempre que preceder necesariamente al "conocedor".[149]

El proceso del conocimiento, en su relación con la realidad y con las vivencias nacidas de la intersubjetividad, implica una totalidad de la persona que las vive y la necesidad de buscar el modo de integrarlas. Éste es el proceso de lo que Scheler llama la "participación cognitiva". Sin embargo, esta participación no es el último estadio, sino que se debe abrir, de modo necesario, a una participación en el amor y en el ser. El fruto de la participación en el conocer, que brota de la unificación afectiva vital-cósmica, es la genuina fuente de la participación en el ser.[150] Para Scheler, siguiendo el modo de pensar que viene desde Kant, la persona no puede ser un objeto, sino "un ser sólo susceptible de que se participe ónticamente en su existencia por obra de coejecución (pensar, querer, sentir con otro, pensar, sentir lo mismo que otro, etcétera)".[151] Scheler deja claro que el único modo de tratar a la persona es respetando su ser y que sólo se puede participar a través de los actos que con ella se realizan y que son al mismo tiempo "actos con el otro", actos en los que el otro es visto siempre como alguien semejante a uno mismo.

El modo auténtico de relacionarse con el otro es conocerlo, no como objeto, sino como sujeto de sí mismo, con base, de modo especial, en la autocomprensión y la autopercepción. Esta comprensión es lo que permite participar en el ser del otro, en las palabras de Scheler, "la esencia de otro espíritu, forma distinta de todo percibir y en modo alguno fundada a su vez en la percepción —así como la identificación del yo y la coejecución es la forma fundamental de participación en la existencia de otro espíritu".[152] Precisamente porque el ser humano no puede ser

[149] *Ibid.*, pp. 137-138.
[150] *Idem.*
[151] *Ibid.*, p. 296.
[152] *Ibid.*, p. 297.

convertido en objeto, esta participación requiere de la libertad, en este caso, de la decisión de abrirse personalmente a la comprensión del otro:

> [...] es decisivo que persona y espíritu representen un ente que es por su esencia transinteligible a todo conocer espontáneo (en el más tajante contraste con el ser muerto y con todo lo "vital"), puesto que entra en su libre albedrío el hacerse perceptible en el sentido antes indicado y el darse a conocer [...] o no. Las personas pueden [...] callar y ocultar sus pensamientos. Y esto es algo de todo punto distinto del mero hablar. Es una manera activa de conducirse, mediante la cual pueden esconder, en cualquier medida, su esencia a todo conocer espontáneo (sin que con ella necesite estar enlazada forzosamente una expresión que se produzca de un modo automático y el fenómeno corporal correspondiente).[153]

Este modo de participar de las personas (esencia por comprensión y existencia por coejecución) nos conduce al último "grado" de participación que es la participación por el amor. El hecho de que la participación óntica nazca del don libre de sí mismo, nos hace ver que no puede haber verdadera participación entre las personas si no es por el don de sí mismas, porque es el único modo de que la persona en la que se participa no se convierta en un objeto del que se puede utilizar. En este sentido, Scheler critica una conducta que no respete al otro. Darse al otro significará siempre, en primer lugar, ver al otro en todo su valor y en toda su riqueza. Darse al otro significará reconocerlo como digno de la acción, así sea difícil, que yo estoy dispuesto a llevar a cabo en su beneficio. El hecho de que pueda darse la tentación de no hacerlo, explica la importancia de una donación al otro, desde el respeto a su persona. Como expresa Scheler:

> Una conducta puramente "sensible", por ejemplo, con un ser humano es al mismo tiempo una conducta absolutamente falta de amor y fría. Coloca, en efecto, al otro, necesariamente, al mero servicio de la propia sensibilidad, de su uso y —a lo sumo— de su goce. Pero semejante conducta es de todo punto incompatible con cualquier especie de intención de amor hacia el otro en cuanto es el otro. [...Pero] frente a un objeto que lleve en sí fenomenalmente otros valores, [...] y si además tiene lugar sola, no como mero fenómeno concomitante de otras intenciones afectivas, semejante conducta es "vil" o "malvada" ("malvada" en el sumo grado cuando se trate de una persona).[154]

[153] *Ibid.*, pp. 297-298.
[154] *Ibid.*, pp. 226-227.

En su obra *Esencia y formas de la simpatía*, Scheler dedica un capítulo completo a analizar la relación entre el Yo y el amor.[155] Este análisis nos sirve para descubrir en qué consiste la participación en el amor. El amor para Scheler es "el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar".[156] Cuando Scheler aplica esto a la relación de las personas, afirma, haciendo suya la opinión de Hartmann, que "el sentido más profundo del amor es el de tratar a la persona amada como si fuese idéntica por su esencia con el yo propio".[157] Por eso es importante que el objeto del amor a una persona no sean sus cualidades en cuanto tales, sino la persona que posee esas cualidades: "amor que hace entrar estas cualidades, actividades, dotes, en su objeto, porque pertenecen a esta persona individual".[158]

Este amor no sólo respeta a la persona en cuanto tal, sino que además se hace absoluto, al no depender del cambio de las cualidades o actividades que llaman la atención de la persona. En un agudo análisis comenta Max Scheler:

> Siempre que se nos dan individuos, se nos da algo último, que en modo alguno puede componerse con notas, cualidades, actividades. A la inversa, en aquella manera de considerar las cosas que es la única que conduce a los individuos entran siempre las notas, cualidades y actividades, que tienen un carácter sólo general y abstracto en tanto no sabemos de qué individuos son notas o cualidades.[159]

Aquí aparece el núcleo de la participación respecto del otro, como dice Scheler: el individuo se nos da, pero el único modo en que una persona se puede dar a sí misma es a través del acto del amor, acto en el que también se nos da el valor en sí mismo de la persona. La persona se da a sí misma en el amor permaneciendo sujeto, sin posibilidad de ser objetivizada, aun cuando sus actos de amor sí puedan objetivizarse.

Esto es debido a que la "persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el 'saber', sino que es vivida individualmente; así pues, no ningún 'objeto', ni mucho menos una 'cosa'".[160] Para Scheler, la única forma en la que una persona puede recibir a otra es

[155] *Ibid.*, pp. 222-225.
[156] *Ibid.*, p. 108.
[157] *Ibid.*, p. 95.
[158] *Idem.*
[159] *Idem.*
[160] *Idem.*

"'coejecutando' sus actos —cognoscitivamente, en el 'comprender' y el "vivir lo mismo"— moralmente, en el 'seguir el ejemplo'".[161] Es decir, en la medida que se participa de su vida, de su vivencia, de su cercanía. Pero la esencia de la persona sólo la podemos recibir en el acto de su amor y en la medida en que nosotros coejecutamos el propio acto de amor a esa persona. Necesitamos amar lo que ama el modelo, en un "coamar", para llegar a que se nos dé este valor moral.[162] Esta visión de Scheler llega incluso al modo en el cual la persona humana participa de Dios y al modo de hacer participar del propio amor a una persona que no conoce el amor. Merece la pena la lectura de este texto en las palabras mismas de su autor:

> Doquiera la persona amada es sentida por nosotros como muy superior, surge el fenómeno de apoderarnos de su ser-persona "coejecutando" los actos de su propio amor a sí misma y mirando a lo que se nos da en estos actos coejecutados. Esta amante participación, por ejemplo, en el amor con que Dios se ama a sí mismo es la que últimamente Francisco Brentano, en su libro sobre Aristóteles quiere encontrar ya en la metafísica de éste[163] y la que algunos místicos y escolásticos han llamado el "amare Deum in Deo". Pero el hecho análogo nos es también conocido entre los seres humanos. Podemos en circunstancias amar a un ser humano más de lo que se ame él mismo. Muchos, por ejemplo, que se odian a sí mismos son amados y toda participación coejecutiva en sus actos de odio a sí mismos fuera un "odiarlos". Pero hay casos en que el odio a sí mismo de un ser humano se derriba con la palabra de alguien que le ama y es al mismo tiempo amado por él en amor recíproco: "No debe odiar así al que éste —el amante— ama tanto". Siempre que un ser humano no se odia a sí mismo, sino que se ama, "coejecutar" su amor a sí mismo es una de las formas que puede adoptar el amor al prójimo.[164]

Con todo lo dicho vemos que de Scheler, Wojtyla toma de modo especial el modo de analizar los hechos morales en el plano fenomenológico y experiencial,[165] así como la idea scheleriana de que la persona se concreta y se manifiesta en cualquier acto, porque se ofrece como un ser unitario, algo que encontrará eco en *Persona y acción*.[166] Sobre todo, Wojtyla tomará de Scheler el método fenomenológico, aun-

[161] *Idem*.
[162] *Idem*.
[163] Así está en el original.
[164] M. Scheler, *Esencia y formas...*, p. 95.
[165] *Cf*. A. Rodríguez Luno, "Max Scheler y la ética cristiana según Karol Wojtyla", en *Scripta Theologica*, 14, p. 914.
[166] J. L. Lorda, *Antropología del Concilio Vaticano II, a Juan Pablo II*, p. 62.

que con serias correcciones. De modo especial, Wojtyla reconoce el acierto de Scheler en concebir la experiencia moral como la experiencia del valor, entendiendo éste como el elemento que permite diferenciar una experiencia psicológica de lo que es propiamente una experiencia moral, así como la positividad o negatividad de la misma. Con su reflexión, Scheler crea un instrumento de análisis experimental válido, aunque perfectible. Sin embargo, para Wojtyla, Scheler no trasciende el ámbito experimental, lo que es insuficiente al referirlo a la norma, que debe establecer criterios objetivos de bondad y malicia, por ello, para el filósofo polaco se plantea la duda de la aplicación universal de la fenomenología para quien tiene un marco de referencia metafísico.[167]

Por medio de estas reflexiones, vemos el concepto de 'participación' que Scheler heredará a Karol Wojtyla y que, analizando posteriormente *Persona y acción*, nos resulta muy dependiente de las intuiciones esenciales de Scheler, aunque derivantes de otra expresión del pensamiento, pues Karol Wojtyla integra una diversa antropología en su concepto de acción y de participación. Sin embargo, aún nos falta analizar el pensamiento de otros dos filósofos que, junto con los que proceden de la fenomenología, tendrán una gran aportación en el modo en que Karol Wojtyla desarrolla el concepto de 'participación': Martin Buber y Emmanuel Lévinas.

LA APORTACIÓN DEL PERSONALISMO DE MARTIN BUBER

Si los pensadores fenomenólogos aportan con sus análisis una visión de la participación, como una posibilidad de abrirnos a la vivencia del otro y de recibir al otro no sólo en modo afectivo, sino también cognoscitivo y óntico, abriendo la relación hacia el horizonte de la sociedad, hay otros dos filósofos, que también tienen su influjo en el pensamiento de Karol Wojtyla, y que complementan este recorrido. Son dos pensadores judíos, representantes del personalismo dialógico, que nos interesan para terminar de llegar a la visión de la participación, no con Husserl ni con Scheler, que encontramos en Karol Wojtyla: Martin Buber y Emmanuel Lévinas. Karol Wojtyla sostiene que, inherente a la persona, se encuentra la experiencia relacional, llamada a la entrega sincera y abierta a los demás; con ello, se ubica en el

[167] A. Rodríguez Luño, "Max Scheler y la ética cristiana…", pp. 912-913. Las citas entre paréntesis están tomadas de K. Wojtyla, *Valutazioni sulla posibilita di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, p. 248.

pensamiento dialógico que sostiene tal reflexión.[168] A nosotros nos interesa ver en qué modo estos dos filósofos exponen una visión de la participación que podrá se retomada por Karol Wojtyla.

Martin Buber recibe la influencia de varios pensadores del existencialismo, baste ver su libro *Qué es el hombre* para manifestar como su pensamiento se nutre de varios de ellos. Para Buber será muy importante el modo en que se relacionan los seres humanos entre sí y, al mismo tiempo, el modo en que se relacionan con los objetos, generándose dos mundos, el mundo del "tú" y el mundo del "ello". El primero de estos mundos se muestra, de modo particular, en la relación yo-tú, en la que reside la autenticidad de cada hombre, hasta el punto de que la verdad de la vida, para Buber, está en el encuentro entre dos sujetos. Ese encuentro tiene el peligro de caer en la objetivización, convirtiendo al Tú en un Ello. El ámbito de tal relación es el diálogo, que, cuando es auténtico, establece una correspondencia viva entre las personas en cuanto personas, pero cuando es un diálogo falso o monólogo carece de cercanía y de autenticidad. Mientras los seres humanos se desarrollan en la dimensión espacio-temporal, pueden caer en este escollo, por eso es importante colocar la relación en el contexto último, el del Tú Eterno, que no puede convertirse en Ello, es decir, el contexto de Dios. Esta relación crea, según Buber, la "Esfera del Entre" o el ámbito interpersonal o interhumano. Ámbito interhumano que, para darse, necesita de la participación, como principio indispensable, tanto si la reciprocidad es completamente efectiva, o como si es directamente capaz de ser realizada mediante complementación o intensificación. El desarrollo de esta esfera, es decir de la participación, es lo que Buber llama "el ámbito dialógico".[169] En su obra *Yo y Tú*, Martin Buber presenta a la persona como "un ser con otros" refiriéndose, tanto a la relación que los seres humanos tienen entre sí, como a la que se da con el mundo de las cosas. La relación interpersonal al identificarnos con el otro Tú, genera un nosotros, es decir, una relación social.[170] Dado que el encuentro es necesario, el ser humano se constituye en un ser de relación, abierto a los demás, lo que le permite descubrirse a sí mismo y al otro. Para ello, es necesaria la reciprocidad por medio de la palabra y del amor:

---

[168] A. F. López López, "Karol Wojtyla y su visión personalista del hombre", en *Revista Cuestiones Teológicas*, 39, núm. 91 (enero-junio, 2012), p. 132.

[169] "The participation of both partners is in principle indispensable to this sphere, whether the reciprocity be fully actual or directly capable of being realized through completion or intensification. The unfolding of this sphere Buber calls 'the dialogical'". (M. Friedman, *Martin Buber. A life of dialogue*, p. 85.)

[170] M. Buber, *Yo y Tú*, p. 8.

> Para el hombre, el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su propia doble actitud ante él. La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales que pronuncia. Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos. Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos Yo-Tú. La otra palabra primordial es el par Yo-Ello, en el que Él o Ella pueden reemplazar a Ello. Las palabras primordiales no significan cosas, sino indican relaciones. Las palabras primordiales no expresan algo que pudiera existir independientemente de ellas, sino que, una vez dichas, dan lugar a la existencia. [...] Cuando se dice Tú, se dice al mismo tiempo el Yo del par verbal Yo-Tú.[171] La relación con el Tú es directa. Entre el Yo y el Tú no se interpone ningún sistema de ideas, ningún esquema y ninguna imagen previa. [...] Entre el Yo y el Tú no se interponen ni fines ni placer ni anticipación.[172]

En la forma de ver la realidad que tiene Buber, la participación es el modo de llevar a cabo la relación del ser humano con los demás seres. Casi podríamos decir que es el modo de existir, ya que no se puede existir si no es en relación con los demás, por lo menos en una relación potencial. La participación es el modo de llevar a cabo la comunidad humana.[173] Por otra parte, la participación es también una propiedad del existir, porque, sin ella, no se puede entrar en la existencia. Sin que el ser humano participe de la existencia de Dios, y esa es su primera y fundamental relación, no se puede llegar a existir. Con todo, hay un elemento más que es de tipo gnoseológico: la participación es el requisito para la verdad humana. No se puede encontrar la verdad si no es mediante la implicación de la persona en lo conocido.[174] La verdad humana es la participación en el ser, y el hombre solo puede encontrar la verdad en el sentido gnoseológico, y su verdad en el sentido ontológico, si lo hace a través de la participación que lo relaciona con el ser divino.

> The real opposition for Buber is not between philosophy and religion, as it at first appears to be, but between that philosophy which sees the absolute in universals

[171] *Ibid.*, p. 7.

[172] *Ibid.*, pp. 13-14.

[173] Así lo comenta Friedman: "the renewal of communal cells and the joining of these cells into larger communities and commonwealths must depend on the will of individuals and groups to establish a communal economy. Men must recognize that true participation in community demands no less power of soul than participation in a parliament or state politics and is the only thing that can make the latter effective and legitimate". (M. Friedman, *Martin Buber. A Life*..., p. 46.

[174] "[...] the knower cannot be merely a detached scientific observer but must also himself participate, for it is through his participation that he discovers both the typical and the unique in the aspects of human life that he is studying". (*Ibid.*, p. 34.)

> and hence removes reality into the systematic and the abstract and that which means the bond of the absolute with the particular and hence points man back to the reality of the lived concrete—to the immediacy of real meeting with the beings over against one. Human truth is participation in being, writes Buber, not conformity between a proposition and that to which the proposition refers. It cannot claim universal validity yet it can be exemplified and symbolized in actual life. Any genuine human life-relationship to Divine Being—, i. e., any such relationship effected with a man's whole being—is a human truth, and man has no other truth. The ultimate truth is one, but it is given to man only as it enters, reflected as in a prism, into the true life-relationships of the human person. In existential thinking man vouches for his word with his life and stakes his life in his thought. Only through personal responsibility can man find faith in the truth as independent of him and enter into a real relation with it. The man who thinks 'existentially' brings the unconditioned nature of man into his relation with the world. He pledges himself to the truth and verifies it by being true himself.[175]

Sin entrar ahora a fondo en este tema, nos es de gran utilidad para ver el papel transcendental que, en su pensamiento, Buber le da a la participación como relación interpersonal.

LA INTERACCIÓN PARALELA DE EMMANUEL LÉVINAS

El otro pensador que sigue en esta misma línea del personalismo dialógico es Emmanuel Lévinas. Emmanuel Lévinas es más un contemporáneo que un precursor del pensamiento de Karol Wojtyla. Sin embargo, no por eso carece de importancia el desarrollo de su pensamiento en el modo en que el filósofo polaco recibe las ideas del lituano. El mismo Karol Wojtyla, habla del influjo del pensador de origen judío. En el contexto de su libro *Cruzando el umbral de la esperanza*,[176] aparece Lévinas como aquel que, ante el pensamiento contemporáneo, ha descubierto profundamente al ser humano por medio de un enfoque que muestra desde nuevas perspectivas la verdad del mundo y del hombre. Su pensamiento permite el retorno a la metafísica a través de una antropología integral que se lleva a cabo no tanto por el

[175] *Ibid.,* p. 171.
[176] Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*.

"camino del ser y de la existencia como a través de las personas y de su relación mutua, a través del 'yo' y el 'tú'". "Ésta es una dimensión fundamental de la existencia del hombre, que es siempre una coexistencia. La vida humana entera es un 'coexistir' en la dimensión cotidiana —'tú' y 'yo'— y también en la dimensión absoluta y definitiva: 'yo' 'tú'".[177] Esta antropología permite, dentro del personalismo contemporáneo, acentuar:

> [...] la relación entre el "yo" humano y el divino, el absolutamente soberano "tú", por medio de la filosofía del rostro. A través del rostro habla el hombre, habla en particular todo hombre que ha sufrido una injusticia, habla y pronuncia estas palabras: "¡No me mates!" El rostro humano y el mandamiento de "No matar" se unen en Lévinas de modo genial.[178]

La noción de participación para Lévinas tiene que ver con la relación con el que él llama el Otro, referido de modo especial a Dios: en primer lugar, se trata de descubrir mostrar cuál es el influjo o la vocación que recibe el yo de parte del otro, cuál es la participación que el ser finito tiene del ser infinito, buscando al mismo tiempo conservar la trascendencia absoluta de Dios.[179] Por otro lado, la participación, que es inicialmente ontológica, se hace relacional, aunque la ausencia de esta, como sucede en el caso del ateo, no implica la desaparición del ser en la creatura, aunque no sin consecuencias:

> Se vive fuera de Dios, en lo de sí, se es yo, egoísmo. El alma —la dimensión de lo psíquico—, realización de la separación, es naturalmente atea. Por *ateísmo* comprendemos, así, una posición anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como el mismo y como yo.

En lo que Lévinas llama el psiquismo, se lleva a cabo la sensibilidad de la realidad como un yo y, por lo tanto, de modo individual, aunque eso no impide el relacionarse con otros individuos del mismo género. Lo cual pone al ser humano como medida de todas las cosas al tiempo que se da cuenta de que se pierde en lo sensible, como opuesto a lo espiritual.[180]

---

[177] *Ibid.*, p. 56.
[178] *Ibid.*, p.206.
[179] E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p. 72.
[180] *Ibid.*, pp. 82-83.

Sin embargo, puede haber otro tipo de participación entre el ser finito y el infinito y es el que se da por la idea del infinito que puede hacerse el ser finito, algo que no anula la separación entre los dos por medio de la trascendencia. Esta participación, dice Lévinas, es una manera de referirse al Otro: poseer y desarrollar su ser, sin perder jamás en algún punto contacto con él. El ser humano para encontrar su verdad no sólo necesita ser sino también acercarse a conocer a Dios: "buscar y obtener la verdad es ser en relación con, no porque se defina como otra cosa que sí mismo, sino porque, en cierto sentido, no le falta nada".[181] De este modo, Lévinas nos muestra tres tipos de participación ontológica: la participación en el ser, la participación en la verdad y la participación de la relación. *Afirmar la verdad como modalidad de la relación entre Mismo y el Otro, no conduce a oponerse al intelectualismo, sino a asegurar su aspiración fundamental, el respeto al ser que ilumina el intelecto.* Sin embargo, para Lévinas, los dos últimos tipos de participación no llevan a la unión, pues la·originalidad de la relación, a nuestro parecer, consiste en la autonomía del ser separado. Y por este hecho, en el conocimiento o más exactamente en su pretensión, el cognoscente no participa ni se une al ser conocido. Es la contradicción que existe debido a la relación con Dios, cercano y lejano, inmanente y trascendente.[182]

El modo de acercarse a esta relación se da por el lenguaje. En el análisis de cómo funciona el lenguaje se llega a la revelación del otro al yo, al contacto del otro con el yo: en su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca. Ciertamente, el lenguaje no consiste en invocarlo como ser representado y pensado. Pero por esto el lenguaje instaura una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la revelación del Otro. Esto hace que el lenguaje nos muestre la relación con el otro como una relación ética, una relación con otro yo, pero al mismo tiempo el lenguaje implica la no objetivización del otro y, por lo tanto, una relación de trascendencia, del extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo.

> [...Y] sólo el hombre me puede ser absolutamente extraño —refractario a toda tipología, a todo género, a toda caracterología, a toda clasificación— y, en consecuencia, término de un "conocimiento" que penetra más allá del objeto. El extrañamiento del otro, ¡su libertad misma! Sólo los seres libres pueden ser extraños mutuamente. La libertad que les es «común» es precisamente lo que los separa.[183]

[181] *Ibid.,* p. 84.
[182] *Ibid.,* p. 87.
[183] *Ibid.,* pp. 96, 97.

Cuando esto se pierde en la relación con Dios, la participación genera una idea incorrecta del mismo y se cae en el mito. De este modo, para Lévinas no es posible una verdadera participación del ser divino:

> El discurso en el que, a la vez, [la sustancia] es extraña y está presente, suspende la participación e instaura, más allá de un conocimiento del objeto, la experiencia pura de la relación social en la que un ser no saca su existencia de su contacto con el otro.[184]

Llevar a cabo esta relación sólo será posible desde la metafísica: "Un ser separado de lo Infinito se relaciona, sin embargo, con lo Infinito en la metafísica. Se le relaciona con una relación que no anula el intento infinito de la separación, el cual difiere en esto de todo intervalo".[185] Será, por lo tanto, solamente la revelación del otro, lo que me permita una participación relacional y en cierto sentido también gnoseológica de Él, que derivará en una relación ética.

> Le moi dans la négativité se manifestant par le doute, rompt la participation, mais ne trouve pas dans le cogito tout seul un arrêt. Ce n'est pas moi c'est l'Autre, qui peut dire oui. De lui vient l'affirmation. Il est au commencement de l'expérience. Descartes cherche une certitude et s'arrête dès le premier changement de niveau dans cette descente vertigineuse. C'est qu'en fait il possède l'idée de l'infini, peut mesurer à l'avance le retour de l'affirmation derrière la négation. Mais posséder l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli Autrui.[186]

Pero con esto no se niega que exista una participación por intencionalidad, o, mejor dicho, la intencionalidad que está presente en la participación.[187] De todos modos, el concepto de participación es particularmente refractario a Lévinas, debido al marcado afán de salvar la individualidad del sujeto y el propio sentido único, frente a la objetivización y despersonalización, que él asume de la relación del Yo con el Otro por excelencia, que es Dios. Dios no es por tanto un "ente". Entonces, ¿será él el *ipsum esse*, un ser infinito del cual participan los entes finitos? Lévinas rechaza la filosofía de la participación. La razón de este rechazo es probablemente su convicción de que la relación del hombre con Dios es una relación de dos liber-

[184] *Ibid.*, pp. 100-101.
[185] *Ibid.*, p. 10.
[186] *Ibid.*, p. 95.
[187] *Ibid.*, p. 128.

tades. ¿Cómo la parte podría obedecer al Todo? ¿Cómo la parte podría desear el Todo? En el espíritu de Lévinas la idea del "ser en general" es inconciliable con el ser personal de Dios. Lévinas se opone así tanto a la filosofía tomista de la participación como a la ontología fundamental de Heidegger. La purificación de la noción de participación por parte del pensador lituano consiste en que la participación nunca se puede usar para cosificar al otro, para hacer perder al otro su unicidad absoluta. La relación con los demás pasa por la afirmación de sí mismo. La verdadera participación sólo puede darse desde la plena posesión de sí y desde la responsabilidad hacia la unicidad del otro. Como anota Julia Urabayen:

> A pesar de que para Lévinas la base de la socialidad es la justicia y para Wojtyla es el amor, su mensaje final es similar, pues para el polaco el amor impone una responsabilidad por el otro [...] Y para Lévinas la experiencia de la alteridad, lejos de producir alienación, hace que el yo sea más sí mismo.[188]

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO I

En conclusión de todo lo visto anteriormente, el concepto de 'participación' a lo largo de la historia del pensamiento va experimentando una evolución, o un enriquecimiento, en la medida en que se va a abriendo a nuevas necesidades del pensamiento humano. Para Platón, la participación tenía casi exclusivamente un carácter noético, pues se refiere la relación entre las ideas y las cosas, lo que permite tanto el existir de las cosas, como la posibilidad de conocerlas. A este concepto, criticado por Aristóteles, se añadirá, por parte del estagirita, la noción de materia y forma, como la clave de la participación en el ser. De aquí el progreso del concepto se orienta al modo en el cual la persona humana realiza la participación ontológica, originalmente del ser primero, que es Dios y, como consecuencia, del acto de ser mismo en la que Agustín de Hipona destaca. Esta es la visión que, de modo especial, aporta la filosofía de Tomás de Aquino que forja el término *participatio* para explicar la relación entre Dios y los seres, entre el *esse per se subsistens* y los demás entes, los cuales reflejan sin identificarse con el Creador según su participación en el ser. Esta será también la visión de algunos filósofos posteriores, como Nicolás de Cusa, que ve en la participación el modo de relacionarse de lo creado con el ser increado.

[188] J. Urabayen, *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, vol. 31, p. 280.

Posteriormente, Descartes produce un cambio radical del punto de referencia al hacer del *cogito* la fuente del conocer y del ser. Con el pensamiento de Kant se produce la orientación hacia el modo en que el ser humano conoce y su relación con la verdad universal, que todos deben compartir, da un nuevo modo de entenderse al concepto de participación. La participación kantiana se centra en el modo en que la razón del ser humano se relaciona con la ley natural, lo que le da un rasgo completamente intramundano. A diferencia de lo que el pensamiento había desarrollado hasta este momento, ya no es el ser humano el que participa de una idea abstracta, sino que el ser humano participa a toda la humanidad de su obrar, como una ley universal, hecha imperativo categórico, lo que manifiesta a la persona humana como fin en sí misma, en todas sus circunstancias, y la imposibilidad de convertirla en un medio. Esto orienta la participación hacia la relación con los demás seres humanos en la intersubjetividad, abriéndose al reino de los fines, que busca ordenar toda la sociedad, de acuerdo con una visión común, en la que todos y cada uno de los miembros de la misma tienen una participación. La recepción del modo de pensar de Kant en Kierkegaard se desarrolla en los conceptos de diálogo, intersubjetividad, relación interpersonal, como categorías esenciales del ser humano en su relación con los demás. La aportación kantiana que traslada la participación de Dios al hombre, se mueve ahora hacia la participación de un ser humano en otro. Un movimiento que tendrá dos grandes rostros, el rostro de la fenomenología y el rostro del personalismo.

La fenomenología aporta, con Husserl y Scheler, de modo especial, una visión de la participación que parte de la comprensión propia del ser humano, hacia la comprensión del horizonte social, como una relación de la que se participa de modo necesario. La persona se descubre a sí misma en la medida en que participa de las vivencias del otro, lo que da a la participación no sólo un aspecto gnoseológico, sino antropológico. Scheler habla de tres tipos de participación, ya en este nuevo sentido: afectiva, cognoscitiva y óntica, modos que iluminan las relaciones interpersonales. Muy especialmente, la simpatía será uno de los elementos esenciales en el modo en que Scheler trabaja la apertura a la participación con el otro.

El pensamiento de Buber permite contemplar la participación como la relación interpersonal que da sentido a la existencia humana. Por su parte, Lévinas resalta la trascendencia del Otro y la necesidad de no permitir que la participación, elemento central de la relación entre dos seres humanos, llegue a cosificar a la otra persona y, de modo especial, el ser de Dios. En ambos filósofos descubrimos que el centro de la participación respecto al otro, es la posibilidad de que la persona se dé a sí misma, por medio de la participación en sus vivencias, sin ser convertida en objeto, refiriendo esto tanto a la persona humana como a la relación con Dios. Así se

cierra el círculo que parecía haberse roto con Kant de la relación entre el ser humano y Dios, sin perderse la relación entre el ser humano y el otro. De este modo, la noción de participación llega hasta Karol Wojtyla.

A lo largo de nuestra investigación iremos viendo cómo aparecen, de modo diverso, los influjos que hemos señalado en este capítulo, pues fueron los que ayudaron a Karol Wojtyla para construir de modo original su forma de entender al ser humano. Wojtyla lleva a cabo una síntesis superadora y armonizadora de todas esas corrientes de pensamiento haciéndolas concurrir en una antropología ontológica personalista de fundamentos tomistas y fenomenológicos[189] que le permite al ser humano, en su experiencia comunitaria, afrontar los retos que plantea la visión posmoderna. Ésta es la perspectiva desde la que nos acercamos al concepto de 'participación'.

[189] De este modo, Juan Manuel Burgos resume en el prólogo de *Persona y acción* la visión nueva y sintetizadora de Karol Wojtyla. (*Cf.* K. Wojtyla, *Persona y acción...*, p. 15.)

CAPÍTULO II

Aproximación a la antropología personalista de 'persona' y 'acción'

INTRODUCCIÓN

En los escritos de Karol Wojtyla sobre la participación, encontraremos nociones que apoyan la argumentación que se está llevando a cabo: conocer cómo es la persona en su acción "junto-con-los-otros". Estos conceptos son tan importantes, que su fundamentación sostiene el discurso del pensamiento de Wojtyla, o lo hace caer en mera palabrería. Por eso es necesario efectuar la investigación y el análisis de cómo Karol Wojtyla asienta estos rasgos centrales de su visión de la persona humana. Estos conceptos irán apareciendo en nuestra investigación, y por ello hemos de ver cómo Karol Wojtyla los expone, fundamenta y desarrolla, para referirlos a la noción de 'participación'. Así se nos hará más manifiesto lo que la participación aporta, tanto al conocimiento como a la realización del ser personal en la antropología de Karol Wojtyla. Esto nos coloca en los horizontes de posibilidad que abre la noción de 'participación' que tiene Wojtyla, en el marco de una antropología personalista. En el fondo, se trata de descubrir cuál es la estructura de la antropología de Karol Wojtyla, y su fundamento en la subjetividad de la persona, frente a otras interpretaciones:

> El problema de la subjetividad del hombre tiene hoy una importancia filosófica capital. En relación con él, distintas tendencias son llamadas a tomar posición; hipótesis y orientaciones cognoscitivas le confieren frecuentemente formas y sentidos diametralmente opuestos. La filosofía de la conciencia parece sugerir que sólo ella es la verdadera descubridora del sujeto humano. La filosofía del ser está pronta a demostrar exactamente lo contrario; en consecuencia, un análisis puramente limitado a la conciencia deberá conducir necesariamente a su desaparición. Se ve la necesidad de encontrar un justo límite, según el cual los análisis

> fenomenológicos, nacidos de los presupuestos de la filosofía de la conciencia, sirvan para un enriquecimiento de la imagen realista de la persona. Se advierte también la necesidad de verificar los fundamentos de esta filosofía de la persona.[1]

En el análisis que vamos a hacer encontramos las siguientes categorías: autoposesión, trascendencia, integración, valor personalista de la acción, autorrealización, autodeterminación de la persona, autodominio. La cuestión sobre su sentido nos lleva a preguntarnos por su contenido y el concepto de 'persona' que está detrás del mismo.

De todos ellos, nos damos cuenta de que algunos se refieren a la interioridad de la persona, como autodominio, autoposesión; otros tienen que ver con la relación consigo y con la realidad, como integración, autodeterminación, trascendencia; y un tercer ámbito tiene que ver con la forma en que la persona se expresa y externa en su acción, como el valor personalista de la acción y también la trascendencia en otro sentido. Tales conceptos son fundamentales porque muestran la presencia de la persona humana en la acción, como anota Rodrigo Guerra:

> Desde un punto de vista fenomenológico, es útil mirar al *suppositum* que somos a través de la experiencia de la persona en acción inserta en la experiencia global del *humanum*, debido a que propiedades como la autoconciencia, la autoposesión y la trascendencia de la persona al ser y al actuar junto-con-otros no se expresan sólo mencionando la noción de 'sustancia' o de *suppositum* directamente. La noción de *suppositum* que encontramos por vía fenomenológica no es exactamente la misma que encontraríamos simplemente siguiendo una exposición típica de la persona que la coloca como un caso particular de la categoría "sustancia". La autoconciencia, la autoposesión y la participación en una común humanidad nos muestran que existe un tipo de ente substante irreductible a otros *supposita*, un *suppositum* propiamente humano, con características peculiares.[2]

De aquí que las líneas que continuaremos en nuestra investigación tengan que dirigirse, en este momento, hacia el análisis de los conceptos antes referidos, orientándolos siempre a la acción "junto-con-los-otros", que conlleva la dimensión antropológica de la participación.

---

[1] K. Wojtyla, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, p. 43.

[2] R. Guerra López, *Afirmar la persona por sí misma*, p. 84.

LA PARTICIPACIÓN EN EL VALOR PERSONALISTA DE LA ACCIÓN

La participación en relación con el valor personalista de la acción

Cuando queremos determinar el valor de la participación, nos encontramos con la necesidad de investigar su espesor ontológico. Y, de modo especial, es importante ver cuál es su relación con la persona humana. Para Karol Wojtyla, la participación es:

> [...] la capacidad de poder realizarse la persona a través de la acción "junto-con-los-otros", ya que no toda acción "junto-con-los-otros" es participación, sino sólo la que lleva a la realización de la persona, por lo que tiene que tener en cuenta su subjetividad y no sólo los resultados externos.[3]

Para discernir si en verdad existe una participación auténtica, es necesario ver si la cooperación de la que hablamos posee un valor personalista en la acción que se lleva a cabo, pues esto es lo único que realiza a la persona. La acción "junto-con-los-otros" desarrolla una relación dinámica entre la acción y la persona que la lleva a cabo, lo que lleva a establecer una relación entre la participación y el valor personalista de la acción.[4] Para Karol Wojtyla, el valor personalista de la acción incluye los elementos que, a lo largo de su análisis, han ido configurado a la persona en la acción, rasgos que permiten descubrir, en la acción, a la estructura que llamamos persona. ¿Cuáles son estos rasgos?:

> La participación corresponde a la trascendencia y la integración de la persona en la acción como la propiedad que permite al hombre actuar "junto-con-los-otros" y que, por eso mismo, realiza a la vez el auténtico valor personalista de la acción: realiza la acción y se realiza en ella. Así que a la trascendencia y la integración de la persona en la acción le corresponde en la propia acción el actuar "junto-con-los-otros" cuando el hombre elige lo que otros eligen o incluso *elige porque otros eligen*, siempre que ven el objeto elegido un valor de alguna manera propio y homogéneo. A esto se une la autodeterminación que en el caso de la actuación "junto-con-los-otros" contiene y expresa la participación.[5]

En este párrafo, Karol Wojtyla nos delinea los elementos que, para él, contiene el valor personalista de la acción, a los que hacíamos alusión al inicio de este mismo

---

[3] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 25.
[4] *Ibid.*, p. 383.
[5] *Ibid.*, pp. 388-389.

capítulo: trascendencia, integración, autodeterminación. Mismos que analizaremos con detenimiento, ya que son los que conforman el valor personalista de la acción y, por lo tanto, los que indican la autenticidad de la participación, como una realidad propia de la persona humana.

La norma personalista de la acción, expresión del valor personalista

Este valor personalista de la acción se concreta en lo que Karol Wojtyla llama "la norma personalista",[6] en la que se encierra el criterio de actuación que se adecua a la persona humana. Esta norma es complementaria a las normas de la moralidad, pero subraya sobre todo el principio de referencia a la persona que consiste en ser bueno como ser humano y en modo indirecto, también la referencia a otra u otras personas. La norma personalista de la acción es la expresión racional —*secundum rationem* si se quiere— de la obediencia a la verdad sobre el bien que exige el hecho de ser persona.[7]

En este sentido, la norma personalista intenta poner en relieve la posición específica del hombre en cuanto persona, la particularidad y trascendencia que de ella derivan.[8] En el modo de ver de Karol Wojtyla, la norma personalista es *una penetración más profunda en el mundo de las naturalezas con vistas a una adquisición aún más completa sobre el terreno normativo de la "naturaleza humana"*,[9] *que es persona por naturaleza*.[10] En cierto sentido, la postura de Wojtyla toma como punto de partida la visión kantiana del ser humano, en la que se podría deducir la norma personalista a partir de su imperativo categórico, que, en su segunda formulación, requiere que *la persona sea siempre sólo el fin del obrar y nunca el medio para un fin*.[11]

---

[6] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, pp. 289-292.

[7] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 155.

[8] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 290.

[9] En este caso, el concepto de 'naturaleza' es, como afirma Wolicka pensado desde el punto de vista metafísico y no desde el punto de vista científico: "Nature is conceived here in the metaphysical and not in the scientific sense; here this term refers to the rank of dynamic features determining humanity itself: individual existence (*suppositum*) rationality and free will (*natura rationalis*). The metaphysical consideration of man is not denied but instead presupposed by K. Wojtyla's conception of person. Thus the opposition between individual and person is not to be treated as radical but rather as an interpretation corresponding to the traditional view of man. The Personalistic Characteristics of Man overlap the Metaphysical Explanation of Human Being". (E. Wolicka, "Participation in Community: Wojtyla's Social Anthropology", en *Communio. English Edition*, VIII, núm. 3 (verano, 1981), p. 109.

[10] *Idem*.

[11] *Cf.* I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 84.

Esto siempre debe respetarse, tanto respecto de la persona, como respecto del valor axiológico que se refleja en su dignidad.

Sin embargo, hay una gran diferencia entre el pensamiento de Karol Wojtyla y el de Kant, centrado de modo especial en el papel que se otorga al ser humano en la concepción del universo. En este sentido, es interesante la conclusión de Waldstein al respecto:

> Wojtyła's understanding of the personalistic norm is indeed "rather different" from Kant's. Being an end differs from having an end, being the highest good differs from being the beneficiary of the highest good, being God differs from having God as one's end. Aristotle observes that if—and only if—man were the highest being, practical knowledge would be the supreme form of knowledge. He seems to be describing Kant. To sum up: The key to Kant's Personalism is the absolutizing of the autonomous dignity of the person as the highest end. The person must be treated as the final end, not a means. John Paul II's understanding of the Personalistic norm is opposed to Kant on precisely this point. It is closer to Aristotle's and St. Thomas's account of the love of friendship according to which persons have ends and the right way to treat them is to love them and to will the good for them as their end, for their sake.[12]

Wojtyla ve al ser humano en un modo en el que se reconoce su dignidad, por los fines a los que tiende de modo consciente, por ello, es un personalismo que respeta el adecuado papel del ser humano, dentro de los órdenes del ser, al tiempo que reconoce su dignidad. El hecho de tener un fin elevado hace que el ser humano deba ser tratado con respeto y que no se le pueda usar como un medio.

De esto, Wojtyla propone una definición de la norma personalista como *el principio supremo de los actos humanos, según el cual todo el obrar del hombre en cualquier campo debe ser adecuado a la relación con la persona, que es fundamental en el obrar humano*. Esta relación se encuentra realmente contenida en toda acción del hombre, prescindiendo de cuanto en su contenido objetivo este obrar pueda parecer "cosificado".[13] En el modo de entender de Karol Wojtyla, la acción del ser humano depende primariamente de la dignidad y de la normatividad que proviene de la persona que lo lleva a cabo, y no sólo, ni primariamente, del objeto de la acción que se realiza: la persona entra por la parte objetiva en la norma del obrar co-

[12] M. Waldstein, *Three Kinds of Personalism: The Philosophical Underpinnings of John Paul II's Theology of the Body*, p. 6. Disponible en línea: <http://goo.gl/QgUkpl>. [Consulta: 4 de septiembre, 2014.]

[13] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 291.

mo realidad y valor fundamental, al que en primer lugar debe relacionarse la norma de la moralidad.[14] Esto se debe a la misma naturaleza de la persona humana. Queda claro que la diferencia entre el personalismo de Kant y el de Wojtyla radica en la relación con el fin de la persona humana. Kant pone a la persona como si ella misma fuera su fin, mientras que Wojtyla asume su dignidad de los fines que la persona se puede poner a sí misma.

> La persona no puede ser para otra sólo un medio. La naturaleza misma de la persona, lo que ella es, lo excluye. En su interioridad descubrimos su doble carácter de sujeto que, al mismo tiempo que piensa, puede determinarse por sí mismo. En consecuencia, toda persona es, por su misma naturaleza, capaz de definir sus propios fines. Al tratarla únicamente como un medio se comete un atentado contra su misma esencia, contra lo que constituye su derecho natural.[15]

Esto implica que la norma personalista, sin caer en el formalismo kantiano, posea un carácter imperativo y categórico, pues posee una prescripción positiva y fundante, al afirmar a la persona por sí misma y no por ningún otro ser, tiene una prohibición complementaria a la prescripción, ya que prohíbe el que la persona pueda ser usada como medio, y es absoluta, ya que no admite ninguna condición. El motivo para afirmar la persona por sí misma como fin en sí, está en la persona misma, no en otro ser ni en los efectos que esto pueda conllevar. Si hubiera otro motivo para afirmar a la persona como fin en sí, la norma personalista sería hipotética, lo que la convertiría en un medio para otra cosa. Por ello, la norma personalista de la acción sólo expresa la condición de la persona como fin en sí misma cuando se la formula categóricamente.[16]

Esta normatividad personalista tiene una especial repercusión cuando la acción de la persona humana se lleva en unión de otras personas, cuando se establecen relaciones interpersonales, en las que cada uno contribuye a la realización del mundo que le rodea en sentido positivo o negativo. Este aspecto, la realización de todos los que co-obran, manifiesta con claridad la importancia de la norma personalista en la acción junto con otros. Como dice Guerra:

> Así, la actualización plena de la participación que funda la intersubjetividad acontece al momento en que gracias a la apertura trascendental de mi razón y de

[14] *Ibid.*, p. 291.
[15] K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, p. 34.
[16] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, pp. 145-146.

> mi voluntad la presencia del "otro" me obliga —sin determinarme— a actuar responsablemente de acuerdo a las exigencias que posee como realidad con un valor inigualable. El conjunto completo de la experiencia el hombre es y actúa junto-con-otros comprende, pues, tanto al valor que posee el otro como contenido objetivo, como el momento normativo en el que el valor referido es propuesto por la razón práctica a la voluntad como una tarea a realizar y una responsabilidad a asumir.[17]

Las consecuencias del valor personalista en la acción "junto-con-los-otros"

De esta estructura se pueden justificar las normas de lo bueno o de lo malo en la participación del ser humano, porque se llevan a cabo desde la perspectiva de la verdad de la persona y de la normatividad que tal verdad establece, considerando las relaciones axiológicas que son propias de la persona y derivan de su realidad óntica.[18] Esto impone la necesidad de ir más allá del utilitarismo cuando se trata de y a la persona, o lo indispensable de la autoteleología de la persona, que la excluye de ser un instrumento para un fin.[19] Como veremos al hablar del bien de la comunidad, la autoteleología tendrá una especial relevancia. Al respecto, es interesante la reflexión de Rodrigo Guerra:

> En efecto, si bien pueden existir muchos factores internos y externos a la persona que concurren con un cierto determinismo en el acto libre, también es cierto que nuestra experiencia nos muestra a la libertad como un momento de verdadera trascendencia de la persona, es decir, como un momento de auténtico autogobierno. Este autogobierno se expresa de diversas maneras, entre las cuales es preciso individuar en este momento la autoteleología del hombre. La persona es realmente capaz de escoger los fines propios de su acción. Y con ello, además de

[17] *Ibid*. p. 77.

[18] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 292.

[19] A este respecto anota el mismo Karol Wojtyla en su obra *Amor y responsabilidad*: "No será irrelevante mencionar aquí que Immanuel Kant, a fines del siglo XVIII, formuló este principio elemental del orden moral en el siguiente imperativo: actúa siempre de tal modo que la otra persona sea el fin y no meramente el instrumento de tu acción. A la luz del argumento precedente este principio debe ser expuesto de una forma más bien diferente que la que Kant dio, tal y como anotamos enseguida: siempre que una persona sea el objeto de tu actividad, recuerda que tú no puedes tratar a esa persona sólo como el medio para un fin, como un instrumento, sino que es necesario que tomes en cuenta el hecho que él o ella tienen también, o al menos deberían tener, fines personales distintos". (K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, pp. 35-36.)

> tener la oportunidad de responder a un motivo que lo invita a actuar, además de poder eventualmente autoafirmarse implícitamente a través de un acto bueno, además de poder reconocer a su acto como "propio", la autoteleología del ser humano revela a la persona como fin en sí misma. O al revés: gracias a que la persona es fin en sí misma es capaz de autofinalizarse en el actuar libre. La relación entre autoteleología de la acción y ser fin en sí mismo es como la que existe entre lo manifestante y lo manifestado, entre el efecto y la causa. Un ente que no posea la condición de fin en sí mismo es imposible que pueda desplegar un dinamismo como la libertad. Un ser cuya esencia es "ser-medio", sólo puede tener una operación heterodeterminada. Por ello, cuando alguien trata a una persona como medio lastima al otro no sólo en su libertad, sino en su misma esencia, en lo que le corresponde a ella primariamente como *suum*, como suyo en el sentido más íntimo y estricto del término.[20]

Como vemos, el criterio del valor personalista de la acción es de un profundo "valor hermenéutico"[21] para Karol Wojtyla, pues le sirve, siempre en el contexto de la participación, para determinar también la autenticidad de algunas actitudes que son parte del actuar "junto-con-los-otros". Así, cuando se habla de las actitudes de solidaridad y de oposición, se analiza si en ellas no sólo se da la participación, sino, también, si se da la trascendencia en la acción por la autodeterminación y la realización.[22] O, cuando se reflexiona sobre el sistema de referencia "prójimo", se ve si prevalece el valor personalista de la acción en una comunidad del existir y del actuar, por el valor en el ser humano de algo más absoluto, unido con el concepto de 'hombre' como tal y con el valor de la persona en sí, al referirse a la humanidad, que posee cualquier otro ser humano como uno mismo.[23] De aquí deduce Karol Wojtyla que la participación se fundamenta en la capacidad de cada hombre de participar en la misma humanidad, como condición de todo valor personalista de la acción en la actuación y en la existencia "junto-con-los-otros".[24]

---

[20] R. Guerra López, *Afirmar la persona por sí misma*..., pp. 141-142.

[21] Aquí usamos la palabra *hermenéutico* en su sentido de capacidad de interpretación de una realidad. Por ello el "valor hermenéutico" es el modo de decir que tener en cuenta el valor personalista de la acción nos sirve para entender el sentido personalista de un acto o de una situación.

[22] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 409.

[23] *Ibid.*, pp. 414-415.

[24] *Ibid.*, p. 417.

LA RELACIÓN DEL VALOR PERSONALISTA CON LA TRASCENDENCIA Y LA INTEGRACIÓN

La necesaria presencia de la trascendencia y la integración en el valor personalista

De lo dicho anteriormente, vemos que nos es necesario ahondar en la relación que se produce entre el valor personalista de la acción y la trascendencia y la integración, elementos que determinan la presencia del valor mismo y que, junto con la autodeterminación, manifiestan la persona:

> El valor personalista está inscrito en la misma realización de la acción por la persona, en el propio hecho de que "el hombre actúa" de un modo que le es propio. Y puesto que ese actuar tiene el carácter de una auténtica autodeterminación, en la que se realiza la trascendencia de la persona, lo que [...] lleva consigo la integración tanto en el campo somático humano como el psíquico. El valor personalista que se encuentra sustancialmente en el hecho de la realización de una acción por la persona encierra un conjunto de valores referentes al perfil de la trascendencia o al de la integración.[25]

No podemos hablar de valor personalista de la acción sin descubrir en la misma acción los dinamismos o estructuras que lo constituyen. La relación entre ellos es constitutiva y necesaria. Si buscamos determinar el valor personalista de la acción tendremos que comprobar la presencia de la trascendencia, la integración y la autodeterminación como rasgos presentes en ella. No son, por lo tanto, aspectos contingentes en el valor personalista de la acción y, por lo mismo, tampoco lo son en la determinación del concepto de 'participación', como un actuar "junto-con-los-otros" como persona humana. Los contenidos que estos elementos nos aportan permiten que, en el actuar "junto-con-los-otros", se dé una síntesis entre esa acción en cuanto tal y el valor de la misma. Síntesis que interactúa, de modo esencial, con la presencia o la ausencia de la especificidad de la persona hasta el punto de que su ausencia genera una alienación, no sólo respecto de la acción, sino respecto de la misma condición de ser humano.[26]

---

[25] *Ibid.*, pp. 379-380.
[26] *Ibid.*, p. 419.

El valor personalista por la trascendencia y la integración mantiene la unidad interior del ser humano

Esta interacción lleva a la cuestión sobre el modo en que la acción humana mantiene la unidad específica con la persona humana, es decir, en qué modo una acción concreta, como el actuar "junto-con-los-otros", permanece en el ámbito de la dimensión de la persona. La pregunta no es indiferente, pues si la acción que sale de la persona, o en la que interactúa la persona, no mantiene el valor personalista, resultará alienada respecto de la persona. Si la acción pierde la dimensión personalista, pierde también la jerarquía interna de sus valores:

> ¿De qué modo se realiza a sí mismo el hombre en las relaciones interhumanas o sociales cuando actúa "junto-con-los-otros"? ¿De que su acción mantiene entonces esa unidad específica con la persona, que hemos definido como trascendencia en la acción y como integración de la persona en la acción? ¿De qué modo en el ámbito del hecho de actuar "junto-con-los-otros" sus acciones guardan esa jerarquía de valores que resulta tanto de la trascendencia como de la integración?[27]

En esta pregunta se juega la realización del ser humano en algo tan ineludible como las relaciones con los demás y el actuar en lo social. Para Karol Wojtyla, la participación es la propiedad que permite al hombre actuar "junto-con-los-otros", como veíamos anteriormente, lo que hace que la acción conjunta se lleve a cabo en modo adecuado al valor de la persona humana: solamente una participación que respete este valor será capaz de realizar a la persona en la realización de la acción "junto-con-los-otros".

La autenticidad de la acción conjunta: valor personalista, trascendencia, integración

La trascendencia y la integración presentes en la acción "junto-con-los-otros" permiten que la acción "junto-con-los-otros" posea un valor propio y homogéneo[28] con la persona debido a la autodeterminación que se puede expresar en esta acción,

[27] *Ibid.*, p. 384.

[28] La palabra *homogéneo*, en Wojtyla, tiene el mismo significado de "coherente con" o de "concordante con algo". Así en la expresión "fruto de esta causalidad, resultado homogéneo de la operatividad del yo personal es la moralidad" (*ibid.*, p. 162). O también: "sucede que con frecuencia somos testigos de esto, cuando se considera la felicidad sin más como una forma de placer y el placer como un elemento homogéneo de la felicidad" (*ibid.*, p. 260).

aun cuando uno mismo no elige, o elige porque otros la eligen.[29] Es la trascendencia, con sus funciones de autodeterminación y de realización, lo que cualifica el valor personalista de la acción "junto-con-los-otros" como criterio de autenticidad,[30] en tanto esas funciones son contenidas y expresadas en la acción. Una acción "junto-con-los-otros" que negase, limitase o debilitase la trascendencia personal en cuanto renunciase a la realización de sí mismo estaría permitiendo que tal acción arrebate, por así decirlo, la persona a la persona misma.[31]

Como hemos podido ver, los elementos integrantes del valor personalista de la acción dan a la participación su carácter homogéneo con la persona humana. De aquí la necesidad de analizar los elementos que lo constituyen para delinear e iluminar el trasfondo ontológico de la participación como acción de la persona "junto-con-los-otros".

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA ACCIÓN PERSONALISTA: EL VALOR PERSONALISTA DE LA ACCIÓN

La manifestación de la persona en la acción fundamenta un valor

El valor personalista de la acción se nos manifiesta, según Karol Wojtyla, cuando se muestra la correlación dinámica de la acción con la persona y se intenta explicarla.[32] El valor personalista de la acción se pone de manifiesto por los análisis sobre la estructura de la persona en la acción.[33] La razón de esto es que la acción muestra a aquel que la lleva a cabo, no sólo en cuanto lo que se hace, sino en cuanto muestra lo que sucede en quien lo hace, aunque el valor de la persona sea anterior y más básico, respecto del valor de la acción. La realización de una acción por el ser humano encierra en sí un conjunto de valores que muestran a la persona que lo hace por lo que implican de realización de la autodeterminación.[34] Todas las acciones son manifestaciones externas de la persona, aun cuando no sean observables de modo externo.

Cada acción que la persona realiza la objetiviza, en cierto sentido, y, de este proceso de objetivización resulta la cristalización de los rasgos en los que ella se manifiesta externamente. Sin embargo, por la dimensión subjetiva de la con-

[29] *Ibid.*, pp. 388-389.
[30] *Ibid.*, p. 409.
[31] *Ibid.*, pp. 410-411.
[32] *Ibid.*, p. 383.
[33] *Ibid.*, p. 379-380.
[34] *Ibid.*, p. 380.

ciencia,[35] también cada acción permanece inmanente a la persona.[36] El análisis de la realización subjetiva de las acciones y su valor inmanente como valor personalista nos da la clave para esclarecer el dinamismo específico de la persona.[37] Por todo esto, afirma Karol Wojtyla:

> La realización de una acción por una persona constituye un valor en sí misma. Y se trata, en concreto, del valor personalista, porque la persona se realiza a sí misma cuando realiza una acción. Hemos intentado explicar esto en el capítulo IV mediante el análisis de los elementos individuales de esa "autorrealización". [...] El valor personalista consiste en que en la acción la persona se actualiza a sí misma, expresando de esa manera su específica estructura básica de autoposesión y de autodominio.[38]

La enunciación de valor personalista de la acción

De este modo se nos presenta una primera aproximación a la definición del valor personalista de la acción descubriéndolo como un valor que realiza a la persona en cuanto expresa las estructuras de autoposesión y autodominio que desarrollaremos más adelante como relacionadas con la trascendencia y la integración de la persona en el conjunto dinámico de la realización de la acción. El simple hecho de llevar a cabo una acción, implica un valor en la persona humana, en este caso un valor que debemos denominar como *valor personalista, en el que se realiza la trascendencia de la persona por medio de su actuar*. Como hemos visto, dicho valor difiere de los

---

[35] "In classical metaphysics the individual integrity of man is based on a range of natural components or potentialities which define all human beings as different from other beings in the realm of nature [...] natural 'for a human being to be a person'. These two categories, individual and personal, are not contrary or discordant in reality, because individual humanity intertwines with the personal constitution of man. The person is constituted by the specific abilities of self-knowledge and self-determination. These characteristics mean, first of all, that the person can be experienced by himself 'from inside', thanks to consciousness and reflection, as an efficacious agent and also as a subject-possessor of his own 'inner world' of emotions, moods, desires, impulses, reactions, and needs, which K. Wojtyla calls the activations" of the person. These 'activations' belong to the Sphere of unintended occurrences in individual life —'something happens to me' or 'something is done to met-while *acts*' presuppose a personal choice and decision to act in a determined way". (E. Wolicka, "Participation in community: Wojtyla's social anthropology", en *Communio. English Edition*, VIII, núm. 3 [verano, 1981], pp. 109-110.)

[36] T. Ryba, "Action at the Moral Core of Personhood", en *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*, vol. 35, p. 251.

[37] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 405.

[38] *Ibid.*, pp. 381-382.

valores morales que pertenecen a la acción realizada, ya que es intrínseco a la misma realización de la acción por la persona, al hecho mismo de que el hombre actúe de forma adecuada a lo que es él mismo, a que la autodeterminación sea inherente auténticamente a la naturaleza de su actuar. El valor personalista no es todavía ético en sí mismo; pero brotando de la profundidad dinámica de la persona, revela y confirma los valores éticos y, por tanto, nos permite comprenderlos mejor en su correspondencia estricta con la persona y con todo el "mundo de las personas".[39]

La noción de valor personalista de la acción brota de una comprensión personalista del ser humano, que interpreta al hombre en su dimensión subjetiva y personal y no sólo por el aspecto ontológico de sí como sujeto o como objeto. Es un hecho que, en la experiencia humana, se revela la estructura personal de la autodeterminación, en la que el hombre encuentra su propio yo como aquel que se posee y tiene dominio de sí, de modo actual o posible; por ello, en la experiencia de autoposesión y de autodominio, el hombre experimenta el hecho de ser persona y de ser sujeto.[40] Por lo mismo, se trata de ver a la persona humana en el ser que manifiesta cuando actúa como tal. Como dice Juan Manuel Burgos:

> La experiencia del hombre no puede agotarse en la vida de la reducción "cosmológica"; es necesario detenerse en lo que es "irreductible", en lo que en todo hombre es único y no repetible, aquello por lo que cada hombre es no sólo "hombre-individuo" de un género, es decir, lo que es persona-sujeto: sólo entonces la imagen del hombre será correcta y completa.[41]

No entramos en este momento de nuestra investigación en la posible contraposición entre comprensión cosmológica del hombre y la de tipo personalista, o sobre el modo en que la filosofía del sujeto debe mostrar la objetividad del hombre y su misma subjetividad personal. Nos basta con dejar clara la perspectiva desde la que queremos afrontar los diversos problemas que se nos plantean, para fundar de modo personalista el ser y el actuar del hombre. Se trata de que tengamos como elemento de interpretación la dimensión personal humana,[42] ya que "nada sustancial podremos decir sobre este con-vivir y este co-obrar en sentido personalista [...] si no partimos del hombre precisamente como un sujeto personal".[43] La razón de es-

[39] J. Laudadio, "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en *Revista Información Filosófica*, 11 (2008), pp. 189-190.

[40] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 35.

[41] *Ibid.*, p. 34.

[42] *Ibid.*, p. 73.

[43] *Ibid.*, p. 74.

to es que el ser humano se manifiesta a través de la acción, pues en ella el ser humano se nos muestra desde dentro y no sólo en su dimensión exterior. Por ello:

> [...] más allá de atribuir significación absoluta a un aspecto de la experiencia, tiene mayor importancia la necesidad de reconocer su mutua relación (entre el hombre y la acción), debido a que ésta se apoya en la misma esencia de la experiencia que es la existencia del hombre.[44]

Esto es porque en el modo de pensar de Karol Wojtyla la visión personalista es el principio supremo de los actos humanos, según el cual:

> [...] todo el obrar del hombre en cualquier campo debe ser adecuado a la relación con la persona, que es fundamental en el obrar humano. Tal relación está realmente contenida en toda acción del hombre, prescindiendo de cuanto en su contenido objetivo este obrar pueda parecer "cosificado".[45]

Por todo lo antedicho, no podemos entender de modo verdadero el actuar del hombre si no es desde su ser y, por lo tanto, desde la dimensión personalista:

> El obrar del hombre en último análisis no es ante todo la realización del mundo, sino la "realización de sí", de la humanidad y de la persona. [...] en los propios actos todo hombre contribuye, en primer lugar, a la realización del mundo de las personas en un sentido positivo o negativo. El hecho de que el obrar humano sea en notable medida un co-obrar (obrar junto con otros) contribuye aún más a poner de relieve la norma personalista.[46]

El valor personalista de la acción se manifiesta como un valor, pero no del mismo modo en que lo hacen los demás valores como propios de una acción realizada y como consecuencia de una referencia a la norma. El valor personalista de la acción está en la misma realización de la acción por parte de la persona, en el hecho de que el hombre actúa del modo que le es propio,[47] es decir, con carácter de autodeterminación auténtica en la que se realiza la trascendencia de la persona que lleva consigo la integración tanto en el campo somático humano como en el campo

[44] J. Laudadio, "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en *Revista Información Filosófica*, 11 (2008), p. 187.

[45] K. Wojtyla, *El hombre y su destino,* p. 291.

[46] *Idem.*

[47] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 379-380.

psíquico.[48] Por ello expresa a la persona humana en su dimensión ontológica, tanto en lo en lo que se refiere a la determinación del valor de la persona en sí misma, como en la determinación de los distintos valores en la persona y en el establecimiento de su jerarquía específica.[49] Por ello, el valor personalista de la acción precede a cualquier valor ético y lo condiciona:

> En la norma personalista de la acción se expresa la singular dignidad que la persona posee por haber sido constituida como fin. Toda norma posterior en el orden moral y aun en el orden jurídico no es más que la refracción del único imperativo que de manera principal se refiere al bien de la persona. Éste es, precisamente, el *locus*, el lugar primario de los derechos humanos. Todos los deberes de la persona se reconducen al deber absoluto expresado por la norma personalista de la acción como a su principio adecuado.[50]

La autenticidad del valor personalista de la acción

De lo antedicho concluimos que la concepción personalista de la acción convence sobre la autenticidad del valor personalista de la acción, que, sin ser un valor ético, fluye de la interioridad de la persona, la revela y la confirma, y permite entender mejor los valores éticos en su estricta relación con la persona y con la totalidad del mundo de las personas.[51] Es importante mantener firme esta conclusión, pues la autenticidad del valor personalista de la acción es el fundamento de la posibilidad de la participación, como elemento constitutivo de la persona humana en el marco de las comunidades del actuar y del existir en un sentido pre-ético.[52]

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA ACCIÓN PERSONALISTA: LA TRASCENDENCIA

La trascendencia como conciencia del yo en cuanto sujeto

A lo largo de nuestro trabajo, hemos visto aparecer repetidamente la palabra *trascendencia* como uno de los elementos fundamentales que otorga a la participación

[48] *Idem.*
[49] *Ibid.*, p. 380.
[50] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 152.
[51] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 383.
[52] *Ibid.*, pp. 404-405.

su dimensión personalista y su inserción, no sólo en la dimensión relacional o extrínseca, sino también en la ontológica de la persona humana. La trascendencia es un rasgo que la persona descubre en la acción, por el hecho de que experimenta que puede "separarse" de la acción y "verse" a sí misma como la causa que origina la acción y distinto de ésta. En tal sentido, la trascendencia es un elemento específico de la operatividad humana, que se encuentra en la experiencia "el hombre actúa", y que se muestra en el hecho de que es la persona la causa de la acción y que no lo sea el objeto que se presenta ante el sujeto.[53] En el análisis clásico, el tender o trascender del ser humano se manifestaba como el hecho de que el ser humano, desde su interior (en diversas acepciones, como "corazón", "alma", "conciencia") se volvía hacia alguna cosa por medio de la voluntad. Sin embargo, esta interpretación del *actus humanus*, estrechamente vinculada al *voluntarium*, no manifiesta la trascendencia en su sentido propio, que se muestra más claramente en la interpretación del hecho fundamental de conciencia, que capta la trascendencia de la persona en la acción.[54]

Creo que puede ser útil, para la comprensión de lo que estamos exponiendo, incluir aquí la siguiente reflexión de Rodrigo Guerra, en la que se nos proponen seis tipos diferentes de uso de la palabra *trascendencia* con sus diversos matices. El sexto de los sentidos, que el filósofo mexicano propone, es el que encaja más primariamente en el pensamiento de Karol Wojtyla:

> [El sentido de la palabra] *trascendencia* se encuentra enmarcado en un conjunto más amplio de fenómenos que también pueden ser calificados de ese modo, aunque con diversos matices: 1) La trascendencia de la persona puede sostenerse al afirmar la irreductibilidad de ella a cualquier cosa o a cualquier "semejante". En este sentido decimos que la persona es "trascendente" respecto de todo ente. 2) La irreductibilidad de la persona a ser comprendida categorialmente también nos permite hablar de la persona como una realidad "trascendental". 3) La capacidad de la persona para alcanzar —no sólo cognoscitiva sino también volitivamente, de manera intencional— la realidad en sí y sus propiedades trascendentales es un tipo de trascendencia que podemos calificar de "horizontal". 4) La capacidad de la persona de "ir más allá de sí" a través de la transformación del mundo y el establecimiento de relaciones personales es la trascendencia cultural. 5) La capacidad de la persona de "ir más allá de sí" al descubrir el significado definitivo de la existencia es la trascendencia religiosa. 6) La trascendencia de la persona en la acción que indica la superioridad del sujeto como "yo", es decir, como sujeto que

[53] *Ibid.*, p. 21.

[54] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 138.

> auténticamente es causa de su propia acción, es la que podemos denominar trascendencia "vertical". Este último es un significado profundamente antropológico de la palabra *trascendencia* que se encuentra vinculado con todos los otros arriba mencionados y que deseamos destacar particularmente, ya que parece emerger como un dato esencial en la revelación de la experiencia del *humanum*.[55]

Para Karol Wojtyla, la trascendencia es un punto central de su antropología, ya que la trascendencia es el ámbito en el que el ser humano "se supera a sí mismo", es decir, muestra su dimensión personal más allá de lo material, dentro de la experiencia concreta del actuar. El ser humano encuentra el "sí mismo" de modo pleno, en tanto descubre la trascendencia en su acción.[56] Esto ocurre así porque es en el actuar donde se produce lo que podríamos llamar "la revelación de la persona", ya que en esa acción la persona no sólo es sujeto sino también se percibe como objeto de la misma.

La trascendencia como una tarea (cualidad-posibilidad) del ser humano

La trascendencia permite al ser humano descubrirse como una tarea por llevar a cabo a través de sus actos, de sus decisiones interiores y de su conciencia:

> [...] se revela a sí mismo como aquel que es continuamente dado a sí mismo como tarea, que debe confirmar, verificar y en cierto sentido "conquistar" la estructura dinámica del propio yo que le es dada como "autoposesión" y autodominio. Al mismo tiempo, esta estructura es totalmente interior, inmanente, constituye verdaderamente el equipamiento del sujeto personal; es, en cierto sentido, él mismo. En la experiencia de autoposesión y de autodominio el hombre experimenta el hecho de persona y de ser sujeto.[57]

Esto permite que el interior del ser humano y aquello a lo que tiende no se encuentren con una separación infranqueable, como lo expresa J. R. Méndez:

> La persona se conoce a través de sus actos; desde el acto se puede llegar a todo lo implicado en ella misma, se llega al sujeto en su irreductibilidad interior y en

---

[55] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, pp. 93-94.

[56] *Cf.* M. Serreti, *Conoscenza e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyla*, p. 119.

[57] K. Wojtyla, *El hombre y su destino,* p. 35.

> su concomitante trascendencia. De este modo entiendo superar la fenomenología en una auténtica metafísica desubjetivizando la conciencia y desobjetivizando[58] el dinamismo humano.[59]

Este aspecto es esencial, ya que muestra que el ser humano tiende hacia el propio fin en el que halla el autoperfeccionamiento. Como dice Thomas Ryba:

> For Wojtyła, the transcendence of the person, par *excellence*, consists in the ability to will and act to bring him/her-self to fulfillment. This means that for a person to act in such a way that the dynamism brings fulfillment, the action must involve the whole person according to a unique mode of self-formation which is expressed through characteristic structures of self-possession and self-governance. 'Self-governance' describes the capacity of the person to control and to be "subjected and subordinate" to that personhood. 'Self-possession' describes the capacity of a person to possess and be possessed by him/her-self. This self-formation is a measure of a person's transcendence and cannot simplistically be reduced either to the qualities that the ego possesses, at some moment, as subject, or to the intentions arising from the ego and which are volitionally directed to external values or goods.[60]

Esta realidad hace que el ser humano no sea una subjetividad personal encerrada en sí misma, ya que todo este entrar en sí es para descubrirse como un "yo pleno" ante la realidad, un sujeto personal ante los objetos en los que actúa. La trascendencia es la persona humana porque le permite no perderse entre todo aquello hacia lo que tiende (*alteri incommunicabilis*) y descubrirse en la propia identidad sustancial (*suppositum*) de la conciencia y de la autoconciencia: "se opera en el hombre, en el yo humano en cuanto sujeto personal, un estrecho vínculo entre el perfeccionamiento de sí y la trascendencia".[61]

---

[58] Ambos términos, *desubjetivizar* y *objetivizar*, tienen sentido en una filosofía personalista. El primero nos orienta hacia el hecho de que la conciencia no se queda encerrada en sí misma, sino que es capaz de encontrar la verdad en sí, algo que en la fenomenología no siempre parece estar al alcance de la mano. Por otra parte, el dinamismo humano no aparece (y por ello se desobjetiviza) sólo como algo externo a la conciencia, sino como parte integrante de la persona humana. En el dinamismo humano no sólo se descubre el objeto que sucede, sino el sujeto que actúa.

[59] *Apud* J. M. Burgos, en K. Wojtyla, *El hombre y su destino,* p. 15.

[60] T. Ryba, *Action at the Moral...*, p. 252.

[61] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 66.

El sentido del término "trascendencia"

¿Cómo describe Karol Wojtyla la trascendencia de la persona? Su punto de partida es la etimología de la misma palabra, que viene del latín *trans-cendere*, que significa "cruzar un umbral o una frontera". Este sentido dinámico se aplica a los actos intencionales, en especial, a la intelección y la volición, que tienen carácter de tendencia, uno hacia la verdad del objeto y el otro hacia la bondad del objeto. Sin embargo, para Karol Wojtyla la trascendencia tiene dos dimensiones fundamentales en el análisis del dinamismo de la persona y de la acción. Existe una trascendencia horizontal y otra trascendencia vertical. La horizontal se identifica con la elección y la vertical, que también podemos llamar "autorreferencial", consiste en la autodeterminación, principal dimensión de la libertad:[62]

> Se puede definir como trascendencia horizontal a la intencionalidad, o sea, el hecho de franquear los límites del sujeto hacia el objeto. No es ésa la que nos interesa principalmente, [...] cuando se trata de la trascendencia de la persona en la acción. Se trata de una trascendencia que existe gracias a la autodeterminación, trascendencia por el mismo hecho de la libertad, de ser libre en el acto y no únicamente porque la volición se encuentre dirigida intencionalmente hacia su objeto propio, el valor-finalidad. Esta última trascendencia, a diferencia de la que hemos denominado horizontal, podemos definirla como vertical.[63]

La trascendencia vertical es, por lo mismo, aquella por la que la persona es dueña de sí misma, por el autogobierno y la autoposesión. De modo diferente, la trascendencia horizontal es en la que el otro es un objeto, de acuerdo con diversos valores. En esta segunda se manifiesta el dinamismo de la voluntad en el valor final. Sin embargo, el dinamismo de la decisión impide la posibilidad de tratar los actos humanos como determinados solamente por la genética o el entorno. La elección y la decisión son el umbral de la acción humana y de su trascendencia,[64] ya que hacen que la persona se "eleve" por encima del objeto que elige y respecto del cual decide.

Ahondando en el pensamiento de Karol Wojtyla sobre tal división de la trascendencia, vemos que, para él, hay una trascendencia contenida en el hecho de actuar, cuando el hombre, como sujeto de su acción, "se sobrepasa a sí mismo, volviéndose

---

[62] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 22.

[63] *Ibid.*, pp. 185.

[64] R. Masiello, "A Note on Trascendece in The Acting Person", en *Doctor Communis*, 35 (1982), pp. 332-333.

hacia los valores, queriendo y eligiendo diversos valores". A este respecto, el mismo Karol Wojtyla tiene una nota en la que busca explicitar más el sentido de la trascendencia vertical, donde compara su pensamiento con el de Kant y el de Scheler:

> No se trata de la trascendencia "hacia cualquier cosa", trascendencia dirigida que se constata juntamente con el objeto (valor o finalidad). Se trata, en cambio, de una trascendencia en cuyo marco el sujeto se confirma franqueándose a sí mismo (en cierto modo superándose). Más que Scheler, parece ser Kant el exponente de esta trascendencia.[65]

Tal dinamismo no es el definitivo en el ser humano: no es lo más fundamental para la autodeterminación el que el ser humano se dirija a esos valores, hacia el objeto de la acción, hacia el valor, como fin de la volición o de la elección. Esta dimensión, que es la de la trascendencia horizontal, no agota el sentido de la trascendencia humana, ya que "toda elección o volición madura de un determinado valor presupone la referencia del sujeto a la verdad de su persona y de su acto".[66] Esta referencia a la verdad en la propia conciencia otorga al ser humano un señorío sobre la propia actividad, sus elecciones y actos de voluntad. El ser humano elige, no por el objeto elegido, sino por la referencia al bien y la verdad que tiene ese mismo objeto. El ser humano encuentra esa referencia en la propia conciencia, no en la tendencia hacia el objeto ni en la atracción del objeto hacia él. Ello otorga al ser humano una trascendencia, no sólo "hacia fuera" sino también "hacia arriba", que es "hacia dentro", porque es hacia la propia conciencia por lo que el hombre encuentra el fin de su trascendencia en el propio interior: es la autoteleología,[67] el hecho de que el hombre determina su fin por sí mismo. Como expresa el mismo Karol Wojtyla:

> La persona no puede ser para otra sólo un medio. La naturaleza misma de la persona, lo que ella es, lo excluye. En su interioridad descubrirnos su doble carácter de sujeto que, al mismo tiempo que piensa, puede determinarse por sí mismo. En consecuencia, toda persona es, por su misma naturaleza, capaz de definir sus propios fines. Al tratarla únicamente como un medio se comete un atentado contra su misma esencia, contra lo que constituye su derecho natural.[68]

---

[65] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p.185, n. 4.

[66] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 144.

[67] En Wojtyla la autoteleología es la capacidad de determinarse hacia el propio fin de acuerdo con uno mismo como sujeto, por ello no es una inmanencia pura.

[68] K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, p.34.

Algo que el ser humano experimenta en su actuar tanto en la dimensión de su limitación ontológica como en la autoteleología:[69]

> La estructura personal de tal realización corresponde, con base en la experiencia, a la autoteleología del hombre. Esta realización no es absoluta, pero tiene en sí algo de absoluto; se realiza, en efecto, sobre la base de lo "absoluto del hombre". Puede realizarse sobre esa base, precisamente, porque tiene origen en el acto de la persona sobre el fundamento de la relación trascendente con la verdad, en el perfil "vertical" de la trascendencia del sujeto.[70]

Y además:

> La intencionalidad mira, por así decirlo, hacia el exterior, hacia el objeto que constituye un cierto valor y, por este motivo, atrae la voluntad hacia sí. La autodecisión mira, en cambio, hacia el interior, hacia el sujeto que al querer un valor dado, con la elección, se hace efectivamente "bueno" o "malo". El hombre decide no sólo sobre sus acciones, sino que decide también sobre sí mismo en el aspecto de su cualidad más esencial.[71]

De lo dicho anteriormente, vemos que es en la libertad donde se muestra la trascendencia vertical, la autodeterminación y la preeminencia que la persona tiene, y que al manifestarse, se descubre a sí misma como sujeto respecto del dinamismo de la acción. Esta preeminencia permite al ser humano verse como el origen libre de la acción que está poniéndose y, por lo tanto, se descubre gobernando la acción y gobernándose a sí mismo en la acción, de modo que la espontaneidad de la libertad queda resaltada. Lo anterior nos permite descubrir la importancia que tiene la autodeterminación en la acción humana, ya que, aunque el yo se determina por algo, esto sucede en la medida en que se determina a sí mismo. Por ello es que decimos que la persona tiene una preeminencia, es decir, está por encima de su acto voluntario: es dueña de sí misma.[72]

Esto es de gran importancia, ya que la autodeterminación, contenida en el obrar humano, le otorga una causalidad auténticamente humana, una causalidad que relaciona al ser humano con la verdad y con el bien en sentido absoluto y desintere-

---

[69] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 145.
[70] *Ibid.*, p. 146.
[71] *Ibid.*, p. 179.
[72] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 95.

sado. Para Karol Wojtyla, la trascendencia, "en cierto sentido, es el otro nombre de la persona".[73]

> The person has a distinct prerogative to govern himself through self-determination of the will. This autonomy of self-possession is incommunicable or inransitive and manifested in the subjectiveness of the autonomous ego's selfdetermination through actions which have no counterpart in nature. The ego is the subject and also "the object determined by the acts of the will. This is how objectification enters into the fundamental significance of freedom: it conditions self-reliance". This autodeterminism is the key-note of the freedom of the will rather than its indeterminism. The latter is only a secondary condition of determining the will in the face of contrary possibilities; but the action itself tests on the will's autodeterminism: "It is because of the person's exclusive power over the will that will is the person's power to be free". The very existence of the person is identified with this freedom.[74]

La trascendencia vertical, de un modo especial, hace que el acto pertenezca a la persona por la autodeterminación. Esta trascendencia, que Karol Wojtyla llama *vertical*, es la que manifiesta de modo más claro la realidad misma de la persona, su particularidad y su naturaleza espiritual.[75] Son las decisiones interiores las que muestran que el hombre se realiza "hacia arriba" de sí mismo, hacia los valores que más tienen que ver con la verdad y con el bien.[76] Aquí se abarca todo lo que determina la trascendencia espiritual de la persona: su relación con la verdad, con el bien y con la belleza, así como la resonancia de esta dimensión en lo emotivo del ser humano y, en consecuencia, el papel que todo el ser humano, también sus emociones, tiene para alcanzar a descubrir con nitidez sus acciones y para influir en la trascendencia personal.[77] En efecto, es en la conciencia personal donde la persona descubre su relación con la verdad y con el bien, a la hora de decidir y de elegir una acción.[78] Es la conciencia de sí en donde se realiza la auténtica trascen-

---

[73] K. Wojtyla, *El hombre y su destino,* p. 61.

[74] R. Masiello, "A Note on Trascendece in The Acting Person", en *Doctor Communis*, 35 (1982), p. 332.

[75] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 191-192.

[76] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p.36.

[77] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 329.

[78] "Personal consciousness —the area of self-cognition and self-determination of efficacious subjectivity— constitutes the basis and origin of personal self-realization in which a man preserves and confirms his identity, uniqueness, and responsibility". (E. Wolicka, "Participation in Community: Wojtyla's Social Anthropology", en *Communio. English Edition*, vol. VIII, núm. 3 (verano, 1981), p. 110.

dencia de la persona en el acto: gracias a ella, el *actus humanus* se configura como voluntad y elección del "verdadero bien".[79] Como de otro modo dice el mismo Karol Wojtyla:

> La trascendencia de la persona, entendida de modo metafísico, no es algo exclusivamente abstracto. Advertimos experimentalmente que la vida espiritual del hombre se concentra y palpita en torno a la verdad, el bien, la belleza. Así nos podemos atrever a hablar de una experiencia de los trascendentales que transcurre en paralelo a la experiencia de la trascendencia personal.[80]

Queda definida, por lo tanto, la profunda unión que hay entre trascendencia y libertad de la persona, ya que la autodeterminación —que es la libertad de la voluntad— es la que la constituye, haciendo a la persona autodependiente o independiente en el campo intencional, de modo que no son los objetos los que determinan la volición.[81] En este sentido, hay una diferencia entre el dinamismo de la persona y lo que Karol Wojtyla llama el dinamismo de la naturaleza, esto es, el dinamismo del modo de ser humano en cuanto determinado por lo que en él sucede, y no por lo que él hace. Y, por supuesto, se da una diferencia entre la persona y el individuo que no tiene esta autodeterminación:

> La autodeterminación aporta aquí, ante todo, la preeminencia del propio "yo". Esta preeminencia brota de la autodeterminación y crea una "verticalidad". Carece de esa preeminencia el individuo que es únicamente un sujeto de activaciones coordinadas por los instintos. A cada uno de tales sujetos se le puede llamar *individuum in actu* por analogía con la fórmula persona *in actu*. Y justamente aquí esta fórmula es la adecuada y fundamental, mientras que para la acción la fórmula adecuada y fundamental es *actus personae*, que sólo por analogía se puede trasladar al individuo no personal como *actus individui*. Pero, en este último, falta lo que es fundamental en esa fórmula. No puede haber actividad *sensu stricto* —o sea, acción— allí donde falte la capacidad para hacer depender las propias dinamizaciones de su "yo".[82]

[79] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 68.
[80] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 231.
[81] *Ibid.*, p. 210.
[82] *Ibid.*, p. 185.

La trascendencia y la autodeterminación del ser humano en la acción

Así, la reflexión de Karol Wojtyla nos lleva a descubrir que es mediante la autodeterminación como se explica la trascendencia de la persona en la acción. Es la trascendencia vertical lo que hace que la propia acción se convierta en un *actus personae* y no tanto en un *actus individui*. Como podemos deducir, esto será sumamente importante en el ámbito del actuar "junto-con-los-otros". La perspectiva de Karol Wojtyla pone el énfasis en lo que muestra la acción de la persona y no sólo en lo que se ve en la persona *in actu*. El simple dinamismo de la persona en el acto no muestra tanta hondura como lo hace la realidad de que ese acto es de la persona y, por lo tanto, contiene el momento experimental de la subordinación y de la dependencia del propio "yo", debido a la libertad desde la que se causa la acción.[83]

La trascendencia muestra la autoposesión y el autodominio

De esta realidad, que se nos manifiesta en la trascendencia vertical, se muestra una específica estructura en el actuar del ser humano, la estructura de la autoposesión y la estructura del autodominio. Tales estructuras, como veremos un poco más adelante, son las que manifiestan el ser persona del ser humano. Y lo hacen precisamente en el momento en que se actúa, por lo que la persona y el acto constituyen una realidad compacta en la que tanto el acto manifiesta y expresa a la persona como la persona lo hace por medio del acto.[84]

La reflexión sobre la trascendencia abre una importante dimensión: la trascendencia de la persona en el acto muestra una cierta composición en el ser humano, ya que es, al mismo tiempo, el que se posee a sí mismo por la trascendencia vertical debida a la autodeterminación, y el que es poseído por sí mismo, por el hecho de la acción. La unidad de la persona humana en la acción se compone de estos dos elementos: a la preeminencia le corresponde una subordinación. La experiencia muestra esta doble perspectiva: mientras por la libertad y la autodeterminación la persona en la acción se descubre como una en sus acciones, también experimenta la dualidad del poseer y ser poseído.[85]

---

[83] *Ibid.*, p. 184.
[84] *Ibid.*, p. 262.
[85] *Ibid.*, p. 268.

Esto se manifiesta especialmente en la interacción con la dimensión corporal del ser humano. El cuerpo humano es el "lugar" donde se manifiesta y donde actúa la autodeterminación, que se revela en la acción y se realiza a través de la acción. Siendo la trascendencia vertical de naturaleza espiritual en sí misma, "encuentra en el cuerpo humano el terreno y el medio de expresión". Esto lo confirma de un modo particular lo que se llaman *actus externi*, que incluyen "una exteriorización visible de la autodeterminación, o sea, de la operatividad de la persona en el cuerpo y mediante el cuerpo".[86]

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA ACCIÓN PERSONALISTA: EL AUTODOMINIO Y LA AUTOPOSESIÓN

La autodeterminación implica el autodominio y la autoposesión

En el análisis que estamos haciendo de los fundamentos ontológicos de la acción "junto-con-los-otros" hemos visto que juega un papel importante la trascendencia de la persona en la acción. Pero, analizando la trascendencia, descubrimos que ésta tiene dos estructuras que la manifiestan: el autodominio y la autoposesión. Ambos elementos son muy importantes para Karol Wojtyla, ya que muestran a la persona en la acción. Como veíamos un poco antes, no hay un "yo" verdadero sin la preeminencia, que viene de la trascendencia en sus estructuras de autodominio y autoposesión. Por ello, para seguir fundamentando el valor personalista de la acción, que hace de la participación una capacidad tan importante para la persona, en su acción "junto-con-los-otros", es oportuno reflexionar sobre el autodominio y la autoposesión. En la estructura del individuo que no es persona no se encuentra la composición de autoposesión y autodominio que establece la autodeterminación. En el dinamismo de la naturaleza (aquí entendida como el ámbito de la falta de libertad), el individuo *es poseído por la potencialidad del propio sujeto*, que lo gobierna y orienta en la dirección de sus dinamizaciones, lo que se manifiesta en el instinto.[87]

Los conceptos de 'autodominio' y 'autoposesión'

¿Qué es lo que entendemos por autodominio y autoposesión? Dado que estamos haciendo una serie de reflexiones en el marco de la ontología, que nos es mostrada

[86] *Ibid.*, pp. 296, 297.
[87] *Ibid.*, p. 184.

en la reflexión sobre la persona y la acción, vemos que el autodominio es diferente del autocontrol como dinamismo propio de la persona manifestado en estructuras y entidades con las que la persona se gobierna a sí misma,[88] como capacidad o virtud o conjunto de capacidades. Es, por lo mismo, diferente del "dominio de sí mismo". Entendemos por autodominio algo más esencial, conectado con la estructura interna de la persona entendida como gobierno de sí. Por ello, el autodominio presupone la autoposesión de la persona sobre sí misma.[89] El autodominio es, de este modo, una estructura de la persona en cuanto se relaciona con el "yo", como manifiesta Karol Wojtyla:

> [...] "yo" significa aquí el sujeto que experimenta su propia subjetividad; desde este punto de vista significa también "persona". La estructura de la persona humana será objeto de un análisis más amplio en las consideraciones dedicadas a la estructura personal de autodominio.[90]

De este modo, vemos que en la reflexión de Karol Wojtyla el autodominio se relaciona directamente con la estructura de la persona en cuanto la conciencia de sí que tiene el ser humano le muestra una cierta función de autoposesión y un cierto dominio de sí mismo que se manifiesta de modo especial cuando la persona se autodetermina en la acción.[91] Esto hace ver que la estructura del autodominio está conectada con la voluntad de la persona como una composición específica, por la que la persona es quien gobierna y quien se gobierna.[92] La experiencia del autodominio permite explicar y concebir la autodeterminación como una dimensión esencial de la persona humana.[93] Más aún, el autodominio, junto con la autoposesión, condicionan la autodeterminación, que es el acto por el que el ser humano se gobierna a sí mismo de modo exclusivo: *persona est alteri incommunicabilis*.[94] Con todo lo anterior llegamos a ver el autodominio como la estructura por la cual el dinamismo de la voluntad en la autodeterminación de la persona abarca todo el ser propio. Como afirma Guerra:

> El autodominio nos permite constatar que la persona no es sólo un lugar de manifestación de los valores, sino que es una subjetividad que se sitúa "más allá de

[88] *Ibid.*, p. 169.
[89] *Ibid.*, p. 170.
[90] *Ibid.*, p. 76, n. 7.
[91] *Ibid.*, p. 100, n. 14.
[92] *Ibid.*, p. 169.
[93] *Idem.*
[94] *Ibid.*, p.170.

> la acción", gobernándola y decidiendo libremente sobre ella. El autodominio sucede gracias a que la persona no sigue de modo automático sus impulsos, sus instintos, sus inclinaciones. La persona descubre con la razón el significado de la realidad para así discernir cuáles son los motivos adecuados para la acción. De esta manera, la razón tiene que descubrir la verdad sobre el bien que se le presenta: su valor intrínseco. Así es como se introduce dentro de la dinámica de la voluntad el elemento racional, lo que nos permite revalorar esta capacidad de la persona como *appetitus rationalis*.[95]

Esta relación con la voluntad es esencial para entender lo que es el autodominio, pues es la garantía de que, en la relación con los objetos a los que se dirige la intencionalidad de la voluntad, la persona sigue siendo tal y, por lo tanto, libre:

> Si analizamos la voluntad en el marco de toda esa estructura dinámica que constituye la persona sobre la base del autodominio y la autoposesión, entonces la voluntad se manifiesta como autodeterminación y su relación hacia los objetos intencionales se presenta como una respuesta activa. Es típico de la voluntad su capacidad para responder a los valores que se le presentan; cuando el hombre decide, siempre responde a los valores; y en esa respuesta se contiene su independencia respecto a los objetos [...] Y sin embargo ni los objetos ni los valores comprometen al hombre y a su voluntad, sino que él mismo se compromete con ellos.[96]

Este último aspecto se manifiesta de modo especial en lo que el actuar psicosomático de la persona conlleva. Cuando el ser humano pone una acción, gracias al autodominio no sólo lleva a cabo un acto, sino que se pone a sí mismo en cada acto que realiza. El autodominio hace que el yo subjetivo, o sea, el que está presente en la acción, se subordine al yo trascendente, es decir, el que pone la acción. Tal dualidad no la podemos entender como si de dos realidades se tratase sino como dos dinamismos de la misma y única persona.[97] Esto se lleva a cabo desde el análisis de la fenomenología, que permite no sólo considerar las cosas externas como objetos de la propia intencionalidad, sino también considerar al sujeto que se dirige hacia sí mismo como un cierto tipo de objeto sin perder la unidad ni ontológica ni epistemológica:

---

[95] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, pp. 95-96.
[96] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 205-206.
[97] *Ibid.*, p. 286.

> According to Wojtyla in *The Acting Person*, there has been in traditional moral-philosophical and moral-psychological theory an excessive emphasis upon the object which is willed —the nature of the "willing of something" as he puts it, rather that upon that which does the willing— the "I will". Once the phenomenologist's gaze is redirected to this pole of an act of will, however, it becomes clear that the ego can also become thematized as an object of study in relationship to the moral act. Metaphysically, the person is both object and subject, both something and somebody. When, in relation to external goods and objects, this duality is most clearly expressed in the person's being a patient to outside causes, this is the experience of personhood as primarily objective; when in relation to external goods and objects, the person has the ability to act effectively on them, this is the experience of personhood as primarily subjective. When the subject turns in efficacy on itself as object to determine itself according to moral action —according to the self-determination of the "I will", then a "new synthesis" of effecter and patient is manifest. "Self-determination puts the ego, that is to say the subject, in the place of an object. Thus, simultaneously, it effects the objectiveness of the ego in subjectiveness".[98]

Por otra parte, es importante delinear el concepto asociado al autodominio, que es la autoposesión. Como el autodominio, la autoposesión es una función de la conciencia humana, como un aspecto de la persona humana. En este caso, Karol Wojtyla no entiende la conciencia como la conciencia moral, que distingue el bien del mal, sino como la estructura o el dinamismo de la persona que hace que la persona se descubra a sí misma como un "yo". Más aún, en la visión de Karol Wojtyla sólo puede ser un "yo" o un "alguien" aquel que tiene una estructura de autoposesión:

> La trascendencia define este rasgo peculiar y estructural del hombre como persona: su específica preeminencia en relación consigo mismo y su dinamismo. De esta preeminencia resulta el autodominio y la autoposesión. Únicamente le corresponde ser llamado "alguien" a aquel que posee una estructura de autoposesión y de autogobierno. Le corresponde al que la posee en modo actual o en potencia.[99]

Esta realidad forma una estructura en el ser humano:[100] con ello no se refiere a una estructura física, ni siquiera psíquica: es una estructura en el nivel del ser. El ser hu-

[98] T. Ryba, *Action at the Moral...*, p. 250.
[99] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 264.
[100] *Ibid.*, p. 168.

mano lo es en la medida en que se autoposee y en la medida en que lleva a cabo la autoposesión. Karol Wojtyla lo compara a la potencia, en el lenguaje tomista.[101] Por ello, la autoposesión es una relación intrapersonal del ser humano por la que se posee a sí mismo y es poseído por sí mismo. Es una relación con un aspecto activo (gobernarse a sí mismo) y un aspecto pasivo (estar subordinado a sí mismo), en lo que la persona es consciente, debido a que esta pasividad indica un aspecto reflejo: gobernarse.[102]

Cuando hablamos de autoposesión en el sentido activo, queda claro que el ser humano se posee como un sujeto. Pero, cuando hablamos de la autoposesión en el sentido pasivo, se nos puede presentar la duda de si el ser humano es objeto de sí mismo. Karol Wojtyla deja claro que el ser humano no se posee como objeto, en el sentido de cosa, sino como objeto en el sentido de término de esta relación consigo mismo, lo que hace que se descubra, de un modo nuevo, como un ser personal.[103] De esto concluimos que la autoposesión, como antes también indicábamos respecto de la trascendencia y el autodominio, da a la persona humana una cierta preeminencia sobre el resto de sus facultades y de sus acciones, por el hecho de descubrirse como dueño de sí mismo y, por esto mismo, en cierto sentido, independiente respecto de las acciones que lleva a cabo, por lo menos en cuanto a su causación interior.[104]

Esta preeminencia nos manifiesta que el ser humano no es sólo sus acciones sino que posee otra dimensión superior.[105] Así, la autoposesión garantiza que la dinámica de la voluntad es libre y, por lo tanto, trascendente. Sin la autoposesión, la orientación de la voluntad hacia el objeto, como hacia el sujeto de la misma, podría ser un simple determinismo y, en consecuencia, no libre. La existencia de la estructura de la autoposesión en el ser humano manifiesta que, cuando el ser humano quiere algo lo quiere por sí mismo, de modo libre, porque es dueño de sí mismo y no por la simple atracción de lo que se quiere.[106]

La relación entre trascendencia, autoposesión y autodominio

Esta independencia, que muestra la autoposesión, manifiesta que, como la trascendencia, la autoposesión es una estructura que tiene que ver con la capacidad

---

[101] Es interesante, a este respecto, lo que dice el Doctor Angélico: Tomás de Aquino, *Th.*, I, 77, 1, 5.

[102] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 277.

[103] *Ibid.*, pp. 172 y 173.

[104] J. Laudadio, "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en *Revista Información Filosófica*, 11 (2008), p. 189.

[105] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 264.

[106] *Ibid.,* p. 175.

de elegir que encontramos en el ser humano y, por lo tanto, con la autodeterminación, que se expresa en la decisión y en la elección.[107] Pero Karol Wojtyla va un poco más allá y propone la autoposesión como el fundamento de la misma capacidad de elegir:

> La simple vivencia del "yo quiero" no puede ser interpretada correctamente en el conjunto dinámico del hombre si no consideramos en ella la específica y exclusiva complejidad de la persona que establece la autoposesión. Sólo sobre esa base es posible la autodeterminación, y cada "quiero" verdaderamente humano es precisamente tal autodeterminación. Lo es no como contenido de una vivencia separada de la estructura dinámica de la persona, sino como contenido profundamente enraizado en esa totalidad. "Quiero", como autodeterminación actual, presupone estructuralmente la autoposesión, pues sólo se puede decidir sobre lo que se posee realmente y sólo lo puede hacer quien posee. El hombre puede decidir sobre sí mismo cuando se posee a sí mismo.[108]

En este momento de nuestra reflexión, sólo nos interesa resaltar el hecho de la importancia que tiene la autoposesión como estructura de cara a la autodeterminación y, por lo tanto, hacia la trascendencia de la persona en la acción, que se revela en cada auténtico "yo quiero".[109] El autodominio y la autoposesión son estructuras de la trascendencia que distinguen a la persona en la acción.[110]

> La persona se realiza a sí misma por medio de la acción: alcanza su plenitud propia como persona y también esa forma que es a la vez la propia de la autoposesión y del autodominio. La persona a través de la acción se realiza a sí misma como "alguien" y se revela también como "alguien.

La constitución de la acción en la autoposesión y el autodominio

Queda claro que no basta la acción en sí. Es necesario el carácter personal de la acción para que ésta tenga un valor de realización. Por ello, es necesario que la acción se integre en la estructura de la autoposesión y del autodominio. Una acción que no hiciera a la persona más dueña de sí misma, o que no permitiera a la persona ser

[107] *Ibid.*, p. 296
[108] *Ibid.*, p. 168.
[109] *Ibid.*, p. 175.
[110] *Ibid.*, p. 213.

dueña de sí misma o que no brotara de la autoposesión, no sería una acción con valor personal.[111]

De todo lo dicho, descubrimos la importancia de estas dos estructuras del ser humano en la acción que realiza de modo personal: orientan hacia la trascendencia del ser humano en cada acción que realiza, y manifiestan la realidad personal del ser humano, su unidad dinámica, y, al mismo tiempo, su complejidad, ya que no se refieren solamente al hecho de que el ser humano se gobierna o se domina a sí mismo, sino también a que el ser humano es gobernado y dominado por él mismo.

Esto es especialmente claro en la dimensión psicosomática del ser humano. Es característica de la persona la complejidad de la estructura de autoposesión y de autodominio, que se manifiesta en la acción, y gracias a la acción y, estrictamente, gracias a la autodeterminación. La autodeterminación manifiesta la trascendencia de la persona en la acción. Esto es debido a que la autodeterminación de la voluntad no está en sí misma determinada, es elegida sobre la base de la imagen de uno mismo fruto de la experiencia de sí como sujeto.[112] La trascendencia, por sí misma, establece solamente uno de los aspectos del dinamismo personal, una de sus direcciones.[113]

Así, pues, si, por un lado, el autodominio y la autoposesión nos orientan hacia la trascendencia, también nos hacen ver que hay otra dimensión, que es, en cierto sentido, pasiva. En la persona humana se pone de manifiesto, junto con la autoposesión y el autodominio, una composición específica, cuyo correlato está constituido por la objetividad, entendida como la persona en cuanto poseída y dominada-gobernada.[114] Así lo expresa el filósofo polaco:

> Mediante la obediencia del cuerpo, lo que los tomistas llaman *usus pasivus*, se efectúa a la vez la integración de la persona en la acción. La capacidad de objetivar el cuerpo y de servirse de él es un elemento importante de la libertad personal del hombre. Mediante este momento somático que a la vez es concausal de objetivación personal, se realiza y se manifiesta la estructura de la autoposesión y el autodominio propia de la persona humana. El hombre [...] se domina a sí mismo en cuanto que domina su cuerpo. La relación de la persona con el cuerpo se nos manifiesta en el exterior, en la acción de la persona.[115]

[111] *Ibid.,* p. 234.
[112] T. Ryba, *Action at the Moral...*, p. 250.
[113] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p.278.
[114] *Ibid.,* p. 171.
[115] *Ibid.,* pp. 299, 300.

Con esta reflexión, se nos orienta hacia el otro gran elemento de la ontología personalista que está detrás de la participación, como acción personalista en su dimensión "junto-con-los-otros".

El autodominio y la autoposesión en la dimensión psicosomática del ser humano

El descubrir un aspecto pasivo en las estructuras del autodominio o de la autoposesión indica que la persona sólo puede actuar como dueña de sí misma cuando se somete al propio gobierno, que el caso de la persona humana implica el dominio sobre la dimensión psicosomática. Esta doble dimensión manifiesta no sólo la espiritualidad del ser humano, sino también su somaticidad y en ello se descubre tanto la trascendencia como la integración de la persona en la acción.[116]

El hecho de que la estructura de autoposesión y autodominio se revelen en la acción y se realicen en la acción, nos hacen ver que en algún modo esta estructura discurre a través del cuerpo y se expresa en él.[117] Lo anterior implica solucionar el problema de la integración, es decir, la adecuada eliminación de las tensiones entre la emotividad espontánea y la operatividad personal, o sea, la autodeterminación. Esto es un problema estrictamente personalista, que realiza la estructura personal del autodominio y de la autoposesión, sobre la base de la subjetividad psíquica, que espontáneamente conforman unos hechos ricos y diferenciados con una peculiar atracción o repulsión, pero que no determinan, de modo absoluto, la decisión de la persona.[118]

Todos estos dinamismos particulares a nivel somático y psíquico se hacen personales por medio de la integración, que los subordina a la trascendencia de la persona en la acción. Este es el modo en que estos dinamismos encuentran su lugar en la estructura integral de autoposesión y de autodominio, que es propia de la persona. Estructura que muestra la complejidad que se encuentra en la unidad personal del hombre, que se posee a sí mismo y a sí mismo se gobierna, al tiempo que es aquel que es poseído por sí mismo y está subordinado a sí mismo.[119]

Así, podemos dar paso a la reflexión sobre el último elemento de la estructura ontológica de la dimensión personalista de la acción "junto-con-los-otros": la integración de la persona en la acción.

---

[116] *Ibid.*, p. 277.
[117] *Ibid.*, p. 296.
[118] *Ibid.*, p. 363.
[119] *Ibid.*, p. 369.

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA ACCIÓN PERSONALISTA: LA INTEGRACIÓN

La integración como dimensión de la acción de la persona

La acción "junto-con-los-otros" devela la participación como cualidad del ser humano, pero descubrirnos que tal acción, para que sea auténtica, ha de realizar el valor personal del acto humano. Este valor personalista es lo que da un estatuto ontológico a la acción que puede parecer simplemente extrínseca a la persona humana.

La pregunta por la realización de la persona en esa acción y la pregunta sobre cómo se da dicha realización por la participación, nos lleva a ahondar en la dimensión ontológica de la acción, en la que también se incluye el actuar "junto-con-los-otros". En este desarrollo, hemos descubierto que el valor personalista de la acción está constituido por un espesor ontológico que enraíza en la experiencia que la persona hace de sí misma en la acción. Experiencia que descubre, por un lado, el hecho de la autodeterminación que aporta un dinamismo de trascendencia, no sólo horizontal hacia el objeto que se actúa, sino también vertical, es decir en la persona misma que actúa. Esta realidad de la trascendencia se manifiesta por el hecho de que en la persona se descubren las estructuras del autodominio y la autoposesión por las cuales puede darse la autodeterminación.

La experiencia del hombre culmina en la experiencia del yo como autor de las acciones, tanto cuando el hombre actúa como cuando algo sucede en él; tiene la vivencia interna de la identidad consigo y la dependencia de sí mismo en lo que sucede, tanto en la acción como en la activación.[120] El hecho de que el ser humano no sólo domina y posee, sino que se experimenta dominado y gobernado por sí mismo, nos abre a considerar la presencia de una segunda dimensión, que mantenga de modo homogéneo y unido a la persona en su acción: Una dimensión que podríamos llamar "pasiva" en la acción humana. Esta dimensión es la que Karol Wojtyla llama "integración de la persona en la acción" y es la que nos va a ocupar en las siguientes reflexiones.

> Sin embargo, no es sólo el dinamismo propio del hombre lo que se refleja básicamente en la conciencia. El ser humano tiene conciencia también de las principales tendencias dentro de su dinamismo, y este conocimiento está también en conexión con la experiencia que tiene de ellas. De hecho, experimentar el actuar y el hacer como algo esencialmente diferente del simple acontecer, de lo que simplemente ocurre o pasa en él y no tiene ninguna intervención activa. Se trata de

[120] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 137.

> una distinción fundamental: "something happens in man", afirma Wojtyla al referirse a los actos de las potencias vegetativas y sensitivas que acontecen o suceden en el hombre —como así también en los animales— sin proponérselo ni medir sus consecuencias. Sobre ellos que no tiene control voluntario, control que sí ejerce en las acciones "puestas por mí", fruto de la conducta libre y responsable del hombre. Es entonces, cuando "el hombre actúa como hombre".[121]

La integración manifiesta la diferencia entre persona y naturaleza

Para entender la necesidad de la integración, es importante señalar un aspecto de la antropología de Karol Wojtyla: la diferencia que él establece entre persona y naturaleza. Para Karol Wojtyla, en el ámbito de la experiencia de la persona en la acción, el sentido de la palabra *naturaleza* es, para Wojtyla, en este contexto, lo que determina el dinamismo de las actividades del sujeto, las cuales se encuentran totalmente incluidas en la capacidad dinámica de un determinado sujeto, la actividad de alguna manera establecida completamente por la estructura dinámica del sujeto. Sin embargo, esta dimensión no muestra la autodeterminación, ya que la naturaleza es dada, no es elegida.

> La naturaleza se identifica prácticamente con la potencialidad que se encuentra en la base de las simples activaciones y comprende la dirección de la integración de esas mismas activaciones. [...] Según esta dirección, todo lo que sucede en un individuo determinado posee carácter de finalidad. El fundamento subjetivo tanto de la integración como de la finalidad del dinamismo a nivel de naturaleza sin más lo llamamos, en especial en los animales, instinto. El instinto no se debe confundir [...] con el impulso.[122]

Y un poco más abajo:

> El concepto correspondiente a la falta de libertad es 'necesidad'. De ahí que a nivel de la naturaleza, al dinamismo, cuyo factor de integración es el instinto, se le atribuye la necesidad como antítesis de la libertad, que le corresponde a la persona gracias a la autodeterminación.[123]

---

[121] J. Laudadio, "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en *Revista Información Filosófica*, 11 (2008), p. 188.

[122] *Ibid.,* pp.181-182.

[123] *Ibid.,* p. 183.

Por ello, la conclusión a la que llega es que, cuando se manifiesta la naturaleza, no es cuando el hombre actúa, sino cuando algo "sucede en el hombre", al que muestra como sujeto, aquello a lo que el ser humano está sujeto en cuanto ser humano. Por otro lado, las acciones demuestran que el hombre es persona al contener la operatividad y manifestar al yo concreto, como causa de la actividad consciente de sí misma: esto es actuar como un ser personal. Por ello, en el análisis de Karol Wojtyla la persona se diferencia, en cierto sentido, de la naturaleza e, incluso, también se opone a ella de alguna manera, ya que el rasgo fundamental de la persona es ser libre, autodeterminada en su operatividad.[124] Como afirma el mismo autor polaco:

> El dinamismo propio del hombre es complejo y diversificado. Prescindiendo, por el momento, de otras distinciones, debemos afirmar que la globalidad del dinamismo humano (el *operari* en el sentido más amplio del término) está formado de todo lo que en el hombre de varios modos "sucede", y de lo que el hombre "opera", o más exactamente "hace". El acto es una forma particular del *operari* humano: es cómo, sobre todo, el hombre se manifiesta como persona. Un análisis completo del dinamismo del hombre, no sólo de los actos, sino también de todo lo que en él "sucede" —y aquí está en juego tanto la dimensión somática como la psíquica (somático-reactiva y psico-emotiva)—, nos llevaría a tener un cuadro completo de la subjetividad humana.[125]

En este sentido, el análisis que Wojtyla hace desde la fenomenología sirve para la comprensión, que más allá de las simples manifestaciones fenoménicas, revela la riqueza propia del ser humano, como un complejo *compositum humanum*.[126] De este modo, encontramos la línea de la integración, aun manteniendo la distinción básica entre naturaleza y persona.[127]

El actuar humano es multidimensional y unitario

El ser humano en su acción no es unidimensional espiritual, sino que también posee otras dimensiones, que podemos determinar bajo el calificativo de *psicosomáticas*. Cuando el ser humano actúa, no es sólo su inteligencia o su libertad las que actúan, sino que su acción implica también el cuerpo y la psique humanos. Esta pre-

[124] *Ibid.*, p. 135.
[125] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 51.
[126] *Ibid.*, p.38.
[127] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 138.

sencia puede generar la concepción de una cierta dualidad cuerpo-alma. Sin embargo, es necesario encontrar el modo de explicar la unidad entre todos los dinamismos del hombre y el modo en que estos se organizan. Así lo describe Karol Wojtyla:

> La experiencia integral que es a la vez una visión simple y básica del hombre tanto en el ámbito precientífico y no científico como en el terreno de la ciencia y sobre todo de la filosofía, muestra la unidad y la identidad del sujeto "hombre". Parejo con lo anterior corre la síntesis entre actuar y suceder-en que tiene lugar en el hombre, síntesis de acción y activación, síntesis de operatividad y subjetividad en el uno y único *suppositum*. Junto a ello desaparece el fundamento de la contraposición de persona y naturaleza en el hombre y se impone la necesidad de su integración. Desde los elementos o aspectos de la experiencia debemos pasar a la totalidad y desde los elementos o aspectos del hombre como sujeto de la experiencia debemos pasar a una concepción integral del hombre.[128]

Queda claro, por esto, que la experiencia del actuar humano es unitaria y ello reclama la integración de las dimensiones del ser humano en la persona. La dimensión somática y la dimensión psíquica deben asimilarse en la dimensión personal, para que se manifieste la unidad de la persona y para que se refleje el valor personal en la unidad de la acción. En cierto sentido, tenemos que hablar del problema de la integración, es decir, del problema del dominio de la corporalidad. Lo que Karol Wojtyla quiere explicar es cómo la persona integra, es decir, asume y armoniza, todos los elementos de su actuar en el proceso de autodeterminación: En nivel somático, lo hace a través de los hábitos corporales entendidos como habilidades.[129] En el nivel psíquico, lo hace sobre todo la emotividad, que, para Karol Wojtyla, es el rasgo que describe de modo más adecuado lo específico de la psique. En este caso, lo que produce la integración de los sentimientos es su respuesta al valor, que, en la medida en que esta penetrado por la inteligencia, produce la integración:

> En definitiva, la integración se consigue por la incorporación armónica de la dimensión psicosomática a la autodeterminación de la persona. La acción humana integrada es aquella capaz de asumir, en la estructura de la autodeterminación los estratos corporales y psíquicos modelados y configurados de tal forma que favorezcan la autorrealización de la persona.[130]

[128] *Ibid.*, p. 136.
[129] *Ibid.*, pp. 23-24.
[130] *Ibid.*, p. 24.

El significado de la integración

La reflexión de Karol Wojtyla considera cómo la integración indica un todo o una totalidad de una cosa dada. La etimología de la palabra habla de unir, juntar varias realidades. Por ello, Karol Wojtyla destaca que integración, en el sentido de la experiencia humana en la acción, "parece señalar no tanto el proceso de unificación en un todo de lo que antes estaba separado, sino la realización y manifestación de la totalidad y la unidad sobre la base de una cierta complejidad".[131]

La dimensión de la integración abarca los diversos estratos que componen la experiencia de la persona en la acción, unificando la autodeterminación, el cuerpo, la psique,[132] reafirmando que la unidad dinámica de la persona en la acción tiene que estar fundamentada en su unidad óntica.[133] Por ello, no nos referimos a la integración como la unificación, en el sentido de unión de las partes en un todo, sino como la realización y simultánea manifestación de la unidad de la acción humana sobre la base específica del sujeto personal.[134] En esto podemos coincidir con el modo de entender de Ryba:

> Karol Wojtyla understands integration as a complementary aspect of personhood or another perspective by which to view it which is not exhausted by his notion of transcendence. Transcendence indicates the possibility of becoming other than one is, on the basis of the free dynamism of the person, while integration supplies the complementary crystallizing structure of personhood. The notion of integration, as Wojtyla uses it, must also be understood against a specific etymological horizon relating it to the Latin *integer* meaning "whole, complete, unimpaired". Here, it is clear that Wojtyla intends a connotation much like the classical moral-theological notion of what it means to be well-ordered or even well-formed. But integration possesses both verbal and substantive modalities; it means both the process of assembly and the result of the assembly. Not to be taken to be either assembly *ex nihilo*, on the one hand, or assembly from a prior field of unrelated features, on the other, integration nevertheless includes real novelty.[135]

La integración es el aspecto por el que la persona se mantiene en su acción homogénea con toda su realidad e incluye la objetividad de la persona como uno que se

[131] *Ibid.,* p. 24.
[132] *Ibid.,* p. 23.
[133] *Ibid.,* p. 55.
[134] *Ibid.,* p.365.
[135] T. Ryba, "Action at the Moral...", p. 253.

autogobierna, se autoposee, lo que hace también que le dé un sustrato a la trascendencia y a sus estructuras sobre las cuales formar la acción. La integración es una función de la operatividad de la persona, es decir, del modo en que la persona actúa sobre sí misma, para armonizar todos los dinamismos de su ser, en los diversos estratos, con la unidad ontológica de la persona, de modo que se eliminen las tensiones entre la reactividad somática, la emotividad espontánea y la operatividad personal, para realizar la estructura de autodominio y autoposesión, sobre la base de la subjetividad psíquica, que conforman unos hechos ricos y diferenciados con una peculiar y espontánea atracción y repulsión.[136]

El modo de realizarse la integración en la persona

¿Cómo se realiza la integración de la naturaleza en la persona? Es importante recordar que esta integración nos mantiene en el ámbito de la unidad óntica del ser humano. Si tenemos en cuenta que la persona es, como un ser de hecho, además de una humanidad individualizada (*individua substantia*), el modo de ser individual de la humanidad, y que el modo ser individual propio de la humanidad es la existencia personal (el *esse* personal), la integración es lo que enraíza, por parte de la persona-sujeto, la humanidad, como naturaleza, en el ser de la persona.[137]

La integración de la naturaleza humana en la persona y mediante la persona conlleva la integración de todo el dinamismo propio del hombre en la persona humana. Esto presupone la naturaleza y obtiene de ella su constitución real, pues es la naturaleza la que posee las propiedades que posibilitan que el ser humano sea persona. El que, en la persona, el actuar y el "suceder en" sean humanos, procede la naturaleza-humanidad. La operatividad específica, "yo humano en acción", no separa la naturaleza de la persona, sino que señala las fuerzas que constituyen la existencia y la acción del hombre en el nivel personal. Con lo que se confirma el carácter humano de la entera concepción de la relación persona-acción.[138] Así lo propone Thomas Ryba:

> For Wojtyla, the significance of freedom to this analysis of acting is that it is to be identified with self-determination, and in self-determination the will is the "constitutive element" of personhood. This freedom is connected not with a transcendental postulate but with the concrete experience of the "I will as I may but I need not". This dynamism is the meaning of human action; it is not reducible to one of

[136] *Ibid.,* pp. 362-363.
[137] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 141.
[138] *Ibid.,* p. 143.

> the activations that we associate with nature, though it possesses an analogy with them inasmuch as, like them, it is an actualization of potentialities. It differs from them in that it supervenes over them and integrates them toward willed purposes. Thus, it is self-determination as the dependence of action on an ego that makes it a matter of freedom and not necessity. But this is not to be confused with the idealistic postulate of freedom as freedom from all conditioning factors. Such a postulate is fantasy. Those individuals in whom nature (the determined features with their potentialities) and second nature (the self-determinable features) are unconsciously disconnected are, for that very reason, determined by them. These unfortunates lack integration. In contrast, self-governing and self-possessing individuals—that is, free persons—take up the potentials of nature and actualize them in accord with the intended project of each individual. But there is always a tension in such an individual between "on the one hand, the power of deliberate choice and decision and, on the other, his bodily potentiality, emotiveness, and impulsions". But the free individual accommodates her/himself to what is truly determinative while exceeding what is only apparently so. It is a question of reasonable acceptance and reasonable refusal.[139]

Como vemos, la integración es lo que hace que los diversos dinamismos de la persona humana a nivel psicosomático puedan participar de la unidad de la acción humana. Ésta es una unidad superior respecto de la unidad psicofísica y de sus dinamismos naturales, pues permite la realización de las estructuras personales básicas de autodominio y de autoposesión en su dimensión "pasiva" de ser gobernado y ser dominado.[140] La integración es lo que hace que el suceder en el hombre se convierta en actuar y se realice la autodeterminación, o sea la realización de la libertad de la persona humana.[141] Esto se lleva a cabo, como se dijo anteriormente, por medio de la obediencia del cuerpo, lo que en el tomismo se llama *usus pasivus*: la capacidad de objetivar el cuerpo y de servirse de él, que realiza y manifiesta la estructura de autoposesión y de autodominio propia de la persona humana.[142] Así, la integración contribuye a la integridad del hombre, es decir, al enraizamiento de todos los dinamismos en la unidad de la persona:

> La integridad del hombre-persona consiste en la normal, y cuanto más perfecta mejor, armonía de la subjetividad somática (reactiva, vegetativa y exterior a la

[139] T. Ryba, "Action at the Moral...", p. 251.
[140] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 287.
[141] *Ibid.,* p. 289.
[142] *Ibid.,* pp. 299-300.

> conciencia) con la operatividad y la subjetividad trascendente de la persona. Esta integridad es una condición de la integración de la persona en la acción.[143]

Lo anterior tiene una particular importancia no sólo en cuanto al papel de la integración en lo somático del hombre, sino también en cuanto a lo psíquico, ya que el hombre constituye una unidad, en la que la integración de la acción con la persona conlleva siempre, de algún modo, todos los elementos de esa composición. En el ámbito del dinamismo de lo psíquico, el acto humano es una respuesta consciente a un valor, mediante una decisión o una elección. La integración así introduce la emotividad psíquica en la unidad de la acción. La emotividad indica una sensibilidad propia ante los valores,[144] por lo que, en la medida en que el ser humano se domine más plenamente y se posea a sí mismo con mayor madurez, también sentirá más verdaderamente todos los valores y reflejará el orden entre los mismos[145] y expresará con más claridad la unidad de la persona por medio de una mayor integración.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO II

Comenzábamos este capítulo preguntándonos sobre cómo, antes de abordar la participación, nos era necesario un fundamento antropológico que nos permitiese ahondar en su dimensión personalista, por la que esta capacidad que efectúa la acción "junto-con-los-otros" permitiera realizar a la persona que la ejecuta y, al mismo tiempo, manifestarla en la acción que lleva a cabo. A lo largo del presente capítulo hemos ido ahondando en los diversos aspectos de la antropología que sustentan el dinamismo de la persona en la acción, aspectos que tienen que encontrarse en la participación, para que ésta sea auténtica, es decir, que posea el valor personalista.

Lo que hemos encontrado en el proceso es que, detrás del concepto de valor personalista de la acción, hay una antropología sólida, que abarca todo el ser humano, tanto en su dimensión intencional como en su dimensión intrapersonal, tanto en los dinamismos que lo constituyen como persona, como en las estructuras que integran todas sus dimensiones en la unidad personal del ser humano:

---

143 *Ibid.,* p. 307.
144 *Ibid.,* p. 326-327.
145 *Ibid.,* p.339.

> Finally, the highest perfection of fulfillment as transcendence and integration is felicity. Felicity is not simply freedom, but is the "fulfillment of freedom through truth". The kind of freedom designated is not individualistic but has an essentially social component. Especially felicitous are those intersubjective relations whereby groups of persons participate in or share "strivings, modalities of existence and concerns".[146]

O como expresa Schmitz en un párrafo que condensa los diferentes aspectos de la ontología personalista de Karol Wojtyla:

> The structure of the human person, however, is such that the individual human being is called to integrate his or her complex dynamisms and to redeem the promise of what is both a received human nature and a unique personal project. The realization of the value of one's person comes through actions that are responsible, that are self-determined and yet responsive to the enlarged sense of reality in which both the subjective and objective sides of human existence are in play. The inwardness of the person has been shown by a phenomenological realism; and the more general features of the human condition have been illuminated by a meta-physics of existential act that gives its account in terms of concrete agency. The integral analysis discloses the human person as called to act in communion with others in the realization of his or her possibilities; beyond that, we are called to act in accordance with a reality that transcends us on all sides. In that communion and transcendence we are awakened to new possibilities that entirely transcend the limits of human action.[147]

En conclusión, Karol Wojtyla ofrece una antropología que permite enfrentar el aspecto de participación, de acción "junto-con-los-otros" con una clara visión de la persona humana. Como afirma el mismo Karol Wojtyla:

> La participación debe ser entendida como una propiedad del hombre que corresponde a su subjetividad personal. Esta subjetividad no encierra al hombre en sí mismo, no hace de él una mónada impenetrable, al contrario, lo abre de una manera particular a la otra persona. Se puede y se debe ver en la participación —tanto en la dimensión interpersonal de la comunidad "yo-tú" como en la dimensión

[146] T. Ryba, "Action at the Moral...", p. 255.

[147] K. Schmitz, "At the Center of the Human Drama", en *The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*, p. 89.

> social del "nosotros"— una auténtica expresión de la trascendencia personal y su confirmación subjetiva como persona.[148]

De este modo, teniendo claros los fundamentos antropológicos de la participación, podemos tomar el camino que por un momento habíamos dejado aparte, para fundamentar los conceptos del filósofo polaco. Nuestra investigación se puede abrir hacia la consideración tanto del contexto de la noción de 'participación' como de su adecuada conceptualización, para orientarnos posteriormente hacia los sistemas y las actitudes que gravitan en torno a la participación y llegar a plantear las consecuencias que esta cualidad del ser humano tiene de cara a la constitución de la comunidad.

[148] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, pp. 102-103.

CAPÍTULO III

El contexto de la noción de participación

INTRODUCCIÓN

Tras haber analizado el modo en que el concepto de 'participación' llega desde la Antigüedad clásica hasta Karol Wojtyla, y los fundamentos antropológicos del mismo, queremos, en primer lugar, poner la palabra en el contexto en que aparece en la obra del filósofo polaco. La discusión sobre este tema se encuadra en el capítulo VII del libro *Persona y acción*: tras haber analizado lo que podemos saber del ser humano en su acción personalista, Wojtyla analiza un modo particular de la acción, que es la acción junto con otras personas. En su reflexión vemos que se basa tanto en los hallazgos sobre la persona, como en las aportaciones de los ámbitos filosóficos que analizamos en el primer capítulo. Muy especialmente veremos que es la intersubjetividad sobre la que reflexiona la fenomenología la que enmarca el desarrollo del pensamiento, pero al mismo tiempo toda la reflexión sobre el yo y el tú será también un camino particularmente significativo. Antes de entrar en el desarrollo sistémico que lleva a cabo Wojtyla, vamos a analizar el entorno que enfoca la noción de 'participación'.

Normalmente, no es lo mejor comenzar a ver un cuadro por la contemplación de su marco, pues se corre el riesgo de nunca llegar a ver la obra de arte en sí misma. Con todo, una obra maestra puede ser vista, en primer lugar, analizando el contexto en el cual se encuadra y, mucho mejor, si ese contexto nos es dado por el autor mismo de la obra. En el caso que nos ocupa, no puede ser menos necesario el analizar el contexto de la noción de 'participación' en la obra de Karol Wojtyla. Y lo quiero hacer proponiendo tres anotaciones que parecerían en sí mismas marginales. Son dos notas a pie, puestas por el mismo autor y una nota conclusiva. Como vere-

mos a lo largo del capítulo, en esas notas Wojtyla refleja las líneas guías de su pensamiento sobre el sentido de la participación en el ámbito del pensamiento personalista, en especial la acción "junto-con-los-otros" como una fuente de conocimiento de la persona, la validez del método propio de Wojtyla, sobre el que hablamos en la introducción, y los rasgos del ser humano que se derivan del existir y actuar "junto-con-los-otros".

LA PRIMERA NOTA[1]

Apenas comienza la reflexión sobre la participación, Karol Wojtyla introduce una nota que es importante desglosar. Para Karol Wojtyla la participación se presenta como un complemento, de todo lo que se ha desarrollado, hasta el momento, en el pensamiento de *Persona y acción*, y como un complemento necesario. ¿Cuál es la razón de esta necesidad? Nuestro autor anota el que el ser humano ha sido analizado desde la visión de la acción y sería una significativa omisión el que no se considerase, dentro de tal perspectiva, lo que Karol Wojtyla llama "la acción junto con otros", que da a la persona humana una dimensión intersubjetiva.

¿De dónde procede la visión de la intersubjetividad en Karol Wojtyla? La nota nos lo dice, cuando hace referencia al pensamiento de Husserl y, en concreto, al modo en que Husserl usa el término *intersubjetividad*. La cita hace mención de la *intermonadologische Gemeinschaft*, la comunidad intermonadológica, y el modo en que la misma puede llegar a constituirse de modo consciente en una comunidad. Karol Wojtyla tiene en mente la *Va. Meditación Cartesiana* de Husserl y apunta la presencia del concepto 'la experiencia del extraño' (*Fremderfahrung*), que permite alcanzar, de modo progresivo, tanto la luminosidad de la razón como, al mismo tiempo, la responsabilidad de los actos, en el ámbito de la comunidad. Husserl toma como punto de partida el sujeto humano, entendido como mónada, es decir, como autorreferencial y autónomo, como aislado de todo lo demás, algo que se presenta problemático de cara a la intersubjetividad, que implica precisamente todo lo contrario. De aquí que Karol Wojtyla dé especial importancia al parágrafo 55 de la Quinta Meditación, en la que Husserl analiza el constituirse de la experiencia del otro y el terreno en el que se da la naturaleza intersubjetiva.

[1] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 375-376, nn.

La cita de Husserl[2]

Todo el texto de Husserl, al que Karol Wojtyla se refiere, es un análisis del modo en que yo puedo considerar como "otro yo" al "otro", que se hace presente en mi vida. Husserl intenta esclarecer el sentido de la comunidad —que va perfeccionándose en diversos grados— que, en virtud de la experiencia del otro, se produce al punto entre yo (el yo psicofísico primordial, el que gobierna en y con mi cuerpo vivo primordial) y el otro del que hay experiencia por apresentación; y luego, consideradas las cosas de modo más concreto y radical, entre mi ego monádico y el suyo. El punto es cómo puedo yo descubrir, en un objeto que se me presenta delante, un yo que es semejante al mío, lo que al fundamentar tanto la comunidad, como las otras cosas en común intersubjetivas, es el carácter común de la naturaleza, que se constituye a la vez que el del cuerpo vivo ajeno y el yo psicofísico ajeno en parificación con el yo psicofísico propio. Husserl busca que el yo pueda saber cómo es que el otro es otro-yo a diferencia de lo que sucede con las cosas materiales, como una casa o un animal.

Para esto, como hemos visto, usa el concepto de 'apresentación'. La apresentación es una representación unida por asociaciones a una presentación, a una percepción auténtica; pero es una representación tal, que está fundida con la presentación en la función particular de la copercepción. La apresentación es el modo en que la unidad sintética de mi conocimiento descubre lo que está más allá de lo simplemente presentado o percibido, que, en este caso, es la subjetividad ajena. Esta subjetividad ajena surge, por esta misma apresentación, dentro de la esfera clausurada de mi subjetividad de lo que es, por esencia, mío, propio, con el sentido y el valor de una subjetividad otra por su esencia propia. Esta realidad hace surgir la pregunta de si, entre ese otro-yo y mi yo, puede darse un ámbito común, en el que sea posible constituir una comunidad y cómo se forma ese ámbito común. No queremos ampliar aquí plenamente la doctrina de la intersubjetividad de Husserl, pero es interesante que Karol Wojtyla la haya tomado como base de su reflexión sobre el concepto de participación.[3]

Mientras que el pensamiento de Karol Wojtyla se orientará a cómo se forma una acción en común, la reflexión de Husserl investiga cómo el ser humano forma un espacio y un tiempo en común. El punto es explicar que se pueda hablar de ese espa-

[2] E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Meditación 5a., párr. 55, pp. 185-194. A este texto se refieren todas las citas que siguen.

[3] *Cf.* O. Estrada Mora, "Fenomenología de la Participación en Husserl", en *Revista Estudios* [en línea]. <http://goo.gl/J84dPW>. [Consulta: 15 de septiembre, 2014.]

cio común, ya que, en teoría, el otro está separado completamente de mí en su experiencia original. Esto podría dar a entender que parecería imposible tener una verdadera comunidad con el otro, como persona igual que yo. Husserl se plantea una pregunta que pretende explicar el que tengamos experiencia del otro como un yo:

> ¿Cómo se realiza, como puede en general realizarse la identificación del cuerpo físico de mi esfera original y del cuerpo físico, constituido de modo completamente aparte en el otro ego, que llamamos, en la identificación, el mismo cuerpo vivo del otro?

El modo de hacerlo es a través de la intencionalidad, que se descubre en la experiencia del otro, y las motivaciones que la implican; es decir, ver cómo me dirijo yo al otro y cuáles son los motivos por los que lo hago.

En la percepción del otro, y de mí mismo percibiendo al otro, descubro una trascendencia, que manifiesta más de lo que realmente está presente, por un suplemento de lo no percibido propiamente en ese acto y, sin embargo, justo "estando ahí también". La experiencia que tenemos del otro nos "apresenta" más de lo que simplemente presenta. Esto instaura una comunidad funcional entre mi persona y la persona del otro, por el hecho de que ambos estamos presentes y, usando el lenguaje de Husserl, apresentados el uno al otro; en otros términos, que ni ocurre ni puede ocurrir que el cuerpo físico de mi esfera primordial que es para mí indicio del otro yo (y, por lo tanto, de la esfera primordial totalmente otra, o del otro ego concreto) pudiera apresentar la existencia y el estar-también-ahí del otro yo, sin que ese cuerpo físico primordial adquiriera el sentido de cuerpo físico primordial también para el otro ego —luego, según la índole de todo el rendimiento asociativo— aperceptivo, el sentido de cuerpo vivo ajeno y, en primer lugar, el del cuerpo físico —vivo ajeno mismo.

Ambos, conociendo de la misma manera, nos percibimos de la misma manera como dos yo independientes y, al mismo tiempo, presentes el uno al otro. Todo esto tiene para mí el carácter original de lo mío propio, de lo directamente accesible mediante exposición originaria de mí mismo. En la apresentación del otro, los sistemas sintéticos son los mismos, con todos sus modos fenoménicos, luego con todas las percepciones posibles y sus contenidos noemáticos. Esto manifiesta tanto mi identidad personal, como la identidad del otro. Ambos tenemos una percepción propia del mundo que nos rodea, de eso que se puede llamar el mundo objetivo, hacia el que ambos dirigimos nuestra intencionalidad. Esta realidad de un mundo común, aunque percibida desde dos perspectivas propias, implica tanto las realidades exteriores a ambos, como la percepción que tenemos del otro, una percepción del

otro que no es solamente analógica, sino también ontológica. Esta percepción, esencialmente intencional, me revela que ese otro no soy yo, y me permite dirigirme al otro de modo asociativo, en tanto miembro del mundo de los seres humanos que yo experimento.

Todo esto, según Husserl, lleva a descubrir la posibilidad de que yo pueda constituir en mí otro yo, en mi mónada otra mónada y experimentar lo constituido en mí justo como otro. Y, por tanto, tampoco es ya enigmático (esto es algo inseparable de lo anterior) cómo puedo identificar una naturaleza constituida en mí con una naturaleza constituida por el otro (o, hablando con la necesaria precisión: con una naturaleza constituida en mí como constituida por el otro).

Esta realidad permite establecer una comunidad de objetos, de experiencias, de realidades, que son iguales en el trascurso del tiempo, pues las vivencias y las experiencias se repiten de modo sustancialmente igual. Aunque temporalmente estas vivencias son distintas, su reiteración y su "predicción" me permite identificarlas por medio de una síntesis que se me muestra como *la misma y única configuración temporal, llenada con el mismo contenido*. O sea, que "lo mismo" significa aquí lo que quiere decir siempre: objeto intencional idéntico de vivencias distintas, inmanente a ellas. Esto se concreta en la experiencia del otro, al que capto a lo largo del tiempo como poseedor de la misma identidad, gracias a la síntesis identificadora del cuerpo físico-vivo ajeno dado primordialmente y el mismo cuerpo, sólo que apresentado en otro modo fenoménico; y expandiéndose a partir de ahí gracias a la síntesis identificadora de la misma naturaleza dada y verificada a la vez primordialmente (en originalidad sensible pura) y apresentativamente.

Tal realidad es el fundamento de la coexistencia del yo con los demás en todos sus ámbitos, especialmente el de la intencionalidad y el de la acción en el mundo en común. Esto se lleva a cabo en la temporalidad, en la sucesión de las experiencias que cada uno hace propias y, al mismo tiempo, indisolublemente ligadas con el otro, por la común constitución de un mundo que se desarrolla en un tiempo común. La especulación de Husserl no sólo abre la puerta al encuentro del otro como un yo, sino también al descubrimiento de lo que a ambos acomuna.

El interés de la participación como elemento cognoscitivo del ser humano

Para Karol Wojtyla, la visión del ser humano no sería completa desde el análisis del ser humano en la acción si no considerase este aspecto tan importante de la misma, que es la acción "junto-con-los-otros", una dimensión que permite descubrir aspectos nuevos de su dimensión personal que aparecerían de otra manera. Es importante

anotar, como lo hace el filósofo polaco, que el análisis de la intersubjetividad permite conocer al sujeto humano. Edmund Husserl habla de la intersubjetividad, en el ámbito del tiempo y del espacio, como marco en el que se lleva a cabo el conocimiento de la intersubjetividad humana en cuanto tal. La aportación de Karol Wojtyla será trasladar ese aspecto gnoseológico al ámbito de la acción, y, en concreto, de la acción "junto-con-los-otros". Como él mismo afirma, el centro del libro *Persona y acción* es el conocimiento del hombre como persona.[4] Es ésta una experiencia que el ser humano constata de modo habitualmente primario y cuyo análisis permite conocer a la persona humana, que actúa "junto-con-los-otros", es decir, en su intersubjetividad, la cual, en la dimensión del actuar "junto-con-los-otros" *es* "redefinida" como *participación*. Con todo, en esta misma nota, Karol Wojtyla deja claro que la participación complementa la visión de la intersubjetividad, aunque posiblemente sin agotarla de modo completo. Por ello, en este primer momento, no queda determinado, de modo exhaustivo, si la sustitución de intersubjetividad[5] por participación es absoluta o no.

Para Karol Wojtyla, con lo dicho anteriormente, la participación se inserta en la reflexión sobre la intersubjetividad, no de un modo genérico, sino como fuente de conocimiento del ser humano, como forma de descubrir en el ser humano aspectos que otras perspectivas no sacan tan claramente a la luz.

LA SEGUNDA NOTA[6]

Mientras la primera nota enmarcaba la introducción del concepto de 'participación', en la segunda, Wojtyla busca afirmar el sentido de la noción de 'participación' dentro de la discusión filosófica que produjo su obra. Podríamos decir que esa nota tiene un triple movimiento. En primer lugar, da una visión sintética de lo que la participación significa; en segundo lugar, ubica esta visión dentro de la querella filosófica en la universidad de Cracovia y, en tercer lugar, Karol Wojtyla confirma su pensamiento, insistiendo en la acción como instrumento de conocimiento de la intersubjetividad de la persona humana, pero partiendo de las categorías propias de la filosofía personalista que él mismo había analizado: autoposesión y autodomi-

[4] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 375, n. 1.

[5] Veremos posteriormente que la intersubjetividad es una cosa y la participación otra. En el pensamiento de Karol Wojtyla la participación es una capacidad propia de la persona, mientras la intersubjetividad es el hecho de relacionarse con los demás, otro modo de llamar a la naturaleza social de la persona.

[6] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p.387.

nio. Los tres movimientos de la nota permiten tanto delimitar el sentido de la participación en la mente de Karol Wojtyla, como situarla en contraste con el pensamiento de otros filósofos de su misma escuela.

La participación es una vía para el conocimiento del ser humano

Aunque posteriormente profundizaremos sobre el significado específico de la participación, es bueno, en este momento, hacer un primer acercamiento a lo que la nota nos dice. Ciertamente, Karol Wojtyla no se aliena del sentido de participación en el movimiento del pensamiento humano desde Platón hasta Lévinas, que mostramos en el capítulo anterior de este mismo trabajo. Karol Wojtyla enmarca el concepto de 'participación' en un hecho constatable y apto para el análisis fenomenológico: el hombre actúa "junto-con-los-otros". Dado lo fundamental de esta experiencia, puede ser un camino de conocimiento del ser humano como persona. Así lo afirma Thomas Ryba, reflexionando sobre cómo la acción es el centro moral del ser persona:

> Although it is useful, occasionally, to distinguish the person from the action, the phenomenologist ought to be concerned more with how to put the two together. The phenomenologist's concern is how the act is the "real act of the person", how in performance of the act there is simultaneously a fulfillment of the person, how the act leads to an actualization of the potentialities that person possesses. With this concern, Wojtyła follows a long line of phenomenologists including Blondel, Husserl, Pfanderer, Scheler, Sartre, and Merleau-Ponty, among others.[7]

Del mismo modo apunta Rodrigo Guerra:

> La participación en la humanidad del "otro" no deriva de un conocimiento categorial, no es una consideración universal y abstracta lograda a través de una inducción, sino que es el hallazgo, como hemos dicho, de la experiencia de una subjetividad intransferible propia del "otro". Karol Wojtyla, tiene razón al decir: "Otro ser humano es prójimo no sólo con base en un genérico sentimiento de humanidad, sino primariamente con base en su ser 'otro yo'". El "otro" es "nuestro igual" en el sentido de que participa junto con cada uno de nosotros del *humanum* experimentado de manera personal y no abstracta. A su vez, "nuestro igual" es "otro" en el sentido de que lo descubrimos en la experiencia como absoluta-

[7] T. Ryba, "Action at the Moral Core of Personhood", en *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*, vol. 35, p. 250.

> mente singular e irreductible a nuestro propio ser. De esta manera, la participación a la que nos referimos es una auténtica propiedad constitutiva de la persona que muestra una estructura antropológica sutil, pero importantísima, ya que en ella gravita una parte esencial de la realización humana como tal.[8]

Karol Wojtyla da a la participación un estatuto particular. La participación, en su modo de pensar, no es un accidente del que se pueda prescindir, o algo no constitutivo del ser de la persona,[9] en cuanto que su presencia o ausencia no cambiase sustancialmente al sujeto. Como dice Tomás de Aquino respecto del accidente como algo extrínseco a la esencia del sujeto: "accidens autem non transmutat subiectum",[10] ya que el accidente es algo que no toca la sustancia: "omne enim accidens significat intentionem additam supra substantiam sui subiecti".[11] Teniendo en cuenta la raigambre tomística del pensamiento wojtyliano, no podemos dejar de lado que, en esta consideración, tal como Karol Wojtyla la expresa, la participación tiene un estatuto ontológico esencial como característica específica de la persona, pues se le otorga la cualidad de que, a través de ella, el ser humano se constituya en su propio *esse*.

La afirmación de Karol Wojtyla hace de la participación algo sustancial al ser humano, no sólo en el sentido de que el ser humano participa del ser que le es dado, que era el modo en que se venía considerando desde Platón, sino en el sentido de que el ser humano, participando en su acción con los otros, se manifiesta y es conocido como ser humano auténtico. Lo que Karol Wojtyla afirma, en esta primera parte de la segunda nota, tiene una gran trascendencia de cara a la constitución del ser humano como un sujeto que participa, y que *no puede no participar* en la acción "junto-con-los-otros". El que Karol Wojtyla le otorgue a la participación un estatuto tanto ontológico como gnoseológico, muestra la importancia que tiene en su pensamiento, aun cuando en su libro *Persona y acción* sólo haya podido dedicarle el último capítulo. Aunque quizá, en otro momento de la historia del pensamiento humano, la participación, como acción "junto-con-los-otros", fuera considerada un añadido a la persona humana, para Karol Wojtyla se constituye en una dimensión necesaria de su ser, ya que, como él mismo dice, la persona como "hombre que actúa junto con otros", de alguna manera y a través de la participación, se constituye en su propio *esse*. Baste por ahora dejar clara la trascendencia de la noción de 'participación' en el pensamiento de Karol Wojtyla.

---

[8] R. Guerra López, *Afirmar la persona por sí misma*, pp. 72-73.

[9] En este sentido es pertinente el análisis de Ramón Lucas al respecto. *Cf.* R. Lucas, *Horizonte vertical*, p. 258.

[10] Tomás de Aquino, *De verit.*, q. 11 a. 1 arg. 6.

[11] Tomás de Aquino, *De pot.*, q. 7 a. 4 s. c. 3.

La crítica al método de "persona y acción"

En la presentación de la obra de Karol Wojtyla, el concepto de participación con este estatuto ontológico encontró una seria resistencia. El mismo Karol Wojtyla lo anota en el texto que nos está sirviendo de marco: Se achacaba a Karol Wojtyla que le diera la vuelta al método de conocimiento del ser humano, y que diera preferencia a la persona sobre la intersubjetividad. La crítica que a este respecto se le hizo a Karol Wojtyla se expresa de la siguiente manera:[12]

> Leszek Kuc se ocupa de la cuarta parte del libro *Persona y acción*. El análisis de la concepción de la participación lo lleva a la conclusión de que ella es insuficiente para explicar la existencia de la comunidad de personas; expresa sólo el hecho de la naturaleza común a todos los hombres. Según Kuc la persona debe ser tratada no sólo como *alteri incommunicabilis*, sino también como una comunidad real de personas. Además, opina que conocemos primero el aspecto comunitario de la vida humana. El aspecto personal viene después. Por consiguiente, sería necesario aceptar el mismo orden en las consideraciones antropológicas.[13]

Se cuestiona que Karol Wojtyla no parta de la experiencia comunitaria como la experiencia primigenia, y la ubique como un apartado más de la esfera de la persona y, sobre todo, que la coloque en posición secundaria respecto de la acción del ser humano, crítica que afecta tanto al contenido como al método de la antropología de Karol Wojtyla. En la opinión de Josep Coll:

> Para los personalistas dialógicos no hay ninguna posible "deducción" del tú a partir del yo. Desde el yo, en el mejor de los casos, se podrá deducir el "otro yo", pero no el "tú", ya que éste se nos da sólo en la experiencia originaria y gratuita de la existencia auténtica.[14]

Sin embargo, aunque la crítica era muy fuerte respecto de la impresión de que Karol Wojtyla se estaba cerrando a sí mismo la posibilidad de formar una relación con el tú, Karol Wojtyla se mantuvo en su postura inicial, como vemos en esta misma nota. Karol Wojtyla tenía motivos suficientes para establecer su personalismo y so-

[12] *Analecta Cracoviensia*, V-VI (1973-1974), p. 270.

[13] Traducción tomada de J. Coll, "Karol Wojtyla entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico", en *Quaestiones Disputatae. Temas en Debate*, núm. 3, 2008, p. 12.

[14] *Ibid.*, p. 16.

bre todo su conocimiento de la persona desde la perspectiva que se expresaba en *Persona y acción*, pues como dice Massimo Serreti:

> Como fundamento de ésta que puede resultar como una restricción metodológica, se halla al menos un doble orden de motivos. En primer lugar la persona como *suppositum* es puesta en sí como ya constituida y el relato de la subjetividad en el que se perfila la historia y la experiencia del hombre sirve para actualizar, en bien o en mal, lo que ya está dado. El hombre es más antiguo que su historia. En segundo lugar, la experiencia histórica de la colectivización forzada, de la negación de los derechos elementales del hombre, del oscurecerse de la personalidad en la masa y, en cambio, de la subsistencia de una recta conciencia, de la independencia moral respecto del verdugo, de la libertad interior y de la pertenencia a una comunidad paralela, han mostrado de manera irrefutable la imposibilidad de reducción de la persona a simple miembro de la colectividad. La persona posee una naturaleza, un origen y un fin de los que no es deudora directamente a la sociedad civil y de los que ninguna sociedad puede apoderarse. Wojtyla se opone con igual determinación tanto a la reducción cosmológica o naturalista del sujeto personal, como a la reducción sociológica contrapuesta.[15]

La argumentación de Serreti es muy clara y hace ver el porqué de la postura filosófica de Karol Wojtyla respecto de la primacía formal de la consideración de la persona en la acción y la secundariedad formal de la dimensión comunitaria. Para el filósofo italiano queda claro que la primacía de la persona, en la que Karol Wojtyla se mantiene, proviene de la necesidad de afirmar la dignidad de cada uno de los seres humanos como individuos, en los que aparece la dimensión comunitaria. Cuando, por motivos extrínsecos a la persona, ésta se ve reducida en su dignidad, es su dimensión interior, hecha de libertad y de conciencia propia, la que puede hacer que, de nuevo, su dimensión comunitaria sea vivida en la autenticidad. La historia del hombre está hecha de muchos reduccionismos, sociológicos o psicológicos, pero la verdad de la persona implica respetar la ontología integral del ser humano, en su dimensión interior y en su dimensión comunitaria.

Autoposesión y autodominio como rasgos de la persona

El foco de la tercera parte de la nota que estamos recorriendo se centra en que solamente *el conocimiento básico del sujeto en sí mismo (de la persona median-*

[15] Massimo Serreti, "Invito alla lettura", en K. Wojtyla, *Perché l'uomo*, p. 19.

te la acción) abre un camino para comprender en profundidad la intersubjetividad humana. El camino de Karol Wojtyla es un camino gnoseológico: busca conocer a la persona tomando como medio su acción, como él ha repetido desde el inicio de este capítulo que estamos analizando, y esto marca los pasos que se van dando en el razonamiento para descubrir la esencia de la persona humana. Para ello, se le da un papel especial a dos categorías: la autoposesión y el autodominio, como dimensiones que hay que tener en cuenta para comprender a la persona en su relación con los demás. ¿Cuál es el motivo de esto? ¿No parecería más bien que estas dos categorías apartan a la persona de su relación con los demás? ¿No se cae así en la "acusación" de Kuč, citada anteriormente, que hace del ser *alteri incommunicabilis*[16] un impedimento para la intersubjetividad? Un breve

[16] Sobre el tema de la incomunicabilidad de la persona humana, no consideramos necesario entrar de modo específico. Sin embargo, para propósito de claridad, dejamos aquí una larga nota en la que Rodrigo Guerra explica con suma claridad este punto: "¿Cuál es el fundamento de este fenómeno? ¿Por qué la persona se presenta como un ente irreductible no sólo a los seres no-personales sino aun al ser de las demás personas? Al parecer, la explicación se encuentra tanto en el orden del ser como en el orden de la esencia que nos constituye: en primer lugar, mi ser (*esse personae ut actu*) y su efecto formal primario, mi existencia (*existentia, esse actu*) son intransferibles. Ser *sui iuris et alteri incommunicabilis* muestra que la persona se encuentra incapacitada de compartir el acto que la hace estar siendo y el resultado de este acto: la existencia fáctica del *suppositum* humano. A esta primera dimensión de la incomunicabilidad la podemos calificar de "existencial". Gracias a la incomunicabilidad existencial todo ser humano se posee a sí mismo, tiene unidad óntica y se distingue de todo otro ente. La incomunicabilidad existencial no es otra cosa que el modo como el acto de ser propio de la persona (*esse personae, actus essendi personae*) clausura y termina en el orden ontológico al *suppositum* humano haciéndolo un cierto ente singular. La persona, desde este punto de vista, parece que puede ser definida como un *suppositum* de incomunicabilidad incomparable, en dirección aun respecto de los "otros- como-yo". En nuestra opinión, la filosofía griega, incluso con sus importantes contribuciones sobre el ser humano y su estructura, no logró ver esta dimensión con claridad y por ello consideró a algunos seres humanos como entes instrumentalizables y, eventualmente, sacrificables por parte de otros. Una segunda dimensión de la incomunicabilidad ontológica puede ser denominada esencial: la persona no puede compartir tampoco su esencia particular. Nos atrevemos a anotar este aspecto debido a la frecuente sobre simplificación de la esencia a su consideración universal. Si bien es cierto que la inteligencia puede eventualmente descubrir un universal a través de una intuición o inducción esencial, es preciso reconocer que cada individuo posee su propia esencia sin la cual no habría contenido en el quién al que nos referimos. La humanidad de Pedro o de María, o, mejor aún, el ser-humano-varón de Pedro o el ser-humano-mujer de María, son una dimensión constitutiva del tipo de incomunicabilidad incomparable que hemos descubierto en la persona. Esto no quiere decir que cada individuo sea su propia especie. Lo que deseamos afirmar es que el contenido esencial que constituye la humanidad concreta de cada persona no sólo está participado sino completamente poseído en cada *suppositum* humano, por lo que podemos decir que la esencia particular de cada persona es también radicalmente incomunicable. Es mérito indiscutible de John Crosby señalar la doble dimensión de la incomunicabilidad ontológica". (J. F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, pp. 59-65.) "El tomismo ha insistido principalmente en la dimensión existencial de la incomunicabilidad".

análisis de lo que en este mismo libro nos propone Karol Wojtyla puede ayudarnos en estas preguntas.

En el pensamiento de Karol Wojtyla la categoría de autodominio y de autoposesión son fundamentales, ya que en ellos se manifiesta y se garantiza la trascendencia y, con ello, la dignidad de la persona. Esto es algo que se debe defender sin dudar: "el hombre es captado en la experiencia (y principalmente en la autoexperiencia) como persona mediante la autodeterminación".[17] Y esto es así porque, como dice un poco antes:

> El dominio de sí mismo como propiedad distintiva de la persona supone la autoposesión y en cierto modo constituye su aspecto o concreción más próxima. Sólo puede haber un autodominio del tipo que se descubre en la persona, cuando se tiene una autoposesión del tipo que sólo a ella es propia.[18]

De esto se podría deducir que el autodominio y la autoposesión, necesarios para la autodeterminación (y por lo tanto para la libertad, condición de la dignidad de la persona) son elementos que aíslan al ser humano respecto a todos los demás. Sin embargo, eso no es necesariamente así.

El mismo Karol Wojtyla nos hace una puntualización, que no deberíamos dejar de lado, cuando afirma que la autoposesión de la persona humana es *del tipo que a ella es propia*. No estamos hablando, por lo tanto, de una incomunicabilidad absoluta, sino de una incomunicabilidad humana, según el modo del ser humano. Es diferente el modo en que el ser humano es incomunicable, al modo en que lo son los demás sujetos no-personales.

> Mientras que todo ente concreto es único e irrepetible, pero sustituible por otro de su misma naturaleza, el *suppositum* humano se descubre tanto en la experiencia de sí como en la experiencia de "otros-como-yo", como un ente insustituible, intransferible. Ningún otro ser, ni siquiera con características iguales, puede reemplazarlo como persona. Esto es particularmente evidente en la acción, donde la responsabilidad aparece como fenómeno precisamente ligado a la insustituibilidad constitutiva de la persona: nadie puede querer en lugar mío.[19]

(*Cf.* Tomás de Aquino, *Th.*, I, q. 30, a. 4, ad 2; Tomás de Aquino, *III Sententiarum*, d. 5, q. 2, a.1 ad 2); E. Forment, *Ser y persona*, pp. 23-24; E. Forment, *Persona y modo sustancial*, pp. 31-34; E. Forment, *Lecciones de metafísica*, lección X; R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, pp.89-90.)

[17] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p.170.

[18] *Idem.*

[19] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, pp. 88-89.

Pero el ser humano en su ser y en su acción se realiza junto con otros, lo cual nos obliga a mantener siempre con claridad ambos lados de la balanza: el lado de la autoposesión, como algo irrenunciable y el lado de la acción en la comunidad, como algo innegable. Pretender una comunidad sin un sujeto que se autoposee, nos llevaría a diseñar una sociedad que no es, por lo pronto, humana, o acorde con la dignidad de la persona humana. Es la autodeterminación la que tiene la tarea de integrar la dimensión de actuar "junto-con-los-otros" en la unidad de la persona, como lo afirma, de modo indirecto, el mismo Karol Wojtyla: la autodeterminación es una característica peculiar de la persona. "Ella, en efecto, une e integra las diversas manifestaciones del dinamismo del hombre en el nivel personal. Es también ella la que establece, constituye, determina y manifiesta este nivel".[20] No tenemos que olvidar, en este punto, la referencia que el mismo Karol Wojtyla hacía a Husserl, sobre la constitución de la comunidad desde la experiencia del extraño y sobre la que deliberamos anteriormente.

De las reflexiones nacidas de esta segunda nota, se nos descubre la participación con un triple rostro: la esencialidad de la misma para la persona humana, el valor que tiene como instrumento de conocimiento de la persona humana y, finalmente, la integración de la participación en la armonía del ser completo de la persona humana.

LA NOTA CONCLUSIVA

Podría parecer paradójico que, para introducirnos en el concepto de 'participación' de Karol Wojtyla, dirijamos la mirada hacia la nota conclusiva del libro *Persona y acción*. Sin embargo, creo que puede ayudar descubrir en ella la orientación concluyente del pensamiento de Karol Wojtyla y, por lo mismo, darnos una visión del contexto en que la participación debe ser entendida. Sobre todo, teniendo en cuenta la diversa interpretación del concepto de 'participación', puede servirnos reflexionar sobre lo que la edición española llama "palabras conclusivas", que consiste en tres reflexiones de Wojtyla en las que acota su pensamiento, para ir afinando lo que Karol Wojtyla entiende por participación.

Como anotábamos, el texto está dividido en tres momentos. Aunque Wojtyla busca con ellos aclarar diversos aspectos de su pensamiento, esto nos sirve para desvelar algunas líneas fundamentales de su modo de entender la participación.

[20] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 170.

Para ello comienza con el análisis que brota de la experiencia de la acción humana, senda que él mismo se ha propuesto para introducirse en el conocimiento del ser humano. Un segundo momento analiza la comunidad, o el actuar "junto-con-los-otros", así como la relación interpersonal que de ella brota, en búsqueda de su adecuada interpretación. El tercer momento hace referencia al *status* existencial del ser humano como ser contingente, ya que para Wojtyla es importante reflejar la verdad del ser humano y analizar si la acción expresa esa realidad. Dicho lo anterior, podemos proceder a considerar estas tres dimensiones.

La necesidad de la acción en el conocimiento del ser humano

En un primer momento, Karol Wojtyla, independientemente de considerar los límites del trabajo que ha llevado a cabo, al analizar la participación en la experiencia de actuar "junto-con-los-otros", quiere dejar claro que la experiencia del hombre que actúa "junto-con-los-otros" debe ser incluida en la concepción de la persona y la acción. Posiblemente, con ello, Karol Wojtyla quiera responder a algunas críticas que se le habían hecho, como comentamos anteriormente, respecto de su personalismo, que parecía excluir la dimensión intersubjetiva como primaria en la concepción del ser humano. Como dice Julieta Laudadio:

> Karol Wojtyla intenta delinear una antropología que facilite mostrar la realidad del hombre-persona a través de sus acciones. Los ejes fundamentales de su pensamiento antropológico son: el concepto de 'hombre' como persona y el concepto de 'amor' como donación. En ambos casos sus reflexiones no parten de la realidad objetiva del mundo, sino del hombre y de la experiencia que éste tiene de sí mismo en la autoconciencia, y "esta manera de pensar la permite llegar al núcleo de la persona por vía subjetiva". La originalidad de su propuesta implica reconocer la experiencia del hombre como la más rica de las experiencias que él mismo puede tener y, a su vez, la más compleja. Recuerda al hombre que el acceso directo y efectivo a la realidad es él mismo. Es por ello que su planteamiento exige la profundización de la "experiencia en sí", para que ésta no sea reducida a la experiencia de la conciencia, teniendo en cuenta que se trata de la experiencia del hombre completo, abierto a la experiencia de otro. En esta experiencia, Wojtyla destaca la dignidad del ser personal manifestado en su capacidad de conocerse y autodeterminarse. Nos hallamos, así, ante el hombre como un todo dinámico que se revela a sí mismo mediante la acción consciente.[21]

[21] J. Laudadio, "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en *Revista Información Filosófica*, 11 (2008) p. 185.

Al ser algo limitado, el estudio que Wojtyla realiza sobre el actuar "junto-con-los-otros", deja en suspenso algunas de las consecuencias que tiene su desarrollo, y las modificaciones que, en su caso, tendrían que incluirse en su concepto de 'persona y acción', por los aspectos que la acción "junto-con-los-otros" pudiera resaltar. En este primer acercamiento, basados en el texto *Persona y acción*, es suficiente destacar que, para Karol Wojtyla, no se puede separar la dimensión de la participación de la dimensión de la persona que actúa, y que el conocimiento del ser humano que nos da la participación es un conocimiento que enriquece la visión de la persona.[22]

> La acción es el momento especial de la revelación de la persona. Tal vez por eso, en su análisis de la experiencia, a Wojtyla le interesa más entender al como la realidad dinámica que revela a la persona y no tanto la consideración de la acción sólo como conciencia intencional. Wojtyla opta aquí por la interrelación de la conciencia y de la eficacia de la persona, como expresión del dinamismo propio de la acción humana. [...] Así considerada, la acción humana constituye el ámbito en el que la persona se revela a sí misma, el ámbito donde el hombre puede encontrarse consigo mismo y aprehenderse como la persona que es.[23]

Este texto de Polaino-Lorente nos hace ver que, en el pensamiento de Wojtyla, la acción del ser humano es un elemento básico para su comprensión. La acción manifiesta a la persona en su verdad, así como los medios para llegar a su realización.[24] La acción hace a la persona consciente de sí misma y le da una mejor visión de sí y

[22] Esto es debido a que el conocimiento que proviene de la participación nos muestra un aspecto del ser humano que no se habría descubierto sin ella y es el referente a cómo el ser humano realiza el valor personalista en una acción comunitaria. En el desarrollo del pensamiento de Wojtyla, la participación en la acción "junto-con-los-otros" permitirá el descubrir la persona humana como individuo integrada en la naturaleza que comparte con los demás, por medio de —como dice Wojtyla— el "sistema de referencia 'prójimo'". Esto muestra, de un modo especial, un aspecto del ser humano que no se había visto inicialmente en el análisis de la acción humana en cuanto tal.

[23] A. Polaino-Lorente, "La filosofía personalista de Karol Wojtyla en el ámbito del trabajo", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, pp. 147-148.

[24] El concepto de 'verdad' es algo muy querido para Karol Wojtyla y no se refiere solamente al aspecto gnoseológico de la misma, sino que también adquiere un sentido ontológico. La verdad es el reflejo de lo que se es, no sólo de lo que se piensa que se es. En cierto modo, Wojtyla realiza una reinterpretación de la definición clásica: *adaequatio mentis ad rem*, para manifestar que la verdad no sólo se piensa, sino que también se hace y se vive. Esta verdad es lo que el ser humano *es*, y por lo tanto es lo que el ser humano debe *pensar de sí mismo* y es lo que debe *hacer*. Esto se produce porque la conciencia encuentra en si la normatividad de la verdad que lleva al ser humano a realizarse, porque *hace lo que es*.

de sus dinamismos y estructuras. En definitiva, la acción del ser humano, y en concreto, la acción "junto-con-los-otros", es una fuente de conocimiento del ser humano. En el pensamiento de Karol Wojtyla la acción revela al ser, provocando una clarificación de la formulación clásica del *agere sequitur esse*, en este caso, convertida en *agere revelat esse*.

Los actos del ser humano poseen también una dimensión interior, que le hace experimentarse como agente y como origen del acto, al mismo tiempo que reconoce el valor del acto por el fin que este mismo posee. Este fin del acto realiza también a la persona, al mismo tiempo que la persona se realiza por el hecho de llevarlo a cabo. Como dice Mejos: "it is only in this two-fold experience of fulfillment can a person truly appreciates the value and worth of himself and his actions".[25]

La integración de la dimensión comunitaria en la visión de la persona

En segundo lugar, se presenta la duda sobre en qué consiste lo fundamental de la experiencia del actuar "junto-con-los-otros", en el sentido de si tendría que ir antes o después de la reflexión sobre la persona. Este asunto tiene incidencia, sobre todo, en las reflexiones del personalismo dialógico, que hacen depender la constitución del yo desde el descubrimiento del tú. Sobre ello insiste Josep Coll en el artículo antes citado:

> Para los personalistas dialógicos no hay ninguna posible "deducción" del tú a partir del yo. Desde el yo, en el mejor de los casos se podrá deducir el "otro yo", pero no el "tú", ya que éste se nos da sólo en la experiencia originaria y gratuita de la existencia auténtica. Pero Wojtyla no parece haber captado la importancia de esta distinción.[26]

Para Karol Wojtyla, la constitución de la persona es formalmente prioritaria, del mismo modo que al ser le sigue el actuar, y que, por eso mismo, Karol Wojtyla prefiere analizar primero la constitución de la persona y luego sus relaciones. La aportación de esta nota es que, la prioridad de la persona no es sólo metodológica, sino también sustancial. A este respecto merece la pena considerar el texto que aporta el mismo Karol Wojtyla:

---

[25] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 74.

[26] J. Coll, "Karol Wojtyla entre las filosofías...", p. 16.

> Pienso que una interpretación de la comunidad y de la relación de las personas no puede ser correctamente fundamentada si no se apoya antes, de algún modo, en la concepción de la persona y de la acción; y, además, de modo que en la experiencia el hombre actual resulte adecuadamente dibujado el cuadro de la trascendencia de la persona en la acción. En caso contrario, fácilmente podría suceder que, en la interpretación de la comunidad y de la relación interpersonal, no se manifestará todo lo que es constitutivo de la persona y [que] la condiciona sustancialmente. [...Asimismo, es necesario] definir la comunidad y la relación, precisamente en cuanto comunidad, entre las personas. Por tanto, parece que tanto metodológica como sustancialmente, es adecuada una solución que, a la vez que prioriza la concepción de la persona y de la acción, busca, sobre la base de esta concepción, una interpretación adecuada de la comunidad y de la relación interpersonal en todas su riqueza y su diferenciación.[27]

Cuando hablamos de trascendencia en este contexto, nos referimos al sentido moderno de la palabra *trascendencia,* que tiene una connotación de personalismo cristiano. Al respecto, con E. Mounier podemos distinguir tres concepciones de la trascendencia:

1) La notion statique de coupure ou de fissure ontologique, dont Sartre, sous divers noms, fait un usage souvent fécond. Il y a fissure ontologique, par exemple, entre modes d'existence intimement mêlés comme Bien et Mal dans une même conduite, vérité et mensonge dans la mauvaise foi, être et néant dans l'existence humaine.

2) La notion prospective de projet ou, si l'on veut reprendre le terme que nous avons proposé, de transproscendance. Telle est la "transcendance" de l'être humain perpétuellement jeté en avant de soi chez Sartre ou Heidegger, sans qu'il soit pour autant élevé à un mode d'être supérieur ou à une plénitude plus achevée. Il ne s'agit en fait ici que d'une immanence articulée et projective, puisqu'en fin de compte c'est vers lui-même que l'existant se projette.

3) Enfin la transcendance proprement dite (transascendance selon Jean Wahl) qui est, au cœur de l'existence, l'expérience d'un mouvement infini ou au moins indéfini vers un plus-être, mouvement si bien inhérent à l'être, qu'il s'accepte ou se refuse avec lui.[28]

---

[27] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 423-424.

[28] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, 1947, pp. 128-129. Disponible en línea: <http://goo.gl/DZKwS0>. [Consulta: 30 de agosto, 2014.]

El pensamiento de Wojtyla se orienta al tercer tipo, pues se refiere al desarrollo pleno de la persona en todas sus dimensiones, que debe incluir, además, la dimensión de la acción y de la acción "junto-con-los-otros". No ahondamos en este momento en la visión de la trascendencia dentro de la tradición cristiana, magníficamente representada por Agustín, Tomás de Aquino o, más recientemente, por Jacques Maritain, así como en la consideración de en qué medida la herencia moderna, kantiana y husserliana, imposibilitan retomar la concepción trascendente del hombre. Sobre la trascendencia profundizaremos cuando hablemos de los fundamentos de la antropología personalista.

Para el autor polaco no se puede dar contradicción entre la comunidad, la relación de las personas y la trascendencia de la persona en la acción. La búsqueda de un equilibrio y de un adecuado dinamismo en el que, de modo auténtico, se respeten estas dimensiones, es el esfuerzo que Karol Wojtyla quiere realizar en su exposición sobre la persona. Karol Wojtyla es consciente de que dichos términos no se pueden aislar, sino que todos deben llevarse a cabo, sin que unos anulen a los otros. Y, para Karol Wojtyla, el único modo de que esto se realice es que se priorice la concepción de la persona y de la acción como herramienta interpretativa de la comunidad y de la relación interpersonal.[29] La persona que actúa y que actúa "junto-con-los-otros" tiene que quedar claramente constituida como persona para poder poner la acción. En la expresión "no se manifestará todo lo que es constitutivo de la persona" se hace presente las amenazas para la auténtica concepción del ser humano que podrían nacer de esta omisión.

La contingencia del ser humano, eje de la visión de Karol Wojtyla

Finalmente, Karol Wojtyla apunta a una pregunta sobre el *status* óntico del ser humano que se manifiesta en la persona y la acción, es decir, cuál es la verdad de su *esse contingens* y si queda claramente manifestada, esto es, una preocupación de que en verdad, en el análisis de la persona en la acción, haya quedado mostrado en plenitud lo que es el ser humano: de aquí que para Karol Wojtyla sea importante que quede clara la trascendencia de la persona, como se puede advertir en la acción, que podría parecer un ámbito por completo inmanente pero que se muestra

[29] Lo interpersonal es, por tanto, el conjunto de relaciones que el yo personal establece con los otros hombres, libre y responsablemente. Este conjunto de relaciones interpersonales forman la convivencia humana, que es una actividad intersubjetiva y pertenece a la vida personal. Por *convivencia* se entiende la relación entre dos vidas o existencia personales; en ella hay siempre una persona que actúa sobre otra en cuanto tal. (*Cf.* R. Lucas, *Horizonte vertical...*, p. 279.)

capaz de revelar el fondo del ser humano; y, asimismo, en la acción "junto-con-los-otros", que busca mostrar toda la riqueza del ser humano. También le preocupa que quede clara la integración de la persona que es propia de la acción, es decir, el que en la acción se muestre de modo completo lo que es la persona y que ésta mantenga siempre la dimensión personal. De modo particular se busca que ello quede claro en la participación, analizando cómo tal dimensión no es algo propio sólo del actuar humano, sino también del mismo ser humano; así es como Karol Wojtyla lo expresa: "la persona que se manifiesta a través de la acción, de algún modo, permea y abraza toda la estructura psicosomática del propio sujeto".[30] La clave es que, de la experiencia de la acción, pueda surgir lo que muestre que el ser humano es una persona y qué tipo de persona es el ser humano. Como afirma Burgos:

> La razón fundamental de este cambio es que para Karol Wojtyla el hombre es persona, es decir, un *quien*, porque posee una estructura de autodeterminación en relación con la verdad. Sólo los hombres poseen esta estructura, y tal estructura sólo se hace efectiva en la acción. Por lo tanto, no es posible descubrir que el hombre es persona, es decir, un *quien* capaz de autodeterminarse, más que a través del análisis de la acción.[31]

En este sentido, Karol Wojtyla no busca una metafísica de la persona ni una teoría de la persona como ente, sino manifestar el *status* ontológico del ser humano que se descubre en la acción, sin salirse de los límites que tal método impone. La visión del ser humano que se nos dibuja posee un *status* ontológico de *esse contingens*, consecuencia de la visión antropológica del realismo en que se basa Karol Wojtyla. El punto central de esta tercera observación es el reconocimiento de dos elementos: por un lado, el reconocimiento de la validez del método para descubrir el *status* ontológico del ser humano, y, por otro, la constatación de que el camino elegido tiene limitaciones, aunque permite descubrir la verdad de la persona humana. Guerra lo expresa de la siguiente manera:

> Así, la condición que la persona posee por ser fin la coloca en una situación peculiar dentro del contexto de los entes contingentes. La persona humana es, pero no es el Ser. La persona humana posee el ser participado y al donársele queda constituida como fin. Esto señala que la persona humana no es un *suppositum* contingente del mismo modo como un *suppositum* no-personal lo es. El acto de

[30] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 424.
[31] *Ibid.*, p. 19.

> ser de la persona es una perfección irreductible al acto de ser de un ente no-personal, es una perfección pura —que siempre y absolutamente es mejor poseerla que no poseerla— que hace ser a la persona lo que es. ¿Qué es lo distintivo, "lo específico" —válgase este terminajo esencialista— del acto de ser personal? Nuestra respuesta es que el acto de ser personal es un acto constitutivo del *suppositum* humano en el que éste es afirmado originariamente *propter seipsum*.[32]

La doctrina de la participación, por lo tanto, permite mostrar a la persona, pero no sólo permite mostrar a la persona en su trascendencia y en su integración en la acción y permite presentar de modo realista a la persona humana tanto en sus límites ontológicos como en sus posibilidades de trascendencia, como lo reflexiona Juan Manuel Burgos:

> Por participación no debe entenderse el mero carácter social del hombre, es decir, el simple llevar a cabo acciones con los demás, sino algo mucho más preciso y profundo: la capacidad de poder realizarse (el sentido wojtyliano) justamente a través de la acción "junto-con-los-otros". Por eso, no toda acción con otros es participación, sino sólo la que lleva a la realización de la persona, por lo que, necesariamente, tiene que tener en cuenta su subjetividad, no sólo los resultados externos.[33]

Lo que se muestra, como consecuencia, es la verdad del hombre, es decir, el ser humano como es, en la visión del realismo de la filosofía clásica, desde las intuiciones del pensamiento moderno. Esta última reflexión nos permite colocar, según Karol Wojtyla, al ser humano en su perspectiva verdadera: el hombre no se crea a sí mismo, y la acción que lo manifiesta no es para él un acto creador sino un acto revelador. Lo mismo sucede con la participación, que es quizá uno los aspectos en los que más se expone la contingencia del ser humano, pues manifiesta la necesidad de los otros, no sólo para actuar "junto-con-los-otros", sino también, como se muestra en los últimos momentos del escrito wojtyliano, para "ser 'junto-con-los-otros'". En esta última reflexión aparece de modo muy claro la raíz tomista de Karol Wojtyla, como se advierte en las palabras del Doctor Angélico:

> Necessarium enim dicitur, quod in sui natura habet quod non possit non esse: contingens autem ut frequenter, quod possit non esse. Hoc autem quod est ha-

[32] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 147.
[33] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 25.

> bere impedimentum vel non habere, est contingens. Natura enim non parat impedimentum ei quod non potest non esse; quia esset superfluum.[34]

Ésta es una de las intuiciones con las que Karol Wojtyla comienza su libro *Persona y acción*, por eso es muy indicativo que, al final del mismo, se haga la pregunta de cómo la acción y, en especial, la acción "junto-con-los-otros", cumple esa dimensión de la persona. En las palabras de Karol Wojtyla:

> El hombre, descubridor de tantos misterios de la naturaleza, necesita incesantemente ser descubierto él mismo de nuevo. Permaneciendo siempre, en alguna medida, como ser desconocido, necesita de continuo una expresión nueva y cada vez más madura de su esencia.[35]

Karol Wojtyla lleva a cabo este descubrimiento por medio del análisis de la persona que actúa, lo que permite al ser humano volver a encontrar una fuente de conocimiento de sí mismo; un conocimiento que le descubre su grandeza y el lugar adecuado que ocupa en el mundo que ha configurado él mismo.[36]

En tal sentido, el ser humano, en la visión de Wojtyla, no se construye de modo compatible con la noción kantiana de autonomía de la voluntad, como si ella se diera a sí misma sus propias leyes. El ser humano es puesto ante la verdad y el bien, pero no los crea. La antropología de Wojtyla no plantea que la voluntad sea el origen de los valores. Su creatividad consiste en su habilidad para dar forma a las normas por medio de aplicaciones que se enmarquen en la experiencia de la realización de la persona.[37]

La antropología de Karol Wojtyla se fundamenta en los datos de la experiencia del hombre que actúa, considerados como la fuente del conocimiento del ser humano. Con ello se (posibilita) a cada hombre el autoconocimiento, la autoconciencia y el descubrimiento en sí mismo de la verdad respecto de sí. Ser uno mismo significa trascenderse a sí mismo en la aceptación de la verdad, en el sentido de hacerse dependiente de la verdad, quedar ligado a ella mediante un acto de conocimiento.[38] En este sentido, es importante lo que anota Rodrigo Guerra:

---

[34] Tomás de Aquino, *Phys*., l.2, lc.8, art. 4.

[35] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 56.

[36] *Ibid*., p. 57

[37] T. Ryba, *Action at the Moral...*, p. 25.

[38] Laudadio, J., "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en Revista Información Filosófica, 11 (2008), pp. 185-186.

> En cada acción concreta hay un ser humano como sujeto de ella misma. No sólo gracias a la acción la conciencia de mi "yo" se consolida y estabiliza, sino que se muestra que el "yo" se posee a sí mismo de manera originaria. Por ello, "pertenece a la esencia del 'yo-sí mismo' no sólo la autoconciencia, sino primariamente la autoposesión". Yo poseo el sí mismo que soy, no tanto a través de la conciencia de sí como a través de la autoposesión que se revela a través de la autodeterminación de manera eminente.[39]

Este aspecto del pensamiento de Karol Wojtyla deja claro que la experiencia de la autodeterminación no está solamente guiada por la conciencia (lo que impediría una constitución objetiva de la experiencia y la dejaría casi por completo determinada por el interior), sino que la experiencia de la autodeterminación está condicionada por la conciencia, aunque no determinada por ella, ya que no se hace desaparecer el mundo objetivo que tiene influencia sobre el ego.[40] Olvidar la objetividad de la autodeterminación y de la volición "puede conducir al solipsismo, al subjetivismo y al idealismo, y, por tanto, a la autopérdida del sujeto en la totalidad de su realidad, o sea, de su objetividad".[41]

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO III

De este modo, considero que las reflexiones que van a seguir sobre la participación se encuentran en su contexto adecuado encuadradas por los ejes que la reflexión sobre los textos previos de Karol Wojtyla nos han dejado:

- El primer eje es la necesidad de incluir, en el análisis de la persona, la visión de la acción que se concreta, de modo necesario, en la acción "junto-con-los-otros", la cual permite ahondar en la intersubjetividad como experiencia del otro, que genera una fuente de conocimiento de uno mismo. Un análisis de la persona que se hiciera dejando de lado esto, omitiría elementos importantes que sólo se manifiestan en el marco de la acción "junto-con-los-otros", desde la cual se descubre la participación.

[39] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p.58.
[40] T. Ryba, *Action at the Moral...*, p. 250.
[41] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 178.

- El segundo eje es el estatuto de la participación: la participación se presenta como una experiencia fundamental del ser humano del que constituye un elemento sustancial, en la naturaleza del su propio *esse*. La participación tiene un estatuto tanto ontológico como gnoseológico, pues se muestra como una dimensión que permite al ser humano conocerse, por el modo en que actúa "junto-con-los-otros", y revela aspectos importantes, no sólo de la acción humana sino del mismo ser humano.
- El tercer eje es el sentido de la metodología que Karol Wojtyla utiliza en *Persona y acción*: el autor propone establecer la primacía de la constitución de la persona respecto de su acción y respecto de la comunidad, como medio de salvaguardar la dignidad y la trascendencia de la persona en la acción, en la que la prioridad de la persona es la herramienta interpretativa para comprender la relación interpersonal, frente a ciertos reduccionismos que pueden amenazar la auténtica concepción del ser humano.[42] Karol Wojtyla considera fundamental la prioridad de las notas que constituyen a la persona. De aquí se deriva la importancia de la autoposesión y el autodominio (como estructuras que manifiestan y garantizan la trascendencia y la dignidad de la persona) en el modo en que a ella le es propia. Por ello, deben ser un autodominio y una autoposesión que se integren en el actuar "junto-con-los-otros". Dejando claro que, para Karol Wojtyla, la participación y la persona que actúa no se pueden separar, pues no puede haber contradicción entre la comunidad y la relación de las personas, es necesario establecer que solamente el conocimiento básico del sujeto en sí mismo permite comprender con profundidad la intersubjetividad.
- El cuarto eje es la reafirmación del ser humano en su *status* óntico de ser contingente: el hombre no se crea a sí mismo en la acción, sino que se descubre a sí mismo en la acción y, en ella, se descubre necesitado de los otros. Este aspecto es fruto de la filosofía realista de Wojtyla y de la visión antropológica que se deriva de la misma: el ser humano es trascendente y, al mismo tiem-

[42] En este sentido afirma Wolicka: "Thus, taking into account this original and unique human self-experience, a person is not only an individual exemplar of human being. Instead, it is the kind of individual being —among other beings of the visible world— which is characterized by the unique and unrepeatable self-awareness and self-determination inherent and essential to his personal subjectivity. The person is 'human'; he realizes and manifests human nature as such, while at the same time he appears to be 'something more' than individual, especially in the dimension of 'acting' in which he is visible to himself 'from inside' as a self-dependent and self-determined author of his own choices and deeds". (E. Wolicka, "Participation in Community: Wojtyla's Social Anthropology", en *Communio. English Edition*, VIII, núm. 3 (verano, 1981), p. 110.

po, limitado. Sin embargo, el límite no es sólo una frontera, sino una llamada a encontrarse consigo de modo más profundo, y a hacer de la participación —que parecería ser uno de estos límites— una fuente de hallazgos sobre la riqueza que cada ser humano encierra en su interior. Aunque nuestro autor no hace una referencia explícita a la cuestión de Dios, queda claro que el límite ontológico del ser humano no puede ser un semejante, pues perdería su dignidad de fin en sí mismo, ni la comunidad, pues quedaría en entredicho la autoposesión y la individualidad, además de que ni otro ser humano ni la comunidad son en sí mismas menos contingentes que el ser humano; solamente puede ser límite aquel que es necesario en sí mismo. Aquí se denota la raíz de la antropología tomista, que descubre al ser humano como ordenado en su ser a Dios. En este sentido es iluminador el pensamiento de Jacques Maritain:

> La persona humana está directamente ordenada a Dios como a su fin último absoluto; y esta ordenación directa a Dios trasciende todo el bien común creado, bien común de la sociedad política y bien común intrínseco del universo. Ésta es la verdad fundamental sobre la que se asienta todo el debate y en la que entra en juego nada menos que el mensaje mismo de la sabiduría cristiana en su victoria sobre el pensamiento helénico y sobre toda la sabiduría pagana, destronada para siempre. En esta cuestión, como en otras, santo Tomás echa mano de la doctrina de Aristóteles, corrigiéndola y transfigurándola, como ya había comenzado a hacerlo Alberto Magno. "Lo que primariamente se propone el tomismo, su propósito más fundamental, es asegurar que ninguna interferencia rompa el contacto personal de cada una de las criaturas intelectuales con Dios y su subordinación personal a Dios. Todo lo demás —el universo entero y todas las instituciones sociales— debe en definitiva servir para este fin; todas las cosas deben alimentar, fortalecer y proteger la conversación del alma, de cada alma, con Dios. Interponer el universo entre Dios y las criaturas intelectuales es cosa típicamente griega y pagana".[43]

El pensamiento de Karol Wojtyla refleja, de esta manera, el modo de pensar que proviene del personalismo cristiano, en el que el ser humano no es un ente absoluto, sino relacionado en su ser, y por lo tanto en su obrar, con quien sí es absoluto en sí mismo, como dice Joaquín Ferrer:

[43] M. Jacques, *La persona y el bien común*.

> A despecho de su unidad subsistente, mejor diríamos: para que sea ella posible debe declararse esencial y constitutivamente referida —religada— a Dios (fuente de toda participación subsistente en el ser), y abierta —también constitutivamente, si bien con una respectividad a ella subordinada— al cosmos irracional y a las otras personas. Es precisamente la trascendencia relacional, la razón formal constituyente, la subsistencia de su perfección inmanente.

Y completa Rodrigo Guerra:

> El concepto de 'hombre' no es suficiente para explicar la intersubjetividad y su modo de existencia en la persona humana real. La intersubjetividad es un fenómeno específicamente personal en el interior de la experiencia del *humanum*. El sujeto de atribución propio de la vinculación intersubjetiva es la persona en la que la experiencia del *humanum* emerge y reclama ser esclarecida en su significado. El significado del *humanum* no se esclarece ni en la pura vivencia comunitaria ni en la experiencia solipsista del "yo". El *humanum* se constituye como tal gracias a que existe un *suppositum* que es sujeto y comunidad simultáneamente.[44]

Estos dos textos nos iluminan para reafirmar que el análisis y la definición del concepto de 'participación' que posee Karol Wojtyla aporta una perspectiva de la persona en la acción, de modo especial en la acción "junto-con-los-otros", cuyo estatuto ontológico confirma la validez de la metodología que emplea en su concepción filosófica del ser humano, como necesariamente relacional y como no absoluto.

[44] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 74.

CAPÍTULO IV

El planteamiento del concepto de 'participación'

INTRODUCCIÓN

El análisis que hace Karol Wojtyla sobre el concepto de 'participación' parte de la gran línea de pensamiento que ha ido desarrollando a lo largo de *Persona y acción*. Para Karol Wojtyla, la acción es una categoría importante en la hermenéutica de la persona, como advertí al final del capítulo anterior: la acción manifiesta a la persona y, al mismo tiempo, la acción descubre su valor profundo en la persona humana. En la acción, por ello, descubrimos un valor personal, ya que es medio idóneo para presentar a la persona. La acción permite a la persona manifestarse como es, en su riqueza interior. La persona, al mismo tiempo, da a la acción trascendencia y valor. Esto establece entre ambas una co-relación, es decir, una relación en la que ambos son polos, ambos se manifiestan, se explican y se ponen de relieve uno a otro. Por todo esto, la acción es correspondiente a la persona y la persona es correspondiente a la acción, es decir, la persona se manifiesta proporcionalmente[1] en la acción.[2]

[1] La idea de la manifestación proporcional de la persona en la acción, significa en Wojtyla que según el tipo de acción, hay una mayor o menor revelación de lo que es propiamente la persona: trascendencia, autodeterminación, libertad, etc. No todos los actos que lleva a cabo la persona en modo individual o "junto-con-los-otros", muestran con claridad sea el valor personalista, sea las dimensiones más específicas de la persona humana.

[2] Como veremos, de modo especial en el segundo apartado de este capítulo, la acción posee un valor personalista tanto en la acción personal como en la acción "junto-con-los-otros". Todo el desarrollo que hemos hecho en el capítulo que habla de la antropología personalista de *Persona y acción* recoge la necesidad de la presencia del valor personalista para que el acto se pueda llamar propiamente humano. Por otra parte, Wojtyla trata el tema de *actus humanus* en diversas partes de dicha obra, por ejemplo, en las páginas 61-111.

Por "co-relación dinámica" entendemos la relación que se da entre dos extremos por el hecho de actuar, en la medida en la que se actúa. No nos estamos refiriendo simplemente a una relación de tipo causal, como un padre engendra a un hijo o un carpintero construye una mesa. Estamos refiriéndonos a una relación que se origina mientras los dos extremos de la misma están activos. En la medida en que la persona actúa y en la medida en que el acto es personal, se produce esa relación entre la acción y la persona. En el caso de la persona y de la acción, se da esta correlación dinámica porque se manifiestan mutuamente, en la medida en que se ponen en acto. La correlación dinámica se da, por ejemplo, en el hombre que piensa, pues tanto la acción de pensar como la persona que piensa están en acto, pero también se da en cualquier acción del hombre, siempre que la acción sea manifestación de la persona. A este respecto, dice Karol Wojtyla: "la línea fundamental de interpretación de la persona y de la acción, emerge gradualmente de esta mutua correspondencia y correlación".[3] Si se quiere interpretar adecuadamente cualquiera de los dos extremos, se necesita tanto la persona que actúa como la acción personal.

Esta correlación dinámica tiene un aspecto particular cuando la acción de la persona se lleva a cabo "junto-con-los-otros", dimensión que añade al concepto de 'relación entre la persona y la acción' un elemento más, que es la presencia de otras personas. Otras personas que *actúan junto con*, es decir, no de modo individual o paralelo o simultáneo, sino que actúan en cierta unidad. En un primer momento, Karol Wojtyla no quiere ahondar en lo que significa la expresión "junto-con-los-otros", pues busca abarcar todo tipo de acción humana en la que se dé un carácter comunitario o social. Sin embargo, aunque parece dejar abierto el campo, ya desde ahora marca los límites, al hacer referencia al actuar como comunidad o como sociedad.[4] El actuar "junto-con-los-otros" se deriva de la misma condición humana, que se manifiesta en un doble aspecto: por un lado, el ser humano existe "junto-con-los-otros", y, por otro lado, el carácter *con los otros* se encuentra impreso en la naturaleza humana.[5] Por lo tanto, no se deriva de algo externo a la persona humana, como la acción tampoco se deriva de algo externo a la persona, sino que nace de su interior.

---

[3] *Ibid.*, p. 376.

[4] Este actuar como comunidad —como veremos en el capítulo VI de la presente obra— se refiere a las personas que actúan juntas y que con ello forman una relación en el orden accidental que es la comunidad. La comunidad, en la visión de Wojtyla, no es un agente esencial en cuanto tal, sino accidental por la acción de los diferentes seres humanos que actúan "junto-con-los-otros" en ella.

[5] Esta idea proviene desde el pensamiento clásico. Como comentamos en el primer capítulo, ya Aristóteles considera la participación y la dimensión social del ser humano como algo propio del ser humano.

Esta doble dimensión nos permite entender el profundo sentido de la expresión "junto-con-los-otros". Por un lado, es una expresión de tipo existencial, en el sentido de que se desarrolla en *la forma en que el ser humano lleva a cabo su existencia*. Pero, por otro lado, *es una expresión que se anuncia de tipo ontológico*, pues en su dimensión incluye la naturaleza humana. La realidad del "junto-con-los-otros" está incluida no sólo en el modo de actuar del ser humano, sino también en el modo de ser del ser humano.[6] Esta realidad se tiene que manifestar en la acción, según el modo de pensar de Karol Wojtyla, y, asimismo, la acción tiene que manifestar esta realidad, ya que el actuar junto con otros manifiesta la naturaleza del ser humano: "pues la naturaleza social del hombre está enraizada en esa interrelación fundamental que es consecuencia de la propia humanidad".[7]

Todo este desarrollo nos hace ver cómo se integra el actuar "junto-con-los-otros" en el modo de pensar de Karol Wojtyla. No se trata de una adición de conveniencia, sino del análisis de un hecho constatable: que *el ser humano actúa "junto-con-los-otros"*. Es un rasgo intrínseco a la persona el que su naturaleza tenga como característica la dimensión comunitaria,[8] lo cual nos orienta a buscar el fundamento ontológico y no sólo ético-político de la noción de 'participación'. Llegar a entender este tipo de actuación, que se ha definido como "junto-con-los-otros", reclama comprender el modo del actuar humano, para ver si, en la dimensión comunitaria del actuar, se hacen presentes los rasgos que revelan a la persona y en qué condiciones el actuar "junto-con-los-otros" puede manifestar a la persona. Como lo expresa Mejos:

> The starting point which is the experience of man in terms of gaining a deeper insight into the human person is never in isolation or in opposition to others. A person also experiences himself existing together with others. A community refers to a community of persons, a group of "I's" co-existing and co-acting with one another. The experience of man also includes the experience of others. The "I-You" relationship affirms the subjectivity of both parties. The growth of a per-

[6] Como afirma el mismo Wojtyla: "parece que sólo una adecuada comprensión del actuar humano puede conducir a una correcta interpretación de la cooperación y no a la inversa. La correlación dinámica de la acción con la persona es de por sí una realidad fundamental que permanece también en el ámbito de cualquier tipo de actuación 'junto con otros'. Únicamente basándose en esta correlación fundamental cada una de las acciones 'junto con otros' adquiere un significado propiamente humano. Se trata de un orden sustancial que no se puede invertir ni omitir". (K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 378.)

[7] *Ibid.*, p. 419.

[8] Ésta es una aportación muy especial de Karol Wojtyla, ya que si se separan la dimensión personal de la dimensión comunitaria se deja la puerta abierta a una alienación del ser humano de la que hablaremos después como individualista. En la naturaleza (*esse*) del ser humano y en su modo de ser (*actus essendi*) está inscrita la dimensión comunitaria.

> son cannot happen in isolation from others. By forming communities and reaching out to others, he affirms himself even more. These are relationships in which human beings mutually reveal themselves to one another in their personal human subjectivity and in all that goes to make up this subjectivity.[9]

Teniendo en cuenta que, formalmente, una cosa es la experiencia subjetiva del ser-estar en relación con los otros y del actuar junto con otros, y otra el fundamento del ser humano, es importante anotar que Wojtyla se mantiene en el ámbito ontológico en todo momento, como él mismo comenta:

> Es evidente que el hecho de actuar junto con otros origina nuevos problemas en tantas y tan diversas relaciones y sistemas de referencia. Es sabido que es amplio y rico el ámbito cognoscitivo que abarca la sociología que se ocupa de la sociedad y de la vida social y sólo indirectamente presenta al hombre como miembro de las diversas sociedades, colectividades y comunidades, lo que incide a su vez sobre su actuar. Sin embargo, en el presente estudio no pretendemos afrontarlo en lo que es específicamente sociológico, lo que equivaldría a pasar a otro ámbito diverso del de la persona y la acción.[10]

En el desarrollo que a continuación queremos acometer nos proponemos anotar los elementos que configuran tanto el desarrollo del pensamiento de Wojtyla en *Persona y acción*, como sus precisiones respecto al concepto de 'participación' como él lo formula.[11]

ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE 'PARTICIPACIÓN'

La cooperación interpretada desde la comprensión del actuar humano

¿Cómo llegamos a la comprensión de la cooperación y, sobre todo, cómo llegamos a su comprensión integrándola en la correlación dinámica de la persona y la acción que anteriormente hemos reflexionado? Para Karol Wojtyla queda muy claro que

[9] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1, (junio, 2001), pp. 74.

[10] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p.378.

[11] Como se verá, hemos considerado de especial importancia las reflexiones que Edward Mejos hace al respecto en su artículo "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001) pp. 71-85.

"únicamente basándose en una correlación fundamental",[12] "cada una de las acciones 'junto-con-los-otros' puede llegar a adquirir un significado propiamente humano".[13] Pero, para ello, se ha de ver en el marco en que Karol Wojtyla la ha desarrollado a lo largo del libro *Persona y acción*, es decir, en la relación entre la persona y la acción.

Todo parte de que el ser de la persona humana, así como sus implicaciones en el ámbito del actuar, aproximan a la realidad que comúnmente se denomina como "sociedad" o como "comunidad".[14] Es una experiencia primaria que no se puede obviar.[15] Sin embargo, Karol Wojtyla quiere mantenerse en el camino de metodología del pensamiento que se ha establecido. Por ello, su análisis no es sobre la sociedad y sus rasgos, sino sobre el modo en que el actuar "junto-con-los-otros" tiene una dimensión personalista y el modo en que la persona se manifiesta en el actuar "junto-con-los-otros". Es posible que de estas reflexiones se llegase a una teoría de la sociedad o del Estado; sin embargo, queda claro que no es el propósito de Karol Wojtyla en este momento.[16] Con todo, dado que los principios que se establecen a partir de la participación se vinculan y fundamentan la naturaleza social del ser humano, podría llegar a generarse un pensamiento más completo a partir de tales categorías. Este aspecto metodológico es el que lo lleva a tratar la dimensión del actuar "junto-con-los-otros" en el final del libro, pues, como él mismo dice: "parece que sólo una adecuada comprensión del actuar humano puede conducir a una correcta interpretación de la cooperación y no a la inversa, por la trascendencia que tiene el manifestar la correlación dinámica de la acción con la persona".[17] Esto es

[12] El concepto de 'correlación fundamental' hace referencia el hecho de que se da no sólo una relación, en este caso entre la persona y la acción, sino que esta relación va de la persona a la acción y de la acción a la persona. El dinamismo al que se refiere tiene que ver tanto con lo que la persona lleva a cabo en la acción por medio de la autodeterminación y la intencionalidad, como por lo que la acción aporta a la persona de modo especial la actualización de la misma.

[13] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 47.

[14] E. Wolicka, "Participation in Community: Wojtyla's Social Anthropology", en *Communio. English Edition*, VIII, núm. 3 (verano, 1981), p. 111.

[15] Aunque en su formulación final no coincide con Wojtyla respecto del constitutivo formal de la persona que para Wojtyla es la autoposesión y el autoconocimiento, es importante lo que afirma al respecto Ramón Lucas: "La subjetividad es esencialmente intersubjetividad personal: encuentro entre persona y persona, y esto no sólo sobre la base de una decisión de carácter ético, sino como constitutivo esencial de la misma persona. Si, en efecto, nos preguntamos cuáles y el constitutivo formal de la persona, la respuesta se encuentra en la comunión es decir en la relación esencial con los otros". (R. Lucas Lucas, *Horizonte vertical*, p. 264.)

[16] De hecho, en la parte final de la presente investigación apuntaremos esto cuando hablemos de la "comunidad de participación".

[17] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 378.

una aclaración metodológica que se encuadra en el contexto de la primacía del análisis de la persona, para luego pasar al análisis de la comunidad, que Karol Wojtyla mantuvo a pesar de las críticas que se le hicieron y de las que ya hemos comentado. Por ello, la relación interpersonal, que se manifiesta en la cooperación, es un momento resolutivo de la estructura antropológica del ser humano, como afirma Rodrigo Guerra:

> La autoconciencia y la autoposesión, que revelan al *suppositum* humano como una realidad sustancial con género propio, hallan en el encuentro interpersonal un momento esencial dentro de la dinámica de la constitución de ambos elementos como experiencias manifestativas.[18]

Porque como dice el mismo Wojtyla en otro lugar: "construyendo la imagen de la persona-sujeto sobre la base de la experiencia del hombre, alcanzaré muchas cosas de la experiencia de mi 'yo', pero nunca separadamente 'de los otros' o en contraposición a ellos".[19]

Esta dimensión del actuar "junto-con-los-otros" recibe un nombre: *cooperación*,[20] que en español lo tenemos que entender en su sentido etimológico: operar, actuar, llevar a cabo junto con. Sin embargo, Karol Wojtyla anota que el actuar "junto-con-los-otros" no es exactamente igual que cooperar, fundamentalmente, porque lo primero es un concepto mucho más abierto. Posiblemente, por lo menos si nos atenemos a la definición de ambos términos en la lengua española, *cooperar* tiene el significado de "obrar juntamente con otro u otros para un mismo fin". El hecho de la finalidad idéntica incluye un aspecto que no siempre el actuar "junto-con-los-otros" tiene; por ello es que el autor prefiere mantener la expresión "junto-con-los-otros", que le permite precisar más el pensamiento.

En efecto, para Karol Wojtyla, la expresión "junto-con-los-otros" quiere referirse a todas las posibles relaciones que se dan en el ámbito interpersonal y en el ámbito social, dejando claro que todas ellas manifiestan diversos aspectos, tanto de la acción en sí, como de la correlación dinámica entre la acción y la persona. El análisis del actuar "junto-con-los-otros" desde la perspectiva de la acción, tal como la ha desarrollado Karol Wojtyla, posee una dimensión diferente, un rango de algo propiamente humano y, por lo tanto, permite descubrir cómo se relaciona, manifiesta

---

[18] R. Guerra López, *Afirmar la persona por sí misma*, p. 63; K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 47.

[19] R. Guerra López, *Afirmar la persona por sí misma*, p. 63.

[20] En el texto original polaco, Wojtyla usa la palabra *współdziałanie*, que tiene el sentido de trabajar junto con alguien, aportar algo junto con otros factores, acerca de los mecanismos, órganos, etc., función en conjunto con otra, interactuar. <http://goo.gl/lUJuEo>. [Consulta: 21 de diciembre, 2014.]

y da relieve a la persona humana. La dimensión comunitaria no se percibe, pues, en esta perspectiva, como algo de lo que el hombre puede prescindir o como algo independiente del ser humano, como si no aportase nada a la estructura descubierta en el estudio previo del ser humano.[21] Al contrario, se muestra como un elemento que permite su conocimiento y las dimensiones de su ser y de su trascender, ya que con la experiencia del ser y del actuar "junto-con-los-otros" constatamos que "fuera de mí" hay seres humanos que se relacionan "conmigo" de alguna manera y que, eventualmente, ejercen cierta influencia sobre mi persona y yo sobre la de ellos, una experiencia que enriquece el propio conocimiento.[22]

La participación, característica del actuar "junto-con-los-otros"

Manteniéndose en su visión de la persona humana y de su relación con la acción, Karol Wojtyla establece el actuar "junto-con-los-otros" como un "sistema de referencia". Veremos aparecer después este concepto de "sistema de referencia" como el marco en el que se puede llegar a entender mejor un concepto y desde el que se pueden sacar conclusiones respecto del mismo. En este caso, el sistema de referencia que se define es el que establece la correlación dinámica entre la persona y la acción, como ya se ha dicho. Este sistema de referencia, para Karol Wojtyla, es incluyente de "toda la riqueza de las acciones de carácter social, comunitario o interhumano".[23] La razón que Karol Wojtyla aduce para esto es que "las acciones que el hombre realiza como miembro de diversas sociedades, colectividades o comunidades son, a su vez acciones de una persona".[24] Es, por tanto, la dimensión de la persona la que hace de referencia a la dimensión de la comunidad y, más en concreto, a la dimensión de la acción en comunidad.[25] Un planteamiento contrario pondría en compromiso aspectos tan importantes como la autoposesión y el autodominio,

---

[21] Como afirma Lucas: "la identidad del hombre puede comprenderse plenamente sólo en el horizonte del ser, entendido como acto abierto a la comunicación, al don de sí, y constituido intrínsecamente como relacional. La metafísica del *actus essendi* muestra cómo el ser no está cerrado en sí mismo, sino abierto al otro, por lo que la perfecta identidad pasa a través de la alteridad". (R. Lucas Lucas, *Horizonte vertical...*, p. 265.)

[22] R. Guerra López, R., *Afirmar la persona por sí misma*, p. 63.

[23] *Cf.* K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 378.

[24] *Idem.*

[25] Como comenta Elzbieta Wolicka: "The participant in a given community is considered here not only as an individual —a single exemplar of human nature— but above all as a person, a conscious and self-determined agent, responsible for the results of his own actions". (E. Wolicka, "Participation in Community: Wojtyla's Social Anthropology" en *Communio. English Edition*, VIII, núm. 3 (verano, 1981), p. 109.)

rasgos que caracterizan y garantizan la dignidad y la trascendencia de la persona. Es importante lo que comenta Kenneth Schmitz a este respecto:

> The emphasis upon the person is meant to underline the truth that human relationships are possible only insofar as personal reality is present and operative in the relationships. Nor is this a truism, given the forces of de-personalization that are all too common in modern times. The emphasis upon how persons carries forward the existential demand that human relationships must be concrete if they are to be actual. And so, his interest in participation in this study is not a merely general sense of togetherness, nor even in social and political forms of togetherness, but in the genuinely personalistic structure of human existence in a community, that is, in every community than man belongs to.[26]

Una vez dejado claro este punto,[27] Karol Wojtyla nos propone analizar en qué se distingue la realización de la acción, en cuanto se lleva a cabo "junto-con-los-otros", respecto a la correlación dinámica de la acción con la persona. Si el sistema de referencia "correlación acción-persona" es el que debe iluminar y señalar lo que en él se lleva a cabo, y la acción "junto-con-los-otros" se lleva a cabo en él, ¿qué es lo que la distingue dentro de este sistema? ¿Es sólo una acción más como otras acciones? ¿Tiene alguna característica que la hace especial? Esta distinción de un rasgo tan común no puede ni debe pasar inadvertida. Lo que la hace especial en este sistema de referencia es precisamente que la acción "junto-con-los-otros" implica la participación.

En este sentido, Karol Wojtyla hace del concepto participación tanto un sustantivo del tema que quiere tratar, como un objetivo a investigar. Por ello, aventura una primera definición de la misma: "participación es una característica que responde a la correlación dinámica de la acción con la persona en cuanto actuar 'junto-con-los-otros'".[28] Merece la pena detenerse un momento en esta afirmación. Lo que Karol Wojtyla propone es que si en algo se distingue una acción realizada "junto-con-los-otros" respecto de cualquier otra acción, es el descubrimiento de una característica participativa. Sin embargo, anteriormente había renunciado a usar la palabra coo-

[26] K. Schmitz, "At the Center of the Human Drama", en *The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła / Pope John Paul II*, p. 87.)

[27] Como hemos visto en el capítulo sobre la antropología personalista de Wojtyla, el acceso a esta estructura genuinamente personalista de la existencia humana pasa por el análisis de la experiencia personal-subjetiva, que se muestra claramente parte de una visión ontológica de la persona humana.

[28] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 379.

peración para definir el actuar "junto-con-los-otros". Ahora nos ofrece dicha palabra como rasgo de este tipo de acción. ¿Qué es lo que cambia respecto de la decisión anterior y qué es lo que aporta o implica?

La participación aparece como característica de la persona no sólo por el hecho de la acción, sino —siguiendo el modo de pensar de Karol Wojtyla— por el hecho de que la acción se lleva a cabo en relación dinámica con la persona. Es este último elemento el que le da a la acción "junto-con-los-otros" un rasgo diferente, en modo determinante. Se trata de la acción de una persona "junto-con-los-otros", que también, a su vez, son personas. Y esto cambia todo. Ya no basta la simple cooperación para hacer personal la acción "junto-con-los-otros", aun cuando le demos un profundo sentido a esta palabra, como comentábamos antes,[29] es necesario introducir a la persona en la acción: hacer que la persona tome parte de una acción que no es sólo de ella, sino que incluye también a otros, por lo que esa acción, no exclusiva, es participativa. Sólo en la medida en que la persona participa está siendo persona en acción "junto-con-los-otros". Cualquier otro tipo de rasgo de la acción "junto-con-los-otros", dejaría fuera a la persona y al sentido propiamente humano de la acción.

> Authentic human acting always affirms the personal structure of self-determination. An act, insofar as it is brought to be by a person has a personalistic value before a moral value. The personalistic value of the action lies in the fact that the action is performed and in it the person realizes himself according to the structure which is proper to him. A person exists and acts in a specific manner, along with others. Wojtyla introduces the word Participation to indicate the way in which, in common acting, the person protects the personalistic value of his own acting and participates together in the realization of common action and its outcomes. Participation points to the ability of the person to exist and act together with others without losing oneself as he moving towards his self-fulfillment.[30]

Obviamente esto implica una explicación, que Karol Wojtyla define como "gradual", consciente de que no basta con afirmarlo, sino que hay que deducirlo del sistema de referencia que se ha elegido como cuenca para analizar tal concepto. Tal graduali-

[29] En el pensamiento de Karol Wojtyla la palabra cooperación se considera prácticamente sinónimo de la palabra participación. Sin embargo, esta segunda acaba tomando la preeminencia porque implica no sólo el aspecto accidental de una acción eventual o extrínseca junto con otros seres humanos, sino también la dimensión interior de la persona. Por ello. Wojtyla la liga con el valor personalista de la acción. (*Cf.* K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 379.)

[30] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 79.

dad será la que marque el siguiente desarrollo de nuestra investigación. La gradualidad en la que se va manifestando este pensamiento y el hecho de que se produzca de un modo dinámico por su relación con la experiencia de la persona en la acción, hace que el pensamiento de Wojtyla tome distancia de un esencialismo rígido.

EL VALOR PERSONALISTA DE LA ACCIÓN

La realización de la acción desde el punto de vista del valor

Todo lo dicho anteriormente debe ser fundamentado. Sobre todo, se tiene que fundamentar el hecho de que en la acción se integra la persona y, por lo tanto, es posible conocerla. Asimismo, es necesario fundamentar el tipo de valor que se encuentra en la acción y, de modo especial, en la acción "junto-con-los-otros". Precisamente, el punto anterior terminaba con la necesidad de explicar qué es lo que se descubre en la acción que lleva a cabo una persona cuando actúa con otras personas, y cómo se le da un valor personal a ese acto. El que haya una dimensión de tipo personal en cualquier acción que la persona realiza es lo que Karol Wojtyla llama "valor personalista de la acción", el cual integra a la persona en la acción y le otorga un sentido propiamente humano.

Para Karol Wojtyla, el hecho de que sea una persona la que lleva a cabo una acción le otorga a ésta un valor especial, lo que él denomina "el valor personalista de la acción-personalista o personal". La acción queda marcada de modo diferente por el hecho de que sea una persona la que lo está llevando a cabo. El motivo de ello no está en la acción en sí, sino en que la intencionalidad con la que la persona realiza esa acción le otorga una cualidad diferente. Dada la importancia de esto, permítasenos hacer una digresión en la que expongamos el pensamiento de Wojtyla sobre la intencionalidad.

La intencionalidad en el pensamiento de Karol Wojtyla

En primer lugar, consideramos la intencionalidad como el carácter de los actos de conocimiento, en cuanto se dirigen hacia el objeto de conocimiento en el que encuentran su razón de ser, como actos de comprensión o de saber.[31] También la intencionalidad es la característica de las experiencias que implican ser-tener conciencia de algo. No es solamente la intencionalidad clásica del pensamiento

[31] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 71.

aristotélico. La intención es una direccionalidad activa hacia el objeto. La intencionalidad pertenece a la conciencia en modo secundario, no estricto, por su presencia en los actos de conocimiento, o de autoconocimiento, en cuanto facultad real de la persona. En Wojtyla, la conciencia es conciencia de sí, o autoconciencia, mientras que la intencionalidad parece presentarse cuando se da el conocimiento de algo. Por ello, la conciencia se liga a la autoposesión más que al intelecto.[32]

En segundo lugar, la voluntad tiene su propia intencionalidad, que es diametralmente opuesta a la intencionalidad del conocimiento. Tomas de Aquino advierte que, en el conocimiento, el objeto se introduce en el sujeto, existiendo en éste de modo intencional. En la volición, el sujeto sale hacia el objeto, en el que el sujeto se hace presente por la tensión hacia el fin de modo intencional. El término *intentio*, en santo Tomás, indica un momento clave de la actualización de la voluntad, aunque es distinta la *intentio* como direccionamiento del sujeto hacia el objeto, respecto del adjetivo *intentionalis*. El *actus intentionalis* consiste en el direccionamiento hacia el objeto, del que el ser humano tiene vivencia como una especie de salir de sí hacia el objeto. Esto sucede en el querer, en el conocer, en el pensar. Sin embargo, el *actus intentionalis* del querer y del conocer es diferente. La vivencia de volverse hacia el objeto en un caso y en otro es distinta tanto para el sujeto que conoce o que quiere como para el objeto que es conocido o querido.[33]

El acto puramente intencional es una vivencia dirigida hacia un objeto que es propio del acto (intelectivo o volitivo).[34] En este mismo sentido, la reflexividad de la conciencia se debe distinguir de la reflectividad propia de la mente humana en sus actos cognoscitivos, la reflexión supone la intencionalidad de los actos, es decir, su giro cognoscitivo hacia el objeto. La reflectividad es el retorno al acto realizado precedentemente para captar su contenido objetivo.[35]

En el caso de la voluntad, la intencionalidad es el dirigirse de la facultad, no sólo al objeto, sino a los valores y fines que en el acto se descubren.[36]

> Gracias a la intencionalidad propia de la voluntad, los actos humanos se dirigen, como es sabido, hacia los diversos objetos que constituyan tal o cual bien, es decir, en función de los valores. Se trata de que ese direccionamiento sea hacia la verdad, de que responda a los valores que son adecuados para su objeto.[37]

[32] *Ibid.*, p. 72.
[33] *Ibid.*, p. 195.
[34] *Ibid.*, p. 175.
[35] *Ibid.*, p. 87.
[36] *Ibid.*, p. 179.
[37] *Ibid.*, p. 251.

La intencionalidad es, por lo tanto, un movimiento no sólo de la facultad de la persona, sino de toda la persona en referencia al objeto. En el caso del conocimiento, el objeto es recibido en su verdad; en el caso de la voluntad, el objeto es el motivo del valor que se descubre y que se convierte en el fin de la elección y de la decisión.[38] Asimismo, la voluntad influye sobre el conocimiento por esta misma intencionalidad, no en el sentido de que deforme el conocimiento, sino en el sentido de que la voluntad plantea al conocimiento la búsqueda de la verdad de lo que se quiere.[39]

La intencionalidad propia de las voliciones no determina sin más el dinamismo de la voluntad, ya que no es sólo el objeto lo que atrae al sujeto que lo quiere, sino que es el sujeto mismo el que se autodetermina por la elección y la decisión hacia el valor-fin que se le muestra en el objeto.[40] Una autodeterminación que se realiza por el dinamismo del deber, "como especial modificación de la autodeterminación y de la intencionalidad".[41]

"Es una característica de la voluntad no sólo la intencionalidad, o sea, la relación con objetos que se encuentra fuera del propio yo, sino, ante todo, la relación con el yo mismo, su objetivación en el actuar".[42] La objetivación del sujeto no tiene carácter intencional, como se da en la intencionalidad de la volición humana, que significa dirigirse al objeto, lo cual determina el carácter intencional del acto. En el caso del yo, nos dirigimos a él en cuanto descubierto por la estructura de autodeterminación y de autoposesión, y por eso lo podemos "objetivizar" sin que sea un objeto en sentido pleno.[43]

Como conclusión anotaremos que la intencionalidad en el pensamiento de Wojtyla se identifica con la trascendencia horizontal —como vimos en el capítulo sobre la antropología personalista— en cuanto es la orientación del sujeto hacia un objeto.[44]

El sentido del valor en clave personalista para Karol Wojtyla

Habiendo establecido el sentido de la intencionalidad en el pensamiento de Karol Wojtyla, podemos retomar el análisis del sentido que tiene el valor para Karol Woj-

[38] *Ibid.*, pp. 209, 212-213.
[39] *Ibid.*, p. 214.
[40] *Ibid.*, p. 218.
[41] *Ibid.*, p. 249.
[42] *Ibid.*, p. 252.
[43] *Ibid.*, p. 172.
[44] *Ibid.*, p. 185.

tyla, sentido en el que depende, aunque con una distancia crítica al mismo tiempo, de la filosofía de Scheler. Esto es importante, porque para Karol Wojtyla el tipo de "valor personalista de la acción" no es igual a ninguno de los valores morales. Es decir, no es un elemento ético o axiológico. Mientras el valor moral de la acción realizada tiene que ver con la referencia a una norma respecto de la cual el acto tiene que evaluarse, el valor personalista de la acción tiene que ver con el sujeto que la lleva a cabo, con la persona humana; por eso, como hemos visto, es fundamentalmente un elemento ontológico.

El valor personalista de la acción brota del hecho de que el hombre, en su actuar, siempre actúa en cuanto ser humano, es decir, con su conciencia y su libertad puestas en la realización del acto que lleva a cabo. Éste es el modo propio de actuar del ser humano. En esto Karol Wojtyla sigue toda la doctrina del *actus humanus* y del *actus hominis* de la filosofía clásica, de modo particular de santo Tomás.[45] Este hecho conlleva que la persona humana le otorgue al acto aquellos rasgos que son propios de ella misma, de modo especial la trascendencia, que proviene de la intencionalidad del ser humano que lo lleva a cabo, y la integración del acto, por el hecho de que toda la persona se encuentra implicada en su realización, de un modo o de otro.

Ambas realidades, la trascendencia y la integración, tienen valor en sí mismas por lo que implican para la persona, valor que transmiten a la acción en la que se insertan. Dado que estas dos realidades son fundamentalmente de la persona y las podemos encontrar en la acción, esto nos permite descubrir el valor personalista de la acción como una expresión particular y fundamental del valor de la persona misma. El valor personalista de la acción, por un lado, se manifiesta en sí mismo al mostrarnos la riqueza de la acción llevada a cabo y, por otro lado, nos muestra la riqueza de la persona humana que la ha llevado a cabo. Como elemento que nos permite conocer el valor de la persona, el valor personalista de la acción posiblemente nos oriente en un doble sentido: por un lado, nos permite descubrir cómo la perso-

[45] La doctrina de Tomas de Aquino sobre el *actus humanus* es riquísima; se recoge en *S. Th.* la I-II qq. 6-21. En la visión de santo Tomás, los actos humanos se diferencian de los actos del hombre. Los primeros son actos de la voluntad, los segundos se enmarcan en la doctrina sobre las pasiones. Los actos humanos son producidos (elícitos) por la misma voluntad, como apetito racional propio del hombre, asimismo hay otros actos humanos imperados por la voluntad, en cuanto median otras potencias en su realización. En este contexto el aquinate lleva a cabo un análisis del modo en que se mueve la voluntad por el objeto que se convierte en motivo, y que se desarrolla en la fruición, la intención, la elección, el consejo, el consentimiento y el uso. Luego reflexiona sobre la bondad y malicia de los actos de la voluntad tanto interiores como exteriores, para terminar proponiendo las consecuencias de los actos humanos.

na se manifiesta[46] en la acción y, por otro lado, nos permite encontrar cómo la acción hace más valiosa a la persona.

El primer ámbito es de tipo ontológico, mientras que el segundo es de tipo axiológico Este doble aspecto es particularmente importante para Karol Wojtyla, pues, en su pensamiento, la persona vale por sí misma de modo primario, y casi podríamos decir, independiente de su acción. Como afirma el mismo autor polaco, por el hecho de que "*operari sequitur esse*, la persona y su valor es [algo] anterior y más básico respecto del valor de la acción; sin embargo, la persona se manifiesta simultáneamente a través de la acción".[47]

En esta cita, además de todo lo considerado anteriormente, es de particular relevancia el adverbio *simultáneamente*, pues nos habla de una temporalidad en el mostrarse de la persona por el mismo hecho de actuar. ¿En qué reside el carácter temporal referente a la "simultaneidad"? Casi como si pudiéramos cambiar la frase latina para decir *in ictu operandi monstratur esse*: en el momento del actuar se manifiesta el ser (de quien actúa). Mientras que el valor de la acción en cuanto tal tendría una dimensión de tipo axiológico, por lo que sería buena o mala según una norma, el valor de la persona se muestra en la acción, manifestando su trascendencia, su valor en sí misma y por sí misma, es decir, su dimensión ontológica.[48]

En esto se da una interacción entre la persona y la acción, pues, por otra parte, al manifestarse la persona en la acción no sólo lo hace en una dimensión ontológica, sino también lo hace en una dimensión axiológica, es decir, se manifiesta como buena respecto de una norma y se manifiesta en correspondencia con unos valores objetivos en sí mismos. Éste es el sentido de la expresión de Karol Wojtyla cuando afirma que el estudio ontológico de la persona en la acción:

---

[46] El término *manifestar* generalmente trae consigo una implicación epistemológica. Asimismo, otras disciplinas estudian las manifestaciones, como la psicología y las ciencias sociales. En este caso, Wojtyla emplea el vocablo *manifestar* de modo análogo desde una visión fenomenológica, pues del mismo modo en que por la reducción se llega a la presentación del objeto, también a través de la acción se muestra no sólo lo que conocemos de la persona, sino también lo que la persona es, por ejemplo, en la reflexión que el autor polaco hace en *Persona y acción,* pp. 63-64.

[47] *Ibid.*, p. 380.

[48] Ciertamente hay tipologías que pueden presentar una simulación o un interés subjetivo en el interés por hacer algo a favor de la comunidad, como el sacrificio por otros, el martirio, etcétera. Sin embargo, hay dos aspectos del pensamiento de Wojtyla que nos pueden servir como guías de reflexión. La primera es la necesidad de que el ser humano haga siempre un esfuerzo por introducir la verdad en su elección-decisión. Esta verdad es la coherencia con el ser de lo que busca y la coherencia con el ser propio. Son múltiples las referencias a este aspecto en el texto de Wojtyla. Sin embargo, y ésta es la segunda guía, el filósofo polaco deja claro que la verdad del propio interés pasa por el actuar por la comunidad y por el fin de la comunidad, y que esto no es un interés espurio. (*Cf. ibid.*, p. 403.)

> [...] puede contribuir a un conocimiento más profundo de la dimensión axiológica de la persona, tanto en lo que se refiere a la determinación del valor de la persona en sí misma, como también en la determinación de los distintos valores en la persona y en el establecimiento de su jerarquía específica.[49]

La segunda parte de la afirmación nos orienta en el sentido de lo que comentábamos antes, por lo que la relación entre la acción y la persona es tan axiológica como ontológica.

Por ello, el valor personalista de la acción se considera sólo en cuanto manifiesta una auténtica autodeterminación y la trascendencia de la persona, así como en cuanto muestra la integración, tanto somática como psíquica, que se produce en el ser humano cuando actúa. Una integración que engloba todas las dimensiones que se hallan inscritas en el dinamismo de la realización de la acción respecto de la persona. Un dinamismo que, al mismo tiempo que realiza a la persona, también la condiciona, pues la ubica en su realidad espacio-temporal y la manifiesta en esta misma realidad. De aquí que podamos afirmar que el valor personalista de la acción es también un instrumento de conocimiento de la persona en el doble sentido que antes anotábamos. Sin embargo, Karol Wojtyla no quiere orientarse más que hacia el ámbito ontológico y descarta introducirse por el ámbito axiológico.[50]

La precedencia del valor personalista y su condicionamiento respecto del valor ético de la acción

Es importante profundizar ulteriormente la relación entre 'valor moral' y 'valor personalista' de la acción, pues esto nos permitirá captar el profundo sentido del actuar "junto-con-los-otros" y descubrir qué es lo que puede aportar a la dimensión de la persona, independientemente de su sentido ético. Si se deja clara la relación y diferencia entre ambos valores, el ético y el ontológico, estaremos dejando claro el fundamento del tipo de acción que se da cuando se actúa "junto-con-los-otros" y, sobre todo, estaremos fundamentando el modo en que la acción "junto-con-los-otros" refleja la ontología de la persona humana.

El acto humano para Karol Wojtyla no se puede considerar en sentido unívoco en cuanto a su valor. Desde el momento en que es realizado por la persona tiene un

[49] *Ibid.*, p. 380.

[50] Sobre este tema queda clara la importancia de la presencia del valor personalista, como analizamos en el capítulo II. Por otra parte, en el pensamiento de Wojtyla es esencial la presencia de la participación sobre todo en la acción junto con otros.

doble valor, como ya hemos comentado antes: un valor ontológico, en cuanto refleja el ser de la persona, y un valor axiológico, en cuanto es bueno o malo en relación con una norma. El primero hace referencia al valor personalista de la acción y el segundo al valor moral. Por ello es que, aunque el valor personalista de la acción y el valor moral tienen como referencia la misma acción, son diferentes en sentido estricto, y, dado que el acto lo pone la persona, el valor personalista de la acción precede y condiciona al valor moral, pues éste depende del modo en que la persona lo pone y lo que la persona revela en la acción. Por eso, aun cuando el valor personalista de la acción y el valor moral tienen una estrecha relación por el sujeto que realiza la acción y por la acción misma sobre la cual percibimos ambos valores, no son idénticos:

> En palabras de Wojtyla: "la acción revela a la persona y miramos a la persona a través de la acción", ya que ésta nos brinda la posibilidad de penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado posible de conocimiento de la ella. Es decir, experimentamos al hombre en cuanto persona y estamos convencidos de ello por las acciones que realiza. Nuestra experiencia y nuestra aprehensión intelectual de la persona en y a través de sus acciones, se derivan en especial del hecho de que las acciones tienen un valor moral: y solamente tiene significado moral la acción en que se supone que el agente es una persona. Y en este sentido Wojtyla sostiene que el valor moral, en cuanto propiedad intrínseca de las acciones, nos permite comprender la naturaleza dinámica de la persona, ya que manifiesta la calidad interior de las acciones humanas.[51]

¿Cuál es la diferencia? La diferencia está que, en el valor personalista de la acción, la persona, por su acción, se actualiza a sí misma, se pone en acto, expresando su específica estructura de autoposesión y autodominio. El valor personalista de la acción manifiesta quién es el que realiza la acción. Por otra parte, el valor moral, que se basa en la actualización de la persona[52] por la realización de la acción, toma es-

[51] J. Laudadio, "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en *Revista Información Filosófica*, vol. V, núm. 11 (2008), p. 187.

[52] La actualización del ser tiene que ver con el hecho de que en todos los seres contingentes el ser no está actualizado de modo pleno, como ya el pensamiento clásico atestigua con la teoría del acto y de la potencia. "El ser no sólo se toma en el sentido de sustancia, de cualidad, de cuantidad, sino que hay también el ser en potencia y el ser en acto, el ser relativamente a la acción". (Aristóteles, *Metafísica*, libro IX, 1.) Todas las cosas materiales se componen de dos maneras del ser, que son el acto (ἐνέργεια) y la potencia (δύναμις). El acto, o entelequia (ἐντελέχεια), es la actualidad de una cosa o de un ente (ον) y significa realización y perfección, mientras que la potencia es pura posibilidad de ser algo. Con la concepción de la sustancia material como un compuesto de materia y forma, o de potencia y acto, explica Aristóteles no sólo la composición interna de las cosas materiales, sino también el

to como presupuesto, pero necesita que el acto se lleve a cabo, y que se lleve a cabo en modo pleno, con pleno valor. No podemos tener un valor moral si el acto no se ha efectuado y ha sido puesto con operatividad, autodeterminación y responsabilidad; es decir, no podemos tener valor moral si no se ha dado un acto voluntario por parte de la persona. El valor moral es la consecuencia del acto voluntario por parte de la persona. Con todo, no podemos decir que el valor moral es completamente extrínseco a la persona, pues en la realización del acto y en la presencia del valor moral en el mismo también está presente una realización de la persona. Cuando el acto que se pone posee un valor moral, esto hace mejor a la persona, no en su ser, sino en cómo es lo que es. Por otra parte, si lo que resulta del acto es un mal moral, se puede decir que en cierto sentido obstaculiza la realización de la persona.

De hecho, desde el punto de vista de la intención, cada acto humano es una realización de la persona en un cierto sentido, ya que se conecta con la integridad personal, por la realización de un bien o por la intención consciente de que uno lo está haciendo por la razón correcta. No basta sólo realizar el acto o sólo tener la intención; ambos aspectos son necesarios para la realización de la persona en el acto.[53] La autodeterminación del sujeto personal implica, de este modo, a toda la persona. En la autodeterminación, el ser humano decide también sobre sí mismo, pues decide sobre la orientación de su propia realización. Esto conlleva que no sólo hace actos buenos o malos, sino que uno mismo "se hace bueno o se hace malo"[54] en el

problema del devenir o del cambio (μεταβολή ο κίνησις). Lo que cambia pasa de la potencia de ser algo al acto de serlo, de tal manera que la potencia no debe entenderse como si fuera la nada o el no-ser, sino una sustancia precedente que, respecto de la posterior es su potencia. En las cosas materiales, la materia (ὕλη) es la potencia y la forma (εἶδος), el acto o entelequia, y el compuesto de materia y forma es también un compuesto de potencia y acto. Por "ser en acto" se refiere Aristóteles a la sustancia tal como en un momento determinado se nos presenta y la conocemos; por "ser en potencia" entiende el conjunto de capacidades o posibilidades de la sustancia para llegar a ser algo distinto de lo que actualmente es. Un niño tiene la capacidad de ser hombre: es, por lo tanto, un niño en acto, pero un hombre en potencia. Es decir, no es un hombre, pero puede llegar a serlo. Cada sustancia encierra, un conjunto de capacidades o potencialidades, una cierta forma de no-ser relativo, que le es tan propia como su composición hilemórfica. El ser, al actualizarse, lo que hace es desarrollar lo que su potencia le permite. Este es el plano ontológico que muestra la actualización de un ser. En el caso de la persona, el dinamismo de las facultades va poniendo en acto lo que estas pueden hacer: que el ser humano sea cada vez más en plenitud. En el plano del valor moral la actualización supone el que la voluntad como facultad tienda cada vez más a su objeto que es el bien. Por ello hablamos de una actualización en el ser humano por el bien moral, en el sentido de que al seguir el bien moral la voluntad se actualiza cada vez más, se hace mejor, se hace más lo que ella es, y con esto el ser humano también se hace mejor y se hace más lo que puede llegar a ser.

[53] T. Ryba, "Action at the Moral Core of Personhood", en *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*, vol. 35, p. 253.

[54] R. Guerra López, *Afirmar la persona*, p. 58.

sentido de que se orienta o no a su realización como persona. El "hacerse malo", en este caso, tiene un sentido moral y también en cierto sentido una dimensión ontológica, ya que el mal es el ser que no se ha realizado.[55]

De todo lo dicho anteriormente deducimos la relación que hay entre el valor personalista de la acción y el valor moral, así como entre la persona y el valor. Cuando una persona realiza una acción, está realizando un valor en sí misma, porque está realizando el valor personalista de la acción y por eso está llevando a cabo su autorrealización.

> En este sentido, se puede decir que autorrealizarse es casi sinónimo de felicidad, de ser dichoso. En la idea de felicidad hay algo semejante a la realización, a la autorrealización mediante la acción. Autorrealizarse es lo mismo que realizar el bien, gracias al cual el hombre en cuanto persona se convierte y es bueno él mismo, su conexión está en la realización de la acción y ahí es donde se realiza.[56]

El actuar "junto-con-los-otros" y el valor personalista de la acción

Todas las reflexiones que hemos estado haciendo tienen el propósito de profundizar en cómo el actuar "junto-con-los-otros" tiene un valor propio en la manifestación de la persona, y para ello hemos ido analizando cómo el acto que lleva a cabo una persona tiene, además de un aspecto axiológico (que le hace bueno respecto a una norma moral, y lo constituye en un valor moral), un aspecto ontológico, que precede y condiciona al axiológico, por la primacía de la persona respecto del acto.

La preocupación de Wojtyla sobre la acción humana busca desentrañar el valor ontológico de la persona humana, una dignidad que subyace de modo anterior y

---

[55] Así lo expresa Wojtyla: "En la estructura del devenir moralmente bueno o malo el hombre mediante sus acciones se manifiesta la libertad del modo más apropiado. La libertad es aquí únicamente un momento, pero pertenece realmente a esa estructura, la constituye de modo estructural: la libertad es la raíz en el proceso de hacerse el hombre bueno o malo mediante las acciones, es la raíz del mismo fieri de la moralidad humana. La libertad participa en la operatividad, y sin embargo decide sobre la actividad del hombre como sobre una estructura sustancialmente diversa de todas las demás formas de dinamismo, de todo aquello que tan sólo sucede en el hombre. Junto a la operatividad, mediante su real inclusión en ella, la libertad no es únicamente decisiva en la actividad misma, en la acción, de la que es autor el propio 'yo' personal, sino que también determina el bien y el mal moral, o sea, el llegar a ser el hombre bueno o malo en cuanto hombre". (K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 163.)

[56] J. Laudadio, "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en *Revista Información Filosófica*, vol. V, núm. 11 (2008), p. 191.

provee el fundamento para el valor axiológico del acto personal. El valor personalista de la acción humana se constituye,[57] según Schmitz, en reflexión sobre *Persona y acción*, por lo siguiente:

> [...] la realización de la acción, en un modo apropiado a su naturaleza como ser humano, y, como consecuencia, según la autodeterminación, a través de la capacidad de reflexión, la razón práctica y la voluntad de decisión. En una acción auténtica, la persona realiza una trascendencia única y propiamente suya, mientras, al mismo tiempo, progresa en la integración entre *soma* y *psique* en un modo eficaz, que satisface los requerimientos tanto del ámbito objetivo como del subjetivo de un ser que es al mismo tiempo humano y personal.[58]

Este aspecto ontológico (por ser una persona la que pone el acto y la que entra en una correlación dinámica con él), esta relación con el acto que se hace personal o personalista, genera un valor, que es lo que Karol Wojtyla llama "valor personalista de la acción". Pueden aparecer en este momento las preguntas ¿qué es lo que le da ese valor al acto? y ¿este valor tiene una repercusión en el actuar "junto-con-los-otros"? Como lo expresa Mejos:

> Acting "together" (*id est*, "in common") does not mean engaging in a number of activities that somehow go along side by side. Rather it means that these activities, along with the existence of those many I's are related to a single value, which therefore deserves to be called the common good. People who engage in a "we" relationship experience themselves existing and acting together with others but they experience this in a whole new dimension.[59]

En la filosofía tradicional, el acto tiene un valor moral cuando es un acto voluntario. A este análisis se han dedicado muchas páginas de la historia del pensamiento,[60] de modo especial lo ha hecho Tomás de Aquino. No es nuestro objeto profundizar

[57] Del valor personalista hemos hablado en el capítulo II sobre la antropología personalista de Karol Wojtyla, así como de la integración de toda la persona en sus dimensiones en la acción.

[58] K. Schmitz, "At the Center of the Human Drama", p. 87.

[59] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 75.

[60] Así, por ejemplo: "necesse est ut diffcultas percipaiatur has voces (voluntarium, coactum, violentum, et necessarium, acurate exponere: vountarium est quod est a principio intrinseo cum cognitione finis; unde quia in brutis, pueris et amentibus non est cognitio propria finis, non est in illis voluntarium perfectum sed imperfectum, quod solet spontaneum vocari". (D. Castell Ros, *Tractatus de arbitrio humano lapso a necessitate libero*, p. 64.)

en este tema, pero el punto central del mismo radica en que el "acto voluntario perfecto" requiere, en primer lugar, que brote del *principium intrinsecum*, es decir, que sea propio de la persona una vez que ha conocido el fin al cual tiende su acción. Dado el carácter de la filosofía escolástica en tal punto, no se le puede imputar el que sólo se preocupase del análisis de la persona sin tomar en cuenta la relación que se generaba con la acción, pues su interés está puesto en la facultad, no tanto en el acto.[61]

En el pensamiento de la doctrina de los actos humanos, propio de la escolástica, el foco del pensamiento está más puesto en cómo actúa la voluntad respecto del acto que al acto en sí mismo.[62] Esto genera un muy interesantes análisis sobre el funcionamiento de la voluntad, pero deja la impresión de que el acto en cuanto tal permanece un poco en la sombra. Por esto es que el pensamiento de Karol Wojtyla, que da de hecho mucha importancia a la persona, no deja de lado el otro polo de la acción humana, que es el acto en cuanto tal, y sus análisis del acto completan e iluminan el conocimiento que se tiene de la persona.

Por otra parte, para Karol Wojtyla es muy importante la consideración de la persona, en la medida en que es integral en su cuerpo y en su psique, mientras que la concepción tradicional de la teoría de los actos humanos prácticamente se centra

[61] Sirva como ejemplo el siguiente texto del aquinate: "Respondeo dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quorundam actuum seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem, sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, ut supra habitum est; illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii, hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni, non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur". (Tomás de Aquino, *Th.*, 1-2ae, 6, 1, c.)

[62] *Cf.* Tomás de Aquino, *Theologia moralis*, ed. de Billuart, t. IV.

en la voluntad, como la facultad de la que dependen las acciones. Karol Wojtyla no desprecia esta doctrina, sino que la enriquece, yendo un poco más allá del análisis de la voluntad, para buscar la realización, tanto de la persona como del acto en sí. En la antropología de Karol Wojtyla, la voluntad no es un agente que se estudia de modo independiente, sino que se la considera dentro del dinamismo de la autodeterminación de la persona, cuya acción devela la estructura específica de la misma. No existe, por tanto, una contradicción ni un descrédito, sino una diferente orientación formal y una perspectiva más global en el modo de pensar de Karol Wojtyla. El motivo de esto es que, mientras en la doctrina tradicional, el tratado de los actos humanos se incluye en la parte moral del discurso, dado que se ve como un modo de perfeccionarse la persona humana en su relación con el bien, en Karol Wojtyla se considera desde la antropología, es decir, desde la orientación ontológica del pensamiento sobre el ser humano.[63]

Karol Wojtyla quiere ofrecer la reflexión sobre el acto de la persona principalmente en su dimensión ontológica, que da origen y fundamenta la dimensión axiológica, como ya hemos dicho anteriormente. Asimismo, no quiere reducir la acción a un simple elemento del orden ético, sino darle todo el alcance antropológico que en sí misma tiene al adquirir un valor personalista.

> Wojtyla's focus is upon action insofar as it transforms the person for better or for worse. While in no way downplaying the indispensable and perfective role of ethics, Wojtyla tells us that his attention in The Acting Person has been directed to the anthropological foundations of action ant to the personal value that belongs to the performance itself of the action, to its personal subjectiveness –an inner norm concerned with safeguarding the self-determination of the person; it also safeguards his efficacy as well as his transcendence and integration in the action. [...] By participation, Wojtyla means to signal actions performed by a person together with other persons in such a way that the integration and transcendence appropriate to each person us realized through such actions. The notion of participation is, the, deliberately value laden.[64]

[63] Así lo afirma santo Tomás en la *Suma teológica*: "Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali secundo vero, in particulari. Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis; secundo, de principiis eorum". (Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-IIae, 6, prologus.)

[64] K. Schmitz, "At the Center of the Human Drama", pp. 87-88.

Este contenido es el que marca la visión de Karol Wojtyla sobre el acto humano, pues es lo que genera la visión completa del mismo, y no sólo su dimensión axiológica. En efecto, el valor personalista de la acción acaba abarcando ambas dimensiones en la consideración del acto humano, lo que le da la posibilidad de evaluar la integralidad del acto, tanto en su realización, como en sus posibles deficiencias. El motivo de ello es que entre el ser humano y la acción se nos manifiesta un valor particular, que es el que hemos definido como "valor personalista de la acción", pues la persona realiza la acción, pero la acción realiza a su vez a la persona. Esta realidad, nos habla de que la acción no es por lo tanto algo indiferente y ese no ser indiferente es un valor personalista.

Cuando consideramos la acción desde el punto de vista personalista, nos damos cuenta de que el valor personalista de la acción es auténtico, es decir, posee una sustantividad[65] que brota del dinamismo mismo de la persona, revela los rasgos de esta persona y nos confirma en el carácter que la persona tiene. Es un aspecto que parte de la ontología de la persona y redunda en la axiología de la misma. Con ello, descubrimos que, cuando consideramos la acción en su perspectiva personalista, los valores que ella tiene son más claramente manifestados, sobre todo en lo que se refiere a la riqueza de la persona que la realiza, y en lo que se refiere a los valores que adquiere la misma acción.

Esta realidad nos abre el horizonte hacia la acción "junto-con-los-otros", pues nos permite entender mejor los valores que se manifiestan cuando son varias personas las que actúan juntas y las que tienen que encontrar el valor personalista propio en esa acción común. Se manifiesta como válido, tanto cuando se produce en la unidireccionalidad del acto personal, por ser una sola persona la que actúa, como en la multidireccionalidad, en el caso de la acción en comunidad, por ser varias personas en acción. Este muestra la novedad del sentido del actuar "junto-con-los-otros", que anteriormente se consideraba como acción personalista, pero de una sola persona y de la relación que existe entre el actuar "junto-con-los-otros" y el valor personalista de la acción. Como lo expresa Mejos:

> The interpersonal community is a community of persons who are responsible for themselves as well as for others. Such responsibility is a reflection of conscience

[65] Entendemos esta sustantividad como algo que tiene un valor ontológico, es decir que no se basa nada más en algo subjetivo o es un ente de razón, ya que el valor personalista brota de la consideración del valor de la persona en sí misma. La consideración de la persona nos hace descubrir un valor que no puede ser dejado de parte ya que esta, como se ha dicho abundantemente, no puede ser nunca usada como medio, sino siempre considerada como fin. Esto debe ser reconocido, y en ese reconocimiento aparece el valor personalista como algo sustantivo basado en la sustancia de la persona.

> and of the transcendence that for both the I and the thou constitutes the path to self-fulfillment, and at the same time, characterizes the proper, authentically personal dimension of the community.[66]

Después de todas estas reflexiones, podemos acercarnos de modo fundamentado al concepto de 'participación'. Sobre todo, porque se le ha encuadrado de modo adecuado, tanto en la visión del acto como en la correlación dinámica entre el acto y la persona, como, finalmente, en el dinamismo de la persona; pero, sobre todo, hemos buscado descubrir que el actuar "junto-con-los-otros" tiene un estatuto particular a causa del valor personalista de la acción. Veamos más de cerca el concepto de participación.

DEFINICIÓN MÁS PRECISA DEL CONCEPTO DE 'PARTICIPACIÓN'

Un marco para la imagen de la persona en la visión del pensamiento moderno

La reflexión sobre la participación tiene que insertarse dentro de las relaciones del ser humano con las demás personas, pero dentro del dinamismo del actuar "junto-con-los-otros". Si no queremos caer en un *extrinsecismo*, tenemos que buscar el modo en que la persona se realiza en la acción, que es el actuar "junto-con-los-otros", en el que se llevan a cabo estas relaciones interhumanas. No podríamos llegar a la verdad de la participación si no la vemos en el marco de la relación de la persona con otras personas, si la sacáramos de este marco no sabremos si estamos descubriendo la verdadera acción "junto-con-los-otros" ni la auténtica manifestación de la persona en tal acción. De modo particular, por el rasgo característico del actuar "junto-con-los-otros", tenemos que delinear si, en esa acción, el ser humano mantiene su unidad específica, si sigue siendo él mismo o si pierde algo de sus rasgos específicos.

A lo largo de la reflexión de Karol Wojtyla se había descubierto que la acción de la persona, para que posea el valor personalista de la acción, requiere cumplir dos rasgos: la trascendencia y la integración. Ahora se trata de ver si, en la acción "junto-con-los-otros" (que es un aspecto de la acción de la persona), también se produce la trascendencia de la persona, si se da la integración de la persona y, finalmente,

[66] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 74.

se trata de ver si la acción "junto-con-los-otros" mantiene la jerarquía de los valores de la trascendencia y de la integración. En estos tres ejes, de alguna manera, se encuadra la antropología de Karol Wojtyla: el eje de la realización de la persona, el eje de la trascendencia y la integración, y el eje de la jerarquía de los valores de la persona. Estos tres ejes tienen que estar presentes en la acción "junto-con-los-otros" para que ésta sea verdaderamente personal.

Como antes se dijo, la naturaleza social del hombre le lleva a actuar "junto-con-los-otros", pero si la dimensión social del hombre es inseparable de la persona humana, tenemos que encontrar el modo en que la acción "junto-con-los-otros" también sea auténtica respecto de la persona humana, y, para eso, debemos encontrar cómo en ella se llevan a cabo los tres ejes antedichos. En el fondo, se trata de analizar la acción bajo la mirada del actuar "junto-con-los-otros". Esto es importante porque el ser humano actúa socialmente, y si este actuar no respetase el valor personalista de la acción, no estaría dentro de la autenticidad de la persona. Parecería que en la acción personal eso es bastante claro (y es lo que Karol Wojtyla desarrolla en todo su estudio), pero el problema es cuando la acción se efectúa "junto-con-los-otros", porque parecería que, en esta dimensión del actuar, no queda tan patente que la persona siga realizándose en cuanto tal.

¿De dónde viene tal interrogante? ¿Por qué es algo que nos deba interesar? El pensamiento moderno, a diferencia del pensamiento tradicional, pone más énfasis en la realización de la persona que en la naturaleza de la persona. Es obvio que, para poder existir la realización, tiene que existir naturaleza, ya que lo que está en potencia (naturaleza) tiene que ponerse en acto (realización). O, dicho de otro modo, la realización de la persona tiene que enmarcarse dentro de la naturaleza de la persona. El pensamiento moderno, que ha dado una gran importancia al valor del individuo, tiene sobre sí el interrogante de si la actuación en el ámbito social respeta esta individualidad, de si la persona no se pierde a causa de lo social y, más aún, de si la trascendencia y la integración de la persona no se pierden en el momento en que la acción ya no se desarrolla de modo individual sino en cooperación con otras personas. Por otra parte, el pensamiento filosófico actual, como veremos en el análisis que haremos en los capítulos VII y VIII de nuestra investigación, tiene serias dudas sobre la validez del pensamiento humano en la comprensión de sí mismo.

Aunque ello no es una preocupación directa de Wojtyla, de modo indirecto toda su filosofía plantea una respuesta realista a ciertas objeciones del psicoanálisis (el inconsciente habla y piensa por nosotros) y del estructuralismo (las estructuras sociales, culturales, etcétera, modelan nuestras acciones). Ciertamente, Wojtyla es consciente de los límites que la persona puede tener en la reflexión de sí misma tanto por motivos psicológicos como por motivos sociales. Por ejemplo, cuando

analiza la dimensión de la integración, lo hace desde las diversas facetas del ser humano, también psicológicas,[67] o condicionadas por la sociedad, que pueden abrumar la autonomía del ser humano.[68] Sin embargo, deja claro que el ser humano, aun en su contingencia, es capaz de alcanzar la verdad sobre sí mismo.

De modo especial, los filósofos personalistas[69] han desarrollado y analizado la relación entre naturaleza y realización para intentar salvaguardar el aspecto propio de la persona humana en su contexto social. Si examinamos la filosofía tradicional, descubrimos que no se daba tan claramente esta tensión entre la naturaleza de la persona en sí misma y su dimensión social. Esto es debido a que la filosofía tradicional estaba más enfocada en el conocimiento de la naturaleza de la persona que en la realización de la misma. El ser humano era visto, según la antigua definición de Boecio,[70] como una sustancia individual de naturaleza racional. Como lo que se buscaba era encontrar su naturaleza, prácticamente no se orientaba a investigar cómo la dimensión social del ser humano afectaba la realización de esta naturaleza. En tanto que el ser humano cumple esta definición, en esa misma dimensión tiene una implicación social. Sin embargo, los desarrollos del pensamiento moderno, sin dejar de lado la riqueza que le aporta la filosofía tradicional, buscan explicar de modo más preciso cómo se desarrolla esa naturaleza en la dimensión social y, sobre todo, dado que consideran a la persona en un modo integral por su trascendencia e integración somático-psíquica, cómo ésta se realiza en la acción "junto-con-los-otros". Por ello, Karol Wojtyla trabaja para explicar lo que se encierra en la afirmación de la naturaleza social del hombre, pero, sobre todo, para responder a la pregunta sobre el significado de esta dimensión en cuanto a su actuar y, por lo tanto, en cuanto a la correlación dinámica de la acción con la persona.

La afirmación sobre la naturaleza social del hombre plantea, en la antropología de Karol Wojtyla, interrogantes que nacen del hecho de que no puede haber una experiencia diferente del "hombre en su acción" y del "hombre en su acción "junto-con-los-otros".[71] La presencia de la naturaleza social del ser humano lleva a pre-

---

[67] *Cf.* K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 148-149, 161, 164, 284, 286, 288, 297, 326, 327, 365.

[68] *Cf. ibid.*, p.388.

[69] Posiblemente aquí entraría un desarrollo de los aspectos que se dan en el personalismo respecto de esta inquietud.

[70] *Cf.* Boecio, *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3; PL 64, 1343 y ss.

[71] El ser humano lleva a cabo diferentes tipos de acciones. Wojtyla ha dedicado toda su reflexión a considerar la acción en sí misma, una acción que puede ser llevada a cabo en modo individual o, como manifiesta de modo especial en el capítulo VII de *Persona y acción*, en modo comunitario por medio de la participación. Existen acciones que son realizadas por la persona sola como por ejemplo la reflexión o la meditación, en estos casos están presentes también todos los dinamismos y estructuras

guntarse por aspectos que no habían aparecido en la consideración de la persona. Si el punto de partida de la naturaleza social del hombre es la experiencia del hombre en acción junto con otras personas, esta naturaleza tiene que presentar también las dimensiones de la persona humana en su relación con su actuar, y tiene que manifestar cómo es esta naturaleza humana, precisamente en esa acción "junto-con-los-otros". El análisis de la acción en conjunto con otros nos tiene que mostrar lo que significa que un individuo de naturaleza racional tenga una naturaleza social en cuanto a su actuar, naturaleza que no puede ser dualista sino única, aunque la persona se manifieste como individual o como social. Además de esto, tenemos que descubrir cómo la acción "junto-con-los-otros" genera una correlación dinámica con la persona, en el sentido de que también manifieste y revele a la persona y también reciba un valor personal en la acción común. Así lo reflexiona Mejos:

> From an "I-You" relationship, the person begins to enter into a "We" relationship. From the interpersonal dimension of the community, it enters into a social dimension. The social dimension of a community is expressed in the pronoun "we". The "I-You" relationship which describes persons standing apart from each other now becomes a relationship wherein the parties involved are united as a group. The "we" relation does not dissolve the existence of individual persons but binds the multiplicity of "I's" toward a common end. Wojtyla explains: A "we" is many human beings, many subjects, who in some way exist and act together.
>
> Persons do not lose themselves in the we relation but they experience a change in their direction –something which is determined by the common good. They not only experience their co-existence and co-acting but also experience their unity. Apart from the personal subjectivity, the community of persons in the we relationship also gains its own subjectivity. The formation of the we relationship is not something which simply happens but comes as a result of self-determined actions of the person realizing that he is not alone in his pursuit of fulfillment. It comes to be through a recognition of the common humanity shared by persons. The we relationship not only allows a person to form a new kind of relationship with others but he is also able to experience his humanity as well as the humanity of others more fully.

propios de la persona humana, como la autodeterminación, la autoposesión, y la trascendencia tanto horizontal como vertical, ya que se tratan de actividades en las que el ser humano actúa como hombre. De hecho en el pensamiento de Wojtyla no se da una separación entre el acto individual o el acto comunitario de la persona. Él más bien insiste en la naturaleza humana del acto como consciente, y libre y esta misma estructura tiene que estar en los diversos momentos en los que el ser humano actúa como persona. (*Cf.* K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 63-70.)

La acción "junto-con-los-otros" nos debe permitir profundizar en el concepto de 'persona' tal como Karol Wojtyla lo había mostrado hasta ahora, pero sacando a la luz las consecuencias de este nuevo aspecto. Cuando nos referimos a la naturaleza social, se percibe que estamos refiriéndonos a la realidad de existir y de actuar "junto-con-los-otros" como un rasgo que se atribuye a cada persona humana, por la consecuencia de ser persona humana. Por "naturaleza social" estamos refiriéndonos al hecho de que todo ser humano existe y actúa "junto-con-los-otros", por lo que lo podemos descubrir como un rasgo presente en el hecho de ser persona humana. No es una construcción lógica, en el sentido de que no estuviera presente en alguno y se lo atribuimos a todos. La realidad que se constata da como resultado la atribución y no al revés.

Podemos terminar este apartado anotando cómo el pensamiento de Wojtyla, que parte de una visión clara de la naturaleza humana y de la importancia del valor personal de cada ser humano, se abre a la dimensión social en la acción "junto-con-los-otros". En su peculiar personalismo, Wojtyla salvaguarda las dos dimensiones de la persona, la que interioriza en sí misma y la que se abre al otro, y lo hace por medio del análisis de la acción, tanto en sí misma, como en la acción "junto-con-los-otros" en la perspectiva comunitaria. El camino para hacer esto es la participación, en la que, se revela la acción con los otros, se muestra la naturaleza social del hombre, y, como veremos más adelante, también el camino de realización de la persona en la acción.

La participación como rasgo (propiedad) característico del actuar "junto-con-los-otros"

Si queremos encontrar más definidamente el concepto de 'participación', no lo podemos hacer fuera de un marco de referencia en el pensamiento. Este marco de referencia es el de la naturaleza humana en el ámbito de la reflexión sobre la persona. Todos los análisis que ha realizado Karol Wojtyla, a lo largo de *Persona y acción,* nos hablan de la necesidad de considerar a la persona no sólo en su referencia a su naturaleza, sino también en referencia a su dinamismo en la acción y a la correlación con la acción que de este dinamismo surge. Del dinamismo que surge del actuar "junto-con-los-otros", decíamos hace un momento, se nos manifiesta el carácter social de la naturaleza humana. En este momento, se trata de ver cómo se realiza este carácter social en el marco de la persona, en la totalidad del cuadro dinámico que esta posee.

Cuando hablamos de participación, nos damos cuenta de que tiene diversos significados: el más ordinario, según el diccionario,[72] es el "de tomar parte en algo"

[72] *Cf.* Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española* [en línea], *s. v.* 'participar'. <http://goo.gl/bt5DgY>. [Consulta: 16 de septiembre, 2014.]

cuando se trata de una persona o de un sujeto, aunque también tiene otros sentidos que podrían ser interesantes, como "recibir una parte de algo, o compartir, tener las mismas opiniones, ideas, etc., que otra persona". Otros dos significados son un poco más amplios, como "tener parte en una sociedad o negocio o ser socio de ellos", o el que se refiere a la comunicación de una información: "dar parte, noticiar, comunicar". En todos ellos vemos que el sentido inicial y más común es el de la existencia de un todo, o de un conjunto, o la existencia de algo previo, respecto de lo cual un sujeto interactúa. Ese algo previo puede ser de tipo material o inmaterial, y su finalidad puede ser muy diversa. Sin embargo, la primera definición, tomar parte en algo, se nos muestra posiblemente más amplia, y se adecua más a lo que entendemos como *participación* respecto del carácter social del ser humano; además, implica una faceta de "actividad con un cierto protagonismo". "Tomar parte" indica que uno se inserta en algo de modo activo, no solamente se hace presente de modo pasivo. Este significado, en cierto sentido, abarca casi todas las otras acepciones de la palabra. Podría parecer que queda un poco excluido el último significado referente al hecho de comunicar a otro algo que hasta ese momento no sabía, casi como si, en vez de tomar parte, se produjese un dar parte. Con todo, la última acepción también nos habla de una actividad en la que, ante un elemento, dos sujetos interactúan. Con ello, tenemos bastante claro que *participar*, en sentido ordinario, alude, por un lado, a uno o varios sujetos de una realidad que se constituye para tomar parte de ella, sea en modo activo o en modo pasivo, y, por otro lado, a una interacción entre quienes toman parte en esa realidad. Aun cuando pudiera parecer que el sujeto tomase parte de modo solitario, siempre su participación implica la interacción con alguien más, con quien puso la realidad previa a la participación del sujeto que actúa, por la característica propia del ser humano.

Por otra parte, la participación tiene también un significado filosófico ligado al término latino *participatio* que traduce el griego μέθεξις, al que ya hemos dedicado una amplia reflexión. Solamente puede ser interesante abundar en el hecho de que Karol Wojtyla no excluye, en su modo de pensar, el sentido clásico de la palabra *participación*, por el que el único ser que posee una existencia autónoma es Dios, que posee también la absoluta plenitud del bien, del bien subsistente. El mismo Wojtyla afirma respecto de ello:

> De las concepciones originalmente platónicas, la más importante era la concepción de 'participación'. Con la ayuda de la participación, Tomás, como Agustín, ha podido captar la relación de los bienes creados con Dios como bien supremo. Ya que el bien se identifica realmente con el ser, esta relación está acompañada

> de otra relación que existe entre el ente accidental que posee el *esse per participationem* y el ser necesario que es un ser autónomo (*esse subsistens*).[73]

Y en otro lugar:

> Todo otro ente, fuera de Él, aun teniendo una adecuada plenitud de la existencia según su naturaleza (obviamente relativa), tiene tan sólo una cierta participación (*participatio*) en la plenitud absoluta del bien que es Dios.[74]

Siguiendo el razonamiento de esta tradición filosófica, Wojtyla no deja de lado el que:

> [...La] participación en la existencia comporta siempre una semejanza. El grado superior de participación en la absoluta plenitud de la existencia que es Dios se expresa en la forma de una naturaleza más perfecta de un determinado ser creado. La medida interior de su perfección, por este mismo hecho, se trasluce al exterior, la trasciende.[75]

Sin embargo, para nuestro propósito, en este momento, lo que importa es ir más allá de la constatación del hecho exterior, que se refleja en la realidad de que una persona toma parte en una acción "junto-con-los-otros": intentamos encontrar cuáles son los fundamentos de ese modo concreto de tomar parte. Por ello, se debe definir con mayor precisión el concepto de participación, pero en relación con la cooperación, o de la actuación "junto-con-los-otros". No estamos refiriéndonos a una participación abstracta, sino a la que se produce de una concreta acción en conjunto. Para encontrar cuáles son las bases de esta participación, tenemos que partir del significado que proviene y se manifiesta en la dinámica de la acción, pues se trata de descubrir las bases inscritas en el interior de la persona. De aquí que la participación no necesariamente tendrá que seguir el significado de la filosofía tradicional escolástica y se acercará más al significado de la filosofía personalista.

De hecho, en su estudio *Participación o alienación*, Karol Wojtyla precisa el concepto de participación y afirma: "en mi estudio *Persona y acción*, 'participación' indica el atributo de un ser humano-persona a causa del cual, existiendo y obrando justamente con otros, el ser humano no cesa de ser él mismo y de realizarse a sí mis-

[73] K. Wojtyla, *Mi visión del hombre, hacia una nueva ética*, p. 248.
[74] *Ibid.*, p. 141.
[75] *Ibid.*, p. 253.

mo en sus actos". Esta definición no es exactamente la que se consideraba en la mentalidad clásica, como lo añade el mismo Karol Wojtyla:

> [...] como se puede ver, este concepto de participación tiene poco en común con el de Platón, mientras sirve para poner de manifiesta el "atributo real de la persona que condiciona y salvaguarda, por así decirlo, el valor personal de su existencia entre muchos" sujetos que existen y actúan.[76]

La participación que se descubra en este análisis nos mostrará, no tanto cómo la persona participa en la naturaleza, sino cómo se manifiesta la persona a través de la participación. De algún modo, lo que esperamos encontrar es cómo la participación manifiesta a la persona y cómo la persona desarrolla la participación, cómo la persona imprime, por la participación, su valor propio en la acción "junto-con-los-otros" y cómo la participación en la acción "junto-con-los-otros" es la manifestación de riqueza interior de la persona.

Éstos son los rasgos con los que Karol Wojtyla quiere mostrarnos el sentido de la participación. Por eso la define claramente de la siguiente manera: "por *participación* entendemos aquí lo que corresponde a la trascendencia de la persona en la acción cuando esa acción es realizada 'junto-con-los-otros' en las diversas relaciones sociales o interpersonales".[77]

En esta definición, quiere manifestarse el dinamismo implicado en la participación. Un dinamismo que busca inserir la trascendencia de la persona en la acción común. Es llamativo que la definición de Karol Wojtyla centre la participación con la expresión *lo que corresponde*. Con ello, nos muestra que la participación es el modo en que se revela algo de la persona. La persona, cuando actúa "junto-con-los-otros", no puede dejar de lado sus rasgos fundamentales, uno de los cuales es la trascendencia. Si la trascendencia acompaña esencialmente a la persona, la participación es la presencia de esa trascendencia y, por tanto, de la persona en la acción en común con otros.[78] La trascendencia en la acción es el modo en que la persona

[76] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 127.

[77] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 386.

[78] Como comenta Wolicka: "The human subject, as the dynamic center and origin of his own actions and 'activations' in the inner experience of an individual self, has to be complemented by the outer experience of another person, given as the analogical human subject, a center and origin of his own dynamism. These two forms of attitude and experience of person are associated with correlative aspects of the human subjects becoming. The human subject does not fulfill his own personal subjectivity without a correlative experience of another person conceived not in the abstract, but in the existential relation of living intercourse in which the individual self of each participant is being constituted and manifested as personal 'ego'. No human self can reach his own personal fulfillment

es ella misma, no sólo ontológicamente sino también dinámicamente, cuando se la considera en lo que Karol Wojtyla llama "correlación dinámica entre la persona y la acción". Esto es importante porque la trascendencia es algo específico de la persona y, al manifestarse como participación en la acción "junto-con-los-otros", está también manifestando a la persona. Con esto podríamos decir que la participación es el modo en que la persona se manifiesta como tal en la acción "junto-con-los-otros".

Esta dimensión, según lo que anota Karol Wojtyla, se refiere a la participación en cuanto genera una relación al actuar con los demás. Una relación que puede ser muy amplia, con lo que abarca a la sociedad en conjunto sin llegar incluso a definir los sujetos con los que interactúa, o puede ser concreta, cuando la relación tiene claro quiénes son las otras personas con las que se está relacionando.[79] Es el conjunto de relaciones que corresponden con lo social o con lo humano del otro. Es lo que se quiere decir con relaciones sociales o interpersonales.

Asimismo, la correspondencia a la trascendencia[80] conlleva también la correspondencia a la integración de la persona en la acción, por ser ambos aspectos complementarios en la persona humana. Esta doble correspondencia nos habla de la unidad de la persona humana que debe mantenerse completa. Ambos conceptos, 'trascendencia' e 'integración', son los rasgos que, en la antropología personalista, definen a la persona y su presencia en un acto, y marcan el valor personalista

---

without this existential vivid and self-involved correlation with others". (E. Wolicka, "Participation in Community: Wojtyla's Social Anthropology", en *Communio. English Edition,* VIII, núm. 3 (verano, 1981), p. 111.)

[79] Veremos después que de esos dos modos de relación se generarán dos tipos de comunidad: la comunidad del yo-tú y la comunidad del nosotros.

[80] Es importante en este momento anotar lo siguiente: En el pensamiento de Wojtyla hay una profunda relación entre trascendencia e inmanencia, incluso en determinados momentos nos damos cuenta de que se enciman, no tanto en su concepto como en su operatividad. En cada momento de trascendencia hay también un momento de inmanencia. Aunque la operatividad del ser humano habla sobre todo de trascendencia, en este caso es la trascendencia horizontal en el vocabulario de Wojtyla, también se da un momento de inmanencia ya que se da la conciencia de ser agente del propio actuar: "la trascendencia propia de la vivencia soy agente del actuar se trasvasa de alguna manera a la inmanencia de la vivencia del propio actuar, cuando actúo esta todo mi yo en mi actuación, es decir en esa dinamización del propio yo que he causado de modo operativo". (K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 122.) "La dinamización del ser humano por la acción surge como dinamización de una trascendencia que brota de la inmanencia de la propia actividad, puesto que la actividad consiste también en la dinamización del sujeto". (*Ibid.,* p. 164.) "La trascendencia nace de la inmanencia y sólo se da precisamente por el hecho de que hay una inmanencia cuando el hombre actúa y no tanto cuando en el hombre acaece un suceso. Todo lo que constituye la trascendencia de la persona en la acción, todo lo que la constituye es manifestación de la inmanencia o de la espiritualidad del ser humano". (*Ibid.,* p. 265.)

del mismo. Dado que la participación es el modo en que el valor de la persona se hace presente en el acto "junto-con-los-otros", la integración de la persona también debe estar presente. Un acto en común que no diera espacio ni a la trascendencia ni a la integración estaría fallando al estatuto personalista que se está buscando manifestar y, por lo mismo, sería un acto que carecería del valor personalista, con lo que implicaría que no estaría reflejando la naturaleza social de la persona, al no reflejar a la persona misma. Por otra parte, el hecho de que la participación también corresponda a la integración de la persona, nos habla de lo intrínsecamente unidas que están las diversas dimensiones de la persona y de su acción. Como dice Mejos:

> Participation is to be understood in a twofold manner: it is a property of the person which is expressed in the ability to give a personalistic dimension to his own existence and action while existing and acting together with others and it is also the ability to share in the humanity of others. Wojtyla says that [...] (participation) basically serves to express the property by virtue of which we as persons exist and act together with others, while not ceasing to be ourselves or to fulfill ourselves in action, in our own acts.

De este modo, queda mucho más precisado, no sólo el sentido de la participación, sino también el sentido del actuar "junto-con-los-otros". De todo lo expuesto, se nos manifiesta que la participación tiene que estar presente en los actos que reflejen de modo auténtico la naturaleza social del ser humano y que esta no se hace presente, donde no se dé la participación. La participación es la garantía de que, en cualquier acto "junto-con-los-otros", el ser humano está manteniendo en su acción común el valor personalista de la acción y, por lo tanto, está haciendo verdaderamente de esa acción, una acción de la persona, con todo el valor ontológico y axiológico que ella posee. Al mismo tiempo, la participación lleva a cabo, auténticamente, lo que resulta de la actuación en común: el fruto verdadero de una actuación en común llevado a cabo por personas no puede darse en modo auténtico si no incluye la dimensión de la participación. Analizar lo que esto implica podrá ser de gran importancia para discernir lo que es en verdad un acto humano "junto-con-los-otros", y lo que es un acto no humano "junto-con-los-otros". Otra cosa será analizar si un caso u otro se resuelve en un acto personalizador o en un acto despersonalizador. Como lo comenta Mejos:

> The "I-Thou" relationship is a mutual relation of two subjects which takes on meaning but at the same time also becomes an authentic subjective community.

> In a truly proper interpersonal community, persons reveal themselves and relate to one another as acting persons. They reveal themselves in their deepest structure of self-possession and self-governance. They also reveal themselves to one another striving for fulfillment, which, culminating in acts of conscience, testifies to the transcendence proper to the human being as a person.

Esta reflexión se enriquece cuando nos damos cuenta de que la afirmación también puede hacerse al revés, es decir, que, gracias a la participación, el hombre, cuando actúa "junto-con-los-otros", conserva todo lo que resulta de la actuación conjunta, y, al mismo tiempo, a través de esto, realiza el valor personalista de la acción. La participación no sólo despliega la persona en el acto, sino que también perfecciona a la persona que lo hace, pues se ve beneficiada, tanto de lo que el acto "junto-con-los-otros" aporta, como del valor que ese mismo acto tiene. Con lo cual nos damos cuenta de que es efectiva la correlación dinámica entre la persona y la acción; en efecto, el acto en común que contiene la participación también implica a la persona y la beneficia.[81] La persona recibe los beneficios o las consecuencias de aquel acto que ha realizado "junto-con-los-otros".

En teoría, esto es algo positivo, es decir, lo que recibe son beneficios, aunque a veces lo que recibe son consecuencias presuntamente negativas;[82] pero ello no implica que el acto no deba tener un valor en sí mismo por el hecho de que no haya consecuencias que se puedan catalogar como positivas. Esta visión del acto "junto-con-los-otros" nos permite descubrir que, aun en ese caso, el acto que parecería no resultar como se esperaba no carece de un valor, por la intencionalidad de la persona en ello. El acto en común en sí, independientemente de su "resultado", es un

[81] El beneficio que la persona recibe en la participación no es solamente psicológico, en el sentido de que uno puede sentirse mejor por el hecho de estar o de actuar junto con otros. También es ontológico pues la persona se perfecciona, es decir lleva a acto lo que es una capacidad en sí mismo y además se perfecciona con las implicaciones personales que los actos tienen para ella, como puede ser la adhesión de la voluntad a un bien, o el ejercicio de la inteligencia en la búsqueda de la verdad, o una mayor integración de todas sus facultades en los dinamismos que se producen cuando se lleva a cabo una acción junto con otros, como afirma Wojtyla: "Gracias a la conciencia, la energía real y podemos decir objetiva contenida en el hombre en cuanto ser –energía compuesta de la variada y multiforme riqueza de su potencialidad- se actualiza también real y objetivamente [...] a la vez conviene advertir que se actualizan según el perfil de la especifica subjetividad del hombre como persona. Más aún, cuando se actualiza de este modo encuentra en la vivencia algo así como la perfección del sujeto". (*Ibid.*, p. 92.) Además, "en una importante medida, la madurez de una persona, su perfección, se manifiesta en que se deja atraer por los valores fundamentales en que se deja arrastrar y casi absorber por ellos incondicionalmente". (*Ibid.*, p. 196.)

[82] De esto hablaremos cuando reflexionemos sobre el bien común y la participación, ya que a veces el actuar "junto-con-los-otros" implica sacrificios para la persona individual.

acto valioso por el hecho de que la persona implica su trascendencia y su integración por medio de la participación en el mismo.

> And [...] the ability to exist and act together with others in such a way that in this existing and acting we remain ourselves and actualize ourselves, which means our own I's. Participation is a positive relation between persons because it allows the person to experience himself existing and acting together with others. Participation allows the realization of oneself as well as the realization of the community. The ability to participate points to the fact that a person can enter into an interpersonal relationship with other persons and at the same time fulfill himself in his actions. As the antithesis of alienation, participation allows the person to fully experience himself as well as to experience the humanity of other persons. Participation points to the fact that human beings (also) tend toward self-fulfillment and fulfill themselves by existing and acting together with others. In this sense, the common good and the individual good meet in the person and he seeks them not alone but together with other persons.[83]

De este modo, descubrimos cómo la participación tiene una dimensión no sólo relacional, sino también ontológica y, al mismo tiempo, se convierte en condición de posibilidad[84] de que el acto tenga un valor personalista, como lo hemos reflexionado en el capítulo II. Hasta ahora hemos centrado la reflexión en lo que constituye la participación en una propiedad, es decir en algo que le pertenece a algo, en este caso, algo que no sólo le debe ser propio al actuar "junto-con-los-otros", sino algo que es propio a la persona que lleva a cabo esta acción.

La participación como rasgo característico de la persona que actúa "junto-con-los-otros"

Todo lo visto anteriormente nos permite ver la participación como una categoría válida para el conocimiento de la persona y del conocimiento del acto en su relación con la persona: la participación nos permite llegar hasta el fundamento del actuar "junto-con-los-otros", y tal fundamento tiene que encontrarse en la persona como algo propio de ella. El motivo de esto radica en que el actuar "junto-con-los-

[83] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 80.

[84] Por condición de posibilidad entendemos los requisitos necesarios para que algo exista en cuanto tal y no sólo, como sería el sentido kantiano, de que algo sea conocido en cuanto tal.

otros" es una manifestación de la naturaleza social de la persona, es decir, de la persona en sí misma, en cuyo marco se encuentra la experiencia fundamental de que se actúa junto con otras personas como algo constitutivo del ser humano.

Si los fundamentos del actuar "junto-con-los-otros" se encuentran en la persona misma, entonces es en la persona donde deben manifestarse, y lo que nos permite encontrar a la persona y sus cualidades esenciales en el actuar "junto-con-los-otros" es precisamente la participación. Es la participación la que nos descubre que el acto "junto-con-los-otros" también posee un valor personalista, ya que nos permite encontrar, en ese actuar concreto, la autorrealización de la persona, su trascendencia y su integración. Por otra parte, es la participación la que posibilita que en la acción se haga presente el valor personalista de la acción y que dicho valor se realice. Tal dinamismo —que va de la acción a la persona y de la persona a la acción, en el caso de la acción común— se lleva a cabo por medio de la participación.

Si es la participación la que lleva a cabo esto, tendríamos que preguntarnos un poco más precisamente en qué consiste esa participación, no sólo respecto del actuar sino respecto de la persona. O, dicho de otro modo, tendríamos que preguntarnos por qué la participación hace presente a la persona de este modo tan concreto en el actuar "junto-con-los-otros". Si la participación fuera algo externo a la persona, entonces tendríamos que buscar algo que la relacionase con la misma, lo cual no nos soluciona la explicación que estamos buscando. Sólo si la participación es algo intrínseco a la persona, sólo si es una propiedad de la persona, entonces efectivamente puede hacer presente el valor personalista en la acción "junto-con-los-otros". Esto nos lleva a la conclusión de que la participación tiene que ser una propiedad interior y homogénea de la persona. Estas dos palabras, *interior* y *homogénea*, nos indican el modo en que la participación se nos muestra en la persona. Es interior en el sentido del *principium intrinsecum* de la filosofía clásica, es decir, es una cualidad dinámica del ser humano que lo manifiesta como tal respecto de una realidad. Si es interior, quiere decir que pertenece a la esencia de la persona humana que es algo que no le es dado ni por otra persona ni por una circunstancia, sino por el hecho de ser humano. Además, decimos que es una propiedad homogénea, es decir, naturalmente igual o connatural con la persona,[85] es decir, pertenece a su misma sustancia. La participación, al ser homogénea con la persona debe tener sus mismos rasgos. Sin embargo, no la debemos entender como un ente "a sé",

[85] "Homogéneo, a. (Del b. lat. *homogenĕus*, y este del gr. ὁμογενής). 1. adj. Perteneciente o relativo a un mismo género, poseedor de iguales caracteres. 2. adj. Dicho de una sustancia o de una mezcla de varias: De composición y estructura uniformes. 3. adj. Dicho de un conjunto: Formado por elementos iguales". (Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española* [en línea], *s. v.* <http://goo.gl/yJnXPV>. [Consulta: 6 de septiembre, 2014.]

sino como la propiedad que hace que la persona actúe en cuanto tal en su correlación dinámica con el actuar "junto-con-los-otros". Es la propiedad que hace que la persona se mantenga auténtica a sí misma cuando existe y actúa "junto-con-los-otros". El hecho de que la participación sea propiedad de la persona nos permite concluir que, en el actuar "junto-con-los-otros", la persona realiza la acción por medio de la participación.

Cabe aquí preguntarnos sobre el significado estructural de la participación, particularmente, por el hecho de que le estamos dando, según el pensamiento de Karol Wojtyla, una dimensión de "propiedad constitutiva" de la persona. Ciertamente, siguiendo el pensamiento clásico, la participación es una relación, ya que ordena al ser humano hacia otro y otros. Debido a que, propiamente, consiste en ser radicalmente un "respecto de otro", un *esse ad* no predica algo, sino un "hacia algo" (*ad aliquid*). Normalmente la relación es algo accidental respecto de la sustancia-sujeto y, por lo tanto, un *esse in*. Sin embargo, la relación parece referir a todo el ente desde su intimidad más profunda, colocándolo en una suerte de "transición hacia el otro". Por los análisis que hace Wojtyla, la participación se muestra sostenida en un orden ontológico, innegable en la persona; por ello, se muestra que la participación, tal como la estamos entendiendo aquí, además de incluir la relacionalidad, se fundamenta en la ordenación que desde la intimidad del *esse personae* orienta al ser humano en apertura primaria al "otro".[86]

La acción que se lleva a cabo "junto-con-los-otros" tiene su dinamismo propio, incluso a veces su estructura propia, que no siempre depende de la persona que la realiza. Por la participación, la persona entra en contacto con la interacción que lleva a cabo la acción, en orden a conseguir su objetivo. Y, al mismo tiempo, la participación es lo que garantiza que la persona que está realizando esa acción "junto-con-los-otros", también se realice a sí misma. La participación, en este sentido, es una posibilidad[87] de realización, de realización de la acción y de realización de la persona, como comentamos anteriormente. Por ello, la participación es lo que determina el valor personalista de toda cooperación, porque si ella está presente, la cooperación tiene el valor personalista, y si no está, se carece del mismo. Siendo la participación una propiedad de la persona, la hace presente dando la posibilidad de que exista el valor personalista de la acción. El modo en que lo determina es siendo el dinamismo por el que la autotrascendencia y la integra-

[86] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 74, n. 103. Es muy relevante la nota que incluye Rodrigo Guerra, ya que permite una discusión en el ámbito del pensamiento metafísico sobre el papel de la relación que es la participación y su liga con la ordenación interior del ser humano como persona.

[87] Tenemos que entender aquí "posibilidad" en el sentido clásico de potencia o capacidad, algo que necesita actualizarse para cumplir su riqueza interior.

ción de la persona se hacen presentes. Determina el valor personalista, porque le da las condiciones de existir en la acción común al hacer presente la persona de la que depende el valor. Determina el valor personalista, porque le da los rasgos de la persona que actúa, al darle la trascendencia y la integración de esa persona concreta.

A partir de lo anterior, podemos dar un paso adelante, pues no sólo se deduce que sin la participación no existe el valor personalista en la acción "junto-con-los-otros", sino que también podemos afirmar que la misma cooperación, sin la participación, se convierte en un ambiente dañino, pues sería una acción en común que priva del valor personalista, que se debe llevar a cabo en las acciones en conjunto de las personas. Sin la participación, la cooperación no completa la correlación dinámica entre la persona y la acción, en este caso, la acción "junto-con-los-otros". Una cooperación en la que no existiese la participación no se podría llamar "cooperación personalista" y, por lo tanto, no sería capaz de producir la realización de la persona, aunque se llegase a producir la realización de la acción. La cooperación, que podría ser el ámbito de la realización de la persona, se puede pervertir, para convertirse en el ámbito en el que se priva o se impide la realización de la persona cuando esta actúa "junto-con-los-otros".

Ésta es una realidad que con frecuencia experimenta el ser humano; así como se experimenta la naturaleza social, también se experimenta la facilidad con que las dimensiones sociales parecen limitar la autodeterminación y la trascendencia de la persona. No cabe duda de que en la memoria de Karol Wojtyla está presente la dominación de los colectivismos del siglo XX de diverso signo político. Tales regímenes parecerían poner la dimensión social por encima de la dimensión personal y someter de modo completo la persona a los intereses de la comunidad. Parecería que la única realización y la única trascendencia es la de la comunidad, poniendo como medio para la misma a la persona en su dimensión interior. Esta limitación es tan fuerte que incluso quizá podría dejarse de hablar de acción "junto-con-los-otros" y hablar más bien de acción "bajo los otros". En la mente de Karol Wojtyla queda claro que esto no lleva a la realización de la persona. Y de ello hablaremos un poco más adelante, a la hora de analizar el totalismo[88] como enemigo de la participación, por su fondo antropológico presente en todo sistema social que

[88] Esta palabra, en Wojtyla, traduce el vocablo polaco *totaliszm*, que significa "política fascista que consiste en la injerencia estatal en todas las áreas de política; cultural y comunitario ejercicio por medio del control total". En la traducción de Juan Manuel Burgos se usa la palabra *totalitarismo*, pero preferiremos usar *totalismo*, ya que en el español actual carece del sentido político de aquélla y expresa, de todos modos, la coacción del Estado sobre lo individual. De hecho, el mismo Wojtyla lo definirá como "antiindividualismo" para aclarar este aspecto.

rompa con la prioridad de la persona. Sin embargo, desde ahora quede claro que este tipo de limitaciones puede subvertir la autenticidad de la acción de la persona, llegando incluso a quitar el valor personalista a aquello que cada persona realiza, aun en el marco de la acción de la comunidad.

Uno de los fenómenos en los que esto se manifiesta también, según Karol Wojtyla, es cuando el grupo actúa de modo descontrolado. Ciertamente se trata de una acción en común y, en cierto sentido, también de una cooperación. Pero es claro que, en ese caso, las personas, por lo menos su gran mayoría, no puede decirse que actúen imprimiendo un valor personalista a su acción, más bien estamos hablando de una situación en la que no hay conciencia de la propia autodeterminación y autodominio, sino que sólo se actúa bajo lo que se llama la "psicología de masas". Karol Wojtyla, en este contexto, no da el sentido claro de lo que para él significa la "psicología de masas", y de lo que expresa no podemos deducir el influjo de Le Bon o de Freud en este punto. Pero, para nuestro interés, basta el análisis que el mismo Karol Wojtyla hace al respecto, cuando define la acción de la masa más como una *passio* que como una *actio*, es decir, más como algo que "sucede en la persona" que como algo que "la persona hace que suceda". Se podría decir que la persona en la masa también actúa, pero que no está actuando con autodeterminación y autodominio. Por eso decimos que se da más un "suceder en ella" que un "hacer que algo suceda". Por ello, como dice Mejos:

> Participation is not simply the fact of being physically present to one another in a group activity. It is possible that people exist as a group yet pursue their goals individually or in isolation. Participation points to the positive recognition of the common good by the person. It is not something which simply happens but is a result of a person's conscious striving for fulfillment and the realization that he cannot do it alone but must seek it together with others. In participation, a person does not wish for his good alone but also wishes the good of those that are around him. It allows him to open up himself to others and also allows others to share their humanity with him. In a sense, participation allows the person to become more human.[89]

La idea de Karol Wojtyla es hacer ver que pueden existir situaciones de la acción común del ser humano, que, no sólo no incluyen la participación, sino que la excluyen, sea de modo implícito, cuando no está en la intencionalidad de la operación el

[89] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 80.

hacerlo, aunque *de facto* suceda, como de modo explícito, cuando en la mente de unas de las personas que se encuentran en la situación se busca alcanzar el fin pero eliminando la participación o, simplemente, omitiéndola. Posiblemente, en el pensamiento de Karol Wojtyla, no se realizan referencias más explícitas para no encauzar el tema a lo político y coyuntural de su experiencia histórica,[90] pero el ejemplo que pone es suficiente para dar a entender que ciertas acciones en común no llevan el sello de la participación y, por lo tanto, no llevan el sello del valor personalista de la acción.

La participación como capacidad de una relación multiforme con los demás

Finalmente, Karol Wojtyla busca concretar lo que la participación implica en diversos niveles: el nivel de la experiencia de la alteridad, el nivel de la persona, y el nivel de la relación entre la acción y la persona.

En el primer nivel, la participación queda establecida como la propiedad adecuada para expresar las relaciones "junto-con-los-otros" y, en este sentido, como la forma heterogénea de la relación. Cuando queremos definir cómo se produce la relación con los demás, no tanto en el nivel de la naturaleza, sino en el nivel de la persona y, en concreto de la persona que actúa "junto-con-los-otros", la participación aparece como el modo más adecuado para expresar lo que esta relación indica. El actuar "junto-con-los-otros" es una experiencia primaria de la persona, y normalmente la persona se integra a este actuar participando.[91] Quedan por explicar alcances ulteriores de lo que la participación implica, pero claramente queda como elemento iluminador y revelador. De aquí se deduce que la participación es la forma heterogénea de relación, es decir, el modo en que la persona puede relacionarse con la alteridad propia del otro. La participación se nos presenta como el espejo de múltiples experiencias:

> Participation also opens up a vast array of experiences to the person which will eventually lead him to an even deeper understanding of himself and of others. In

[90] En el capítulo VI se habla de la importancia del bien común como regulador de las relaciones intersubjetivas, así como de los sistemas de solidaridad, oposición y diálogo. Sin embargo, Wojtyla deja claro que no pretende establecer una doctrina de la organización de la sociedad.

[91] Hay que tomar cuenta que la palabra primaria significa en este caso, "de hecho", *de facto*, que no necesita ser demostrada, o si se quiere, natural o inmediata. Aun cuando la experiencia es inmediata, requiere de la libertad, es decir, del ejercicio de la acción consciente para llevarse a plenitud, este es el papel de la participación.

> participation, a person is called to enter into many different forms of interpersonal relations. It makes it possible for him to experience different roles in their pursuit of a common goal. A good example would be the family –each member is a unique individual whose position in the family is not something which can be replaced by anybody. Their difference also accounts for the very dynamic relationship that occurs within the family. Every member has a task to fulfill which he/she can do. All of these tasks contribute to the growth and development not only of its members but also of the group (the family) as a whole.[92]

El análisis de Husserl, que hemos comentado en el capítulo I, nos hace ver que entre el yo y el tú no existe una homogeneidad absoluta, sino que se da una heterogeneidad, una diversidad, una alteridad. Éste es el sentido de la palabra en polaco que usa Karol Wojtyla: *różnorodność*,[93] que no es fácil de traducir, pues implica una complejidad de significados, como "diversidad", "diversificación", "multimodalidad", "pluralidad", todas ellas indicando la "no homogeneidad" de aquello que se trata. La participación es la forma de la diversidad, el modo en que la persona se relaciona con lo no-yo. Un no-yo que en este caso, y así quiere Karol Wojtyla concretar el sentido de la participación, se refiere a la relación de una persona con los otros con los que actúa. Ésta es también la experiencia que requiere la participación, la experiencia de tratar con los demás, de existir y actuar con los demás. Como afirma Laudadio:

> Cuando hablamos de la experiencia del hombre nos referimos fundamentalmente al hecho de que en esta experiencia el hombre tiene que enfrentarse consigo [...], es decir, que entra en relación cognoscitiva con su propio yo. El objeto de la experiencia es el hombre que se manifiesta a través de todos los momentos y que, al mismo tiempo, está presente en cada uno de ellos. Sin embargo, esta experiencia no se reduce al hombre que soy yo mismo, ya que también abarca a los demás hombres que son objeto de mi experiencia. Lo que significa que la experiencia del hombre está formada por la experiencia de sí mismo y la de todos los hombres que están en relación cognoscitiva directa con él. Los demás hombres, como objetos de mi experiencia, lo son de manera distinta a como lo es el hombre para sí mismo. Y si bien las dos experiencias son diferentes, no son separables, ya que a pesar de todas las diferencias existentes entre el sujeto y el objeto de la expe-

[92] E. Mejos, "Against alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 85.

[93] Diversidad, heterogeneidad, multiplicidad, variedad, lo compuesto por varias cosas, personas, etcétera, de todo tipo.

> riencia, en cada caso se da una unidad fundamental del objeto experimentado. En este sentido, cuanto más numerosas son las personas incluidas dentro de la experiencia del hombre, tanto más importante y más rica resulta.[94]

Esta experiencia del actuar en común se debe analizar tanto en la dimensión subjetiva como en la dimensión objetiva; es decir, tenemos que descubrir cuáles son sus implicaciones, tanto en lo referente al modo en que la persona entra en esta relación como en lo referente a la acción con otros en cuanto tal.

El segundo nivel es el de establecer el *status* de la participación respecto de la persona. La participación es vista, desde el primer momento, como el fundamento de las formas de relación con los demás. Inicialmente se podría pensar que la participación es sólo algo extrínseco que relaciona a la persona con otros; pero, en la visión de Karol Wojtyla, queda claro que es algo más que eso. La participación es una cualidad de la persona que se convierte en el fundamento de su relación con los demás.

Si nos preguntásemos cómo es que la persona puede relacionarse con los otros, la respuesta tendría que ser: la participación. Por ello, la participación está arraigada en la naturaleza misma de la persona, pero la participación es profundamente personalista, es lo que corresponde a la persona en su relación con los demás: es el rasgo personalista de la relación entre las personas. La participación es el fundamento de las formas de relación que corresponden a la persona, y, al mismo tiempo, es el fundamento de las formas de relación que en verdad corresponden a la naturaleza de la persona.

La participación se convierte, así, en el parámetro de la personalización de las relaciones con los otros. La razón de esto reside en que la participación corresponde a la trascendencia y a la integración de la persona en la acción; la participación es, junto con estas dos cualidades, lo que le permite al hombre actuar "junto-con-los-otros". Si la trascendencia y la integración eran los elementos que permitían al ser humano actuar, para mantenerse como ser humano en esa actuación, la participación mantiene al ser humano como tal en su acción "junto-con-los-otros". Queda claro que, así como la acción en la persona implica la trascendencia y la integración, en la actuación "junto-con-los-otros" se ve implicada la participación. La par-

[94] J. Laudadio, "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en *Revista Información Filosófica*, 11 (2008), p. 186. La última frase de la cita, nos muestra que como sucede con otras actualizaciones de la persona humana, el contacto con otros es siempre enriquecedor, por lo que implica de actualización de uno mismo a la hora de relacionarse y de existir o de actuar con ellos, con lo cual se justifican no sólo sociológicamente sino también ontológicamente los adjetivos importante y rica de la cita.

ticipación es lo que realiza el auténtico valor personalista de la acción, es decir, la que le da al acto "junto-con-los-otros" el valor propio de ser realizado por la persona. Valor personalista que, por una parte, realiza la acción, lo cual en sí es un valor, y, al mismo tiempo, se realiza en la acción, es decir, la acción le aporta a la persona un bien. La participación revela el aspecto personalista, tanto de la relación de la persona con los otros, como de la acción de la persona con los otros y el valor de la misma. De este modo, la participación nos muestra la estructura de la persona en la acción, así como su dinamismo. Y, sobre todo, nos muestra que la persona sigue siendo ella misma[95] (aun cuando actúa con otro), gracias a la participación. Precisamente como afirma el mismo Wojtyla en *Participación o alienación:* "la participación indica una estructura, un orden íntimo, de aquella multiplicidad, y un orden en ella gracias al cual toda persona que existe y actúa en su interior puede ser ella misma en tal existencia y actividad".[96]

Esto se aplica, de modo especial, cuando la persona, en la acción "junto-con-los-otros", elige lo que otros eligen: algo que podría plantearse como un momento de pérdida de autodeterminación o de autodominio, que parecería desvirtuar la trascendencia y la integración. Sin embargo, la participación permite, en este caso, fundar un dinamismo diferente, pues hace que la persona, por medio de ella, descubra en el objetivo elegido, incluso por otros, un valor de alguna manera propio y homogéneo. La participación hace que la persona pueda descubrir, en aquello que ella no eligió de modo primario y autónomo, algo propio, que sí le atañe a ella y que puede, por lo tanto, integrarlo en la propia persona.[97]

Del mismo modo, esa capacidad de ver lo que eligen otros como propio, permite que se genere la homogeneidad con la persona, es decir que la persona descubra el valor personal que para ella tiene ese objeto, y la presencia en el mismo de la estructura de trascendencia e integración. Tal homogeneidad hace que aun cuando la autodeterminación no haya sido el origen de la acción común, esta misma acción, por la participación, es vista en la perspectiva de la realización de la acción y

---

[95] Este tema es muy importante ya que tiene que ver con la relación entre el ser y la conciencia, con la identidad, el orden íntimo. Sobre ello abundaremos cuando reflexionemos en el aspecto ontológico.

[96] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 128.

[97] Cuando se reflexiona en el tema del bien común y la participación este asunto aparece con más claridad. La clave de esto está en el descubrimiento del bien común como un bien propio, con lo que aparece el mismo mecanismo que se lleva a cabo en el descubrimiento del valor y del bien que es propuesto a la voluntad y se constituye en elección y decisión. La manipulación se evita porque la comunidad verdaderamente participativo debe abrirse al dialogo y en su caso a la oposición. Estos dos rasgos son esenciales pues indican la existencia de diversos modos de acercarse al valor de un bien que propone en la comunidad.

de la propia realización. Por lo dicho anteriormente, vemos que la participación no sólo hace presentes a la integración y a la trascendencia en la acción "junto-con-los-otros", sino que también hace presente a la autodeterminación, pues la participación está contenida en ella y la expresa. De este modo, la participación nos permite descubrir todo el dinamismo de la estructura personal en el actuar "junto-con-los-otros".

Finalmente, hay un tercer nivel, que es el de la relación de la participación con la persona en la acción. Toda esta reflexión no se refiere a la persona en general, sino a la persona concreta que actúa. En la correlación entre la persona y la acción, la participación significa una capacidad: la capacidad de actuar "junto-con-los-otros" y, como consecuencia, realizar lo que resulta de la acción común y, al mismo tiempo, que el agente realice el valor personalista de la acción. Es, por lo tanto, la capacidad que lleva a cabo de modo personalista el dinamismo de la acción "junto-con-los-otros". Como capacidad, la participación permite a la persona, en primer lugar, la acción "junto-con-los-otros" en cuanto tal; en segundo lugar, realizar el fruto de la acción común, y, en tercer lugar, que se lleve a cabo el valor personalista de la acción, el valor por el cual la persona hace presente su estructura de trascendencia, integración y autodominio en la acción.

Al mismo tiempo, esta capacidad no es algo inerte, sino que llega a su actualización o, mejor dicho, viene seguida o "viene junto con" su actualización. La capacidad, además de ser una potencia para poder ejecutar las acciones propias, tiene como rasgo peculiar el poder activarse para así actualizarse: se pone en acto. Lo cual, en este caso, refrenda la dimensión de relación entre la persona y la acción en la participación: la persona que actúa por medio de la participación, actúa la participación y con ello se realiza la acción. La actualización de la capacidad de relación con los otros por medio de la acción común es algo propio de la participación. La acción "junto-con-los-otros", al llevarse a cabo, pone en acto la participación. En la experiencia normal no da la impresión de que haya una separación entre la capacidad y la actualización: las capacidades en acción actualizan a la persona, ponen en acto lo que la persona es por sí misma, su estructura interior y su valor ontológico. Más aún, puede llevarnos a afirmar que la actualización de la capacidad es la actualización de la misma persona.

Todo este dinamismo de la participación respecto de la acción permite descubrir que la persona concreta manifiesta esa capacidad —la participación— en la acción interhumana, una capacidad que hace presente a la persona en la acción común y, al mismo tiempo, permite a la persona la interacción con los demás sin dejar de ser ella misma.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO IV

Con todo lo anterior, queda bastante bien definido el concepto de 'participación' en el pensamiento de Karol Wojtyla, un concepto que —como veíamos en el primer capítulo— proviene de un ámbito fundamentalmente gnoseológico y que se hace ontológico a lo largo de la historia. En Wojtyla encontramos los dos aspectos: por un lado, nos permite conocer y nos dice cómo es la persona en su acción "junto-con-los-otros"; por otro lado, nos muestra el contexto del pensamiento wojtyliano del que surge, un contexto que, fundado en la fenomenología de Husserl, se manifiesta, al mismo tiempo, profundamente personalista y atento a la realidad concreta del ser humano.

Profundizar en el concepto de 'participación' nos ha permitido darnos cuenta de la trascendencia que tiene en el actuar humano y, por lo mismo, en su ser, así como en la realización de la persona por actualizar sus capacidades, no sólo la participación como tal, sino también todas las demás que son propias del ser humano, en especial la trascendencia, la integración y el autodominio. La participación juega, por otra parte, un papel fundamental en la realización de la acción y en la constitución del valor personalista de la misma. Igualmente, la participación nos permite entender cómo la persona se puede abrir a la persona del otro y a la acción del otro y con el otro, sin perderse a sí misma, manteniéndose homogénea consigo, precisamente cuando enfrenta la heterogeneidad, algo básico para no perder la unidad que revela la estructura ontológica del ser humano. De este modo vemos responderse la definición de la participación en el pensamiento de Karol Wojtyla. Otro aspecto importante será la relación entre la persona y la comunidad, en especial con el bien común, algo que abordaremos posteriormente.

Hemos visto que la participación es un rasgo intrínseco al ser humano y que no se puede reducir la simple relacionalidad extrínseca del mismo. Por ello, la participación no se encuentra sólo en la dimensión ética de la persona, sino también en su dimensión ontológica, que es la que fundamenta primariamente la participación.

Asimismo, en este capítulo identificamos la necesidad de ahondar en los elementos de la antropología de Wojtyla para especificar términos como *trascendencia*, *integración* y *valor personalista*, entre otros. Los ulteriores análisis nos permitirán sacar las consecuencias de esta visión de la participación que, desde la estructura de la persona humana, pone en acción a toda la persona y también todo el valor de la misma.

CAPÍTULO V

Sistemas y actitudes de participación

INTRODUCCIÓN

Hemos dedicado los capítulos anteriores a definir y fundamentar el sentido del concepto de 'participación' para Karol Wojtyla, tal como aparece en el dinamismo de la persona en la acción. Para ello no sólo hemos delimitado el concepto de 'participación', sino que también hemos analizado los elementos que constituyen la antropología personalista de Wojtyla, en especial la trascendencia, con sus estructuras de autoposesión y autodominio, así como la integración y la autodeterminación, elementos que constituyen el valor personalista de la acción. Todo ello será importante para ayudarnos al propósito del presente capítulo, en el que nos proponemos continuar dibujando este mapa por medio del análisis de algunos elementos que favorecen o dificultan la participación como cualidad del ser humano en su acción "junto-con-los-otros". Lo anterior nos permitirá tener un cuadro más completo de ese fundamental concepto antes de abrirlo a su influencia en el dinamismo comunitario del ser humano, y hará posible identificar con claridad su papel en la construcción de una comunidad en la sociedad posmoderna. Por ello, ahora pretendemos descubrir las implicaciones que tiene la participación para el ser humano, tanto en sus actuaciones como en sus actitudes, y cómo esto, visto desde la antropología, resulta ser importante para la realización de la persona humana, no sólo en su dimensión individual, sino también en su dimensión relacional.

Es interesante descubrir que, para Karol Wojtyla, aparecen en la experiencia humana elementos que, al tiempo que favorecen la participación, son simultáneamente juzgados por ella: la participación, que contiene el valor personalista de la acción, se convierte en norma de autenticidad para determinados comportamientos y, a la vez, ciertos comportamientos o sistemas sirven tanto para manifestar la participación como para denotar su ausencia.

LA PARTICIPACIÓN COMO ELEMENTO NORMATIVO DEL SER HUMANO Y DE SUS ACTITUDES

La participación: cualidad y norma

Hemos visto que la participación explica el hecho experimental del actuar y del existir "junto-con-los-otros" y, en tal ámbito, tiene un significado normativo que en los diversos sistemas del actuar "junto-con-los-otros" entra junto con el valor personalista, al que corresponde íntimamente y en el cual se basa:

> Se refiere no sólo al modo en que cuando la persona actúa "junto-con-los-otros" se realiza a sí misma mediante esa actuación, esto es, realiza el valor personalista de la acción. También indica un cierto deber que resulta del principio de la participación. Si por este principio el hombre puede realizarse a sí mismo cuando actúa "junto-con-los-otros", entonces, por una parte, cada uno debe alcanzar una participación tal que le permita realizar el valor personalista de su propia acción al actuar "junto-con-los-otros" y, por otra, toda actuación común o cualquier cooperación humana, debe hacerse de manera que toda persona que se encuentra en su órbita pueda realizarse mediante su participación en ella.[1]

La reflexión de Karol Wojtyla nos permite ver que la participación no es sólo un elemento relacional, sino que, por su importancia ontológica que analizábamos anteriormente, tiene también un peso normativo para la persona en la reflexión sobre sí misma y en la reflexión sobre la autenticidad de sus decisiones y de las actitudes que asume o promueve. Es un hecho que la relación con el otro por la participación se manifiesta como el descubrimiento de la importancia específica del ser personal. Por ello, *participar* significa descubrir y establecer una vinculación práctica, en la que se vive intensamente la realidad del yo como autor de la acción y, asimismo, la responsabilidad personal ante la realidad del otro, que también se manifiesta como persona. Esto implica entender que mi libertad no puede permanecer indiferente ante la presencia del otro. Individuar el ser y el actuar "junto con otros" impone, por ello mismo, una normatividad que brota de la especificidad de la persona, tanto por la manifestación del propio yo como por el descubrimiento del yo del otro.[2] La participación, como capacidad y cualidad de la persona, se constituye en norma sobre los actos y actitudes del ser humano, como parte del dinamismo personal.

---

[1] K. Wojtyla *Persona y acción*, pp. 389-390.

[2] R. Guerra López, *Afirmar la persona por sí misma*, p. 74.

El sentido de la normatividad del ser

Cuando Wojtyla habla de "normatividad que brota de la especificidad de la persona" se está refiriendo a la normatividad que brota del ser. El *ser* y el *deber ser* no están separados, sino que el segundo se liga y depende del primero. Se *debe ser algo* porque *se es algo*. Esto no es opcional (por lo tanto, su rigor es absoluto) ni es particular (por tanto posee universalidad), ni es sólo para un momento de la historia o del devenir de los diversos seres (por tanto, es contemporáneo). La normatividad del ser hace que no sólo el propio desarrollo, sino también la relación con los demás seres, tenga una dimensión específica: si yo soy persona humana, este ser marca mi deber ser. Y también marca el modo en que me relaciono con los demás seres. La conciencia tiene que descubrir lo antedicho, y ello sólo es posible cuando descubre la propia dignidad, que se arraiga en la propia dimensión ontológica. Una vez que la conciencia ha descubierto el modo de ser, entonces el deber se hace operativo y dinámico en la propia acción, sea respecto de uno mismo, sea respecto de las relaciones con los otros.

> La participación es el atributo del ser humano-persona a causa del cual, existiendo y obrando juntamente con otros, el ser humano no cesa de ser él mismo y de realizarse a sí mismo en sus actos. [...] sirve para poner de manifiesto el atributo real de la persona que condiciona y salvaguarda, por así decirlo, el valor personal de su existencia y su actividad entre muchos sujetos que existen y actúan.[3]

Esto conlleva que todos los que se integran a dicha actuación deban alcanzar tal tipo participación que lleven a cabo el valor personalista de la acción. Al mismo tiempo, supone que todas las acciones comunes, y todas las formas de cooperación humana, deben hacer que la persona que se encuentra en su órbita pueda realizarse mediante la participación. Ello tiene la importancia de hacernos ver que la participación no es sólo algo extrínseco a la persona, sino que —como dice el mismo Karol Wojtyla— es lo que nos permite explicar, "sobre el fundamento de la correlación dinámica entre la acción y la persona, lo que es en realidad la naturaleza social del hombre".[4] El hombre, actuando "junto-con-los-otros", encuentra el camino de su realización.

Ciertamente, hay que explicitar, con Karol Wojtyla, que la normatividad de la participación no es una norma ética en sentido estricto, como la norma de la acción

---

[3] K. Wojtyla, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, p. 127. K. Wojtyla *Persona y acción*, p. 389.

[4] *Ibid*., p. 389.

realizada en función de su contenido objetivo, "sino que es una norma de la propia realización de la acción, una norma de su subjetividad personal, una norma interior en la que se trata de asegurar la autodeterminación de la persona y, por tanto, su operatividad, la transcendencia y la integración en la acción".[5] En consecuencia, es una derivación de la dimensión ontológica de la participación, que hace que la persona se realice, o no, de modo fundamental.

El sentido de la normatividad de la verdad

La fuerza normativa de la verdad es la fuerza propia de la conciencia moral. La conciencia moral es una realidad experimental fundamental del ser humano, por la cual la persona es puesta delante de sí misma y en ella se lleva a cabo una particular conexión entre la verdad y el deber que se muestra en las palabras de Wojtyla como "la fuerza normativa de la verdad". En la conciencia, el ser humano descubre el paso del *es* al *debe*. Tal normatividad se presenta a la conciencia como parte de la función de esa facultad, que tiene, como acto, el indicar el deber ser de la persona para llevar a cabo su propia realización, basada en el adagio esencial: *bonum est faciendum, malum est vitandum*.

La fuerza normativa de la verdad lleva a la conciencia a indicar el camino del deber ser. La conciencia descubre el bien de la verdad, es decir, la conciencia señala el camino hacia la realización que ha descubierto en la verdad de algo, que ella interpreta como bien de eso mismo. Como dice Wojtyla:

> [...] si nos separamos de ella (la fuerza normativa de la verdad), no es posible pensar o interpretar adecuadamente la conciencia moral ni, en sentido lato, todo lo específico del orden normativo. Nos referimos aquí fundamentalmente a las normas de moralidad porque ellas sirven para el cumplimiento de los actos, es decir, para la realización del yo personal mediante las acciones, mientras que las normas exclusivas del pensamiento o de la producción sólo sirven para los valores de los productos humanos.[6]

Por todo esto, la participación, en cuanto elemento de la verdad del ser del hombre, se constituye en norma de la dimensión del actuar "junto-con-los-otros", y su presencia, su ausencia o su corrupción indica el grado de autenticidad de la acción en común.

---

[5] *Ibid.*, p. 390.
[6] *Ibid.*, p. 241.

Partiendo de lo anterior, vamos a analizar, siguiendo a Karol Wojtyla, cuál sea la autenticidad de algunos sistemas y actitudes a la luz de la participación. Se trata, en primer lugar, de revisar lo que implican dos sistemas de relación entre el ser humano y la comunidad, a los que se designa como "individualismo" y "totalismo". Ambos son modos de realizarse el ser humano en lo social, que se muestran como no adecuados a la persona porque de una forma o de otra limitan o excluyen la participación. Además, en la experiencia del actuar "junto-con-los-otros", se nos ofrecen varias actitudes que deben ser juzgadas de acuerdo con el valor personalista de la acción "junto-con-los-otros": nos referimos a la solidaridad, la oposición y el diálogo, así como al conformismo y la evasión.

LA AUTENTICIDAD DE LOS SISTEMAS INDIVIDUALISTA Y TOTALISTA[7]

Partimos del hecho de que el valor personalista de la acción es un valor de tipo ontológico de la persona, el cual condiciona todo el orden ético en la acción, es decir, condiciona el bien y la verdad de la acción que se lleva a cabo. La existencia del valor personalista de la acción es lo que permite decir si un acto es homogéneo con la persona que lo lleva a cabo o no lo es. Dado que esto no es algo extrínseco u otorgado por alguien más, sino que es fruto de su mismo ser persona que lleva a cabo una acción en la que se realiza a sí misma, se convierte en un derecho[8] de la persona en cuanto tal. Un derecho que brota de su misma humanidad: cumplir actos que se llevan a cabo "junto-con-los-otros".[9]

Este derecho, no en el sentido legal de la palabra, sino en el sentido ontológico de la misma, es lo que le corresponde *por ser lo que se es*. Según Karol Wojtyla,

---

[7] Como ya hemos dicho, usamos la palabra totalismo en vez de totalitarismo que es el término que usa Rafael Mora en la traducción de *Persona y acción* que estamos usando. El motivo es que en primer lugar se apega más al término polaco *totaliszm* y en segundo lugar creemos que se apega más a la intención de Wojtyla de no identificar en su filosofía a ningún sistema político concreto.

[8] Aquí se usa la palabra *derecho* en un sentido más amplio de lo que normalmente se hace. En este sentido el derecho no es sólo algo que se le debe a la persona, sino también algo que la persona puede poner en acto, puede llevar a cabo, algo que no se le puede negar a la persona que lo realice y en cierto sentido algo que la persona "debe" hacer para ser lo que está llamada a ser. Wojtyla como vemos une aquí la palabra derecho casi con la palabra deber moral, o en cierto sentido, hace ver que el deber moral es tal porque nace de lo que le es debido a la persona y lo que nada ni nadie le puede impedir poner en acto. Por eso decimos a continuación que no es en sentido legal, sino en sentido ontológico.

[9] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 391.

tal derecho puede verse limitado, o incluso anulado, por dos sistemas u orientaciones que él denomina "individualismo" y "totalismo" (o "antiindividualismo"). Es importante recalcar que, originariamente, ambos sistemas no buscaban describir una visión política o económica, ni siquiera una cuestión ética, sino que presentan una cuestión ontológica, es decir, lo que tiene que ver con la realización del ser de la persona, que puede ser obstaculizada por la misma persona o por la comunidad.

Los dos sistemas tienen que ver con la normatividad de la participación en la acción "junto-con-los-otros". Estas dos faltas de participación en la acción "junto-con-los-otros" se constituyen de modo que hacen referencia a los dos polos que constituyen tal acción común: la persona, como sujeto de la acción "junto-con-los-otros", y la comunidad, como ámbito en el que se lleva a cabo dicha acción. Por eso, su falta de autenticidad tendrá que ver, por un lado, con la falla, limitación o incluso aniquilación, de la participación por parte de la persona que es sujeto de la acción, y, por otro, con un sistema erróneo de la acción en común, que hace imposible la participación a la persona concreta.

El primer caso es el individualismo y el segundo es el totalismo.[10] El individualismo presenta el bien del individuo como principal y fundamental, al que se debe subordinar toda comunidad y sociedad; el totalismo subordina por completo al individuo y su bien a la comunidad y a la sociedad. Ciertamente, ambos conceptos, 'individualismo' y 'totalismo', se pueden constituir —y de hecho así ocurre— en sistemas político-económicos, pero no es éste el punto en el que nuestro análisis se centra en este momento:

> [...dos sistemas:] uno se llama "individualismo"; el otro, en cambio, ha recibido diversos nombres a lo largo de la historia, y en los tiempos modernos se llama "totalismo objetivo". También se podría llamar a este sistema "antiindividualismo". No pretendemos presentar aquí la totalidad de esos sistemas, porque supondría desviarnos del ámbito de investigación que hemos elegido. [...] Dejando de lado toda esta riqueza y simplificando de alguna manera el problema o reconduciéndolo a las estructuras esenciales de esas dos orientaciones que hemos nombrado aquí, intentaremos tratar sus implicaciones desde el punto de vista del problema que analizamos, esto es, de la persona y de la acción en todas las posibles variantes del actuar "junto-con-los-otros".[11]

[10] *Idem.*
[11] *Ibid.*, pp. 391-392.

Por ello, Karol Wojtyla se fija en el hecho de que "cada una de las orientaciones citadas limita la participación desde perspectivas diversas". La luz, la perspectiva desde la que se analizan ambos ordenamientos de la relación de la persona con la comunidad en la acción común, es la de la participación por ser ésta una característica esencial de la persona en la acción "junto-con-los-otros", y, también, el origen concreto del derecho de la persona a llevar a cabo acciones "junto-con-los-otros", y de realizarlas según el valor personalista de la acción. La limitación que generan ambos sistemas se refiere tanto a la capacidad en cuanto tal, que debe ser actualizada en el actuar "junto-con-los-otros" (lo cual es una limitación directa de la participación), como a la propiedad, en el sentido de dominio, de algo que se le debe a la persona que vive "junto-con-los-otros" (lo que es una limitación indirecta de la participación).[12] Con lo dicho anteriormente, podemos pasar a analizar, con Karol Wojtyla, ambas orientaciones del vivir en comunidad. Iniciaremos con el individualismo.

El individualismo

Según Karol Wojtyla, el individualismo niega la participación "mediante el aislamiento de la persona, entendida sólo como individuo y concentrada sobre sí misma y sobre su bien propio, que se concibe aislado del bien de los otros y también del bien común".[13] Se trata de una concepción de la persona que ve el bien propio separado del bien de los demás. El individualismo pone énfasis en la individualidad de las personas, viendo en el individuo el supremo y fundamental bien al que todos los intereses de la comunidad deben subordinarse. Por ello, el individualismo considera los bienes de la comunidad como amenaza al individuo, y a las demás personas, como fuente de limitación y de conflicto permanente. La mente individualista pone, por encima de todo, la autopreservación y la autodefensa frente a los demás.

El individualismo sólo considera como valiosa la existencia de los individuos, que actúan por su cuenta, separados de los demás. La comunidad no se ve como una ayuda sino como un medio para conseguir lo que a uno le interesa. En el individualismo las actividades de la comunidad se llevan a cabo de modo forzado o impuesto por las autoridades, y son vistas como males necesarios para conseguir las propias metas.[14] Esto hace que la persona, concentrada en sí misma, acabe vién-

[12] *Ibid.*, p. 392.
[13] *Idem.*
[14] *Cf.* E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 77.

dose a sí misma como individuo, exclusivamente. El individualismo elimina el sentido de realización en la formación de una comunidad donde se da la experiencia de actuar "junto-con-otros". Con ellos se niega la posibilidad de realización en el actuar o el existir "junto-con-los-otros":

> Actuar "junto-con-los-otros", así como existir "junto-con-los-otros", son necesidades que el individuo debe aceptar; pero que ni responden a ninguna cualidad positiva suya ni son útiles para ninguna de sus cualidades ni contribuyen a desarrollarlas. Los "otros" son para el individuo una fuente de limitaciones e incluso un polo de múltiples contrariedades. Las comunidades surgen con la finalidad de asegurar el bien del individuo en medio de los "otros". [...] no hay ninguna propiedad que permita a la persona realizarse en el actuar "junto-con-los-otros".[15]

Mientras el bien de la persona, en la visión de Karol Wojtyla, es la actualización de todas las diversas dimensiones de la persona por la realización de ésta en la acción "junto-con-los-otros", en el caso del individualismo sólo se ve como bien de la persona la autoconservación, lo que atañe únicamente al propio yo, visión que niega la participación como propiedad que permite a la persona realizarse en el actuar "junto-con-los-otros". El individualismo niega el valor personalista de la acción común, y esto hace que el ser humano se cierre a la trascendencia, con lo cual se deforma el sentido de la autodeterminación. Como dijimos antes, Wojtyla no está queriendo señalar un sistema social, político o religioso concreto, sino una estructura en la que se deja de lado la capacidad del ser humano para participar y realizarse en la acción "junto-con-los-otros".

El totalismo

El otro aspecto es la visión del totalismo, al que también Karol Wojtyla define como antiindividualismo: es el predominio de la necesidad de protegerse frente al individuo, que se ve como enemigo fundamental de la comunidad. Como opuesto al individualismo, funciona sobre la asunción de que el individuo sólo es capaz de buscar bienes individuales, está determinado únicamente hacia un bien individual: "no puede ser este bien [el bien común] algo que le sea conveniente, algo que sea capaz de elegir según el principio de la participación, sino algo que obstaculiza y

[15] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 392-393.

limita al individuo".[16] El totalismo niega al individuo la posibilidad de realizarse en el actuar y el existir "junto-con-los-otros" y, por lo tanto, la posibilidad de orientarse hacia un bien común. Cabe destacar que en el totalismo el bien común se entiende de una manera reductiva, en sentido colectivista y no personalista.

El totalismo considera que sólo se puede obtener el bien común sobre la base de la eliminación de lo individual, o por lo menos la limitación y la restricción de lo individual. Esto implica que el bien del individuo debe ponerse de lado, por la prioridad del bien común, que sólo se puede alcanzar por la limitación del individuo: dado que el individuo no puede buscar el bien común de modo espontáneo, el bien común sólo se puede obtener por coacción. La coacción es el único modo de prevenir que el individuo elija y persiga sus propios bienes que son, según esto, incompatibles con el bien común. Por ello, la persona tiene que ser obligada a contribuir a alcanzar el bien común.[17] El totalismo niega al individuo la posibilidad de poseer la propiedad de participar, por lo que es esencial la limitación de lo individual.

El totalismo presupone que, en el individuo, es ínsita la tendencia a perseguir el bien individual y que no hay ninguna disposición a realizarse en el actuar y en el existir "junto-con-los-otros"; al no haber ninguna propiedad de participación, todo bien común sólo puede desarrollarse limitando al individuo. El bien común, en el totalismo, es todo lo que no es individual, y, por eso, sólo se puede realizar mediante la constricción del individuo. Sin embargo, al hombre le corresponde la libertad de acción, la autodeterminación, sobre la base del valor personalista de la acción. Esto resulta del derecho a la acción "junto-con-los-otros", que corresponde al ámbito personalista, algo que el totalismo niega y busca desaparecer.

Karol Wojtyla también llama a esta orientación de la comunidad con el nombre de "antiindividualismo", que quizá refleja mejor el fondo de lo que significa. En efecto, la palabra *totalismo* orienta el pensamiento hacia un régimen político, que, de un cierto modo, abarca todas las dimensiones de la vida de la persona, tanto en lo privado como en lo público. Sin embargo, Karol Wojtyla no se quiere ver encerrado por este sentido y, por ello, lo designa en una connotación contraria al individuo en cuanto tal, al individuo por el hecho de serlo. Por eso lo llama "antiindividualismo" o "individualismo *à rebours*"; es decir, la forma de pensar, que se hace forma de actuar, por la que no se admite la posibilidad del individuo de buscar un bien de la comunidad.

---

[16] *Ibid.*, p. 393.

[17] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001) p. 77.

La visión antropológica común en los dos sistemas

El fondo de ambas orientaciones, como sistemas de pensamiento y de comportamiento, es una filosofía del ser humano: el ser humano es incapaz de participar, entendiendo esta participación como capacidad de realizarse en la apertura, en el caso del individualismo, o como capacidad de buscar el bien de los demás en la búsqueda del propio bien. Mientras el individualismo ve a la comunidad como enemigo, es decir, a los otros como fuente de limitación personal, el totalismo ve al individuo como enemigo, o sea, incapaz de buscar el bien común, por lo que ha de ser limitado para que se oriente al bien común. Como resume Mejos:

> Both systems alienate the person from his ability to enter into a community of persons as well as to fulfill himself in his actions. Wojtyla describes both systems to be "impersonalistic" or "antipersonalistic". Both systems deny the capability of the person to enter into a community. [...] Individualism says that the common good is a threat to oneself while totalism says that any individual good is a threat to the common good. The concept of person in alienation denies the capability of the person to enter a community where he can experience himself existing and acting together with others towards a common good. The real common good is something that fulfills or creates opportunities to fulfill himself as well as the community. Alienation denies the person of the ability to transcend and fulfill himself in his action because it limits the kinds of relationships he can form. In both systems of individualism and totalism, persons are compromised and are denied of their ability to fulfill themselves in their action.[18]

Ambas posturas niegan la visión personalista del ser humano, pues niegan la verdad de una acción personalista "junto-con-los-otros", en el caso del individualismo, y, por lo tanto, la trascendencia del ser humano que hemos encontrado presente en este tipo de actuar y existir. O niegan, en el caso del totalismo, el derecho del ser humano a participar, por su dignidad personal, desde su autodeterminación y, por lo tanto, desde su autogobierno y autodominio, en el actuar y el existir "junto-con-los-otros". Estamos ante una visión que se puede definir como "apersonalista" o "antipersonalista", porque excluye la convicción de la capacidad de participación que es característica de la persona. Las dos posturas niegan el orden personalista:

[18] *Ibid.*, p.78.

> El individualismo y el totalismo (antiindividualismo) crecen sobre el mismo suelo. Su raíz común es la concepción del hombre como individuo, privado en menor o mayor grado de la propiedad de la participación. Este modo de pensar se refleja en su propio modo de concebir la vida social, la axiología social y la ética social. [...] conviene tan sólo advertir que sobre la base de este tipo de pensamiento sobre el hombre, que es el propio de ambas orientaciones, no encontramos cómo fundamentar la comunidad humana.[19]

Por esto queda claro que, para ninguno de estos dos sistemas, la participación es una propiedad de la persona que la hace desarrollarse y, por tanto, realizarse en cuanto persona, al tiempo que realiza el bien de la comunidad. Wojtyla propone que el ser humano tiene el derecho, aun en una comunidad, a una total libertad de actuar, de determinarse a sí mismo hacia sus metas. Sin embargo, también deja claro que tal libertad no debe entenderse como absoluta, sino condicionada por la verdad y el bien. Ambos sistemas olvidan que la cualidad de la participación está en el ser humano y hay que actualizarla y, en cierto sentido, educarla. Educarla para que no se cierre a encontrar, en el actuar y existir "junto-con-los-otros", su realización; educarla para que encuentre, en el bien común, la trascendencia del propio bien. El hombre, no sólo por naturaleza, existe "junto-con-los-otros" y debe también actuar "junto-con-los-otros", sino que puede, en el actuar y existir "junto-con-los-otros", alcanzar la madurez que le es propia y que es también madurez esencial de la persona.

El valor personalista y la participación disciernen la autenticidad de los sistemas

La relación entre el hombre y la sociedad tiene que someterse a la norma del valor personalista, pues el problema fundamental de esta relación es el modo en que interactúa el individuo con la sociedad, de modo que se dé una plena correlación entre el verdadero bien de la persona, por una parte, y, por otra, el bien común al que por naturaleza tiende la sociedad:

> El logro de esta correlación no es fácil en la práctica, ya que, por un lado, la persona puede fácilmente poner su bien individual por encima del bien común de la colectividad, tratando de subordinar a sí misma esta colectividad y explotarla para el propio bien individual. En esto consiste precisamente el error del indivi-

[19] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 395.

> dualismo [...] Por otra parte, sin embargo, la sociedad puede tender hacia una subordinación de la persona respecto de ella, al tender a un presunto bien común tal que anule el verdadero bien de la persona y entregue a la persona en poder de la colectividad. Es el error del totalismo, que en los tiempos modernos ha generado pésimos frutos.[20]

Ambas posturas niegan la visión personalista del ser humano, pues niegan la verdad de una acción personalista "junto-con-los-otros", en el caso del individualismo, y, por lo tanto, la trascendencia del ser humano que hemos encontrado presente en este tipo de actuar y existir. O niegan, en el caso del totalismo, el derecho del ser humano a participar, por su dignidad personal, desde su autodeterminación, y, por lo tanto, desde su autogobierno y autodominio, en el actuar y el existir "junto-con-los-otros". Estamos ante una visión que se puede definir como "apersonalista" o "antipersonalista", porque excluye la convicción de la capacidad de participación que es característica de la persona. Ambas posturas niegan el orden personalista:

> El individualismo y el totalismo (antiindividualismo) crecen sobre el mismo suelo. Su raíz común es la concepción del hombre como individuo, privado en menor o mayor grado de la propiedad de la participación. Este modo de pensar se refleja en su propio modo de concebir la vida social, la axiología social y la ética social. [...] conviene tan sólo advertir que sobre la base de este tipo de pensamiento sobre el hombre, que es el propio de ambas orientaciones, no encontramos cómo fundamentar la comunidad humana.[21]

Todas estas consideraciones son, para Karol Wojtyla, un modo de iluminar el problema de la participación, es decir, el hecho de ser una propiedad de las personas en una relación con el bien de la comunidad. Por ello ahonda en el individualismo para poder ofrecer un signo de cómo afecta esta orientación a la visión de la participación en la persona humana. Asimismo, considera el totalismo como antiindividualismo, es decir, como lo que intenta eliminar, de la concepción de la persona, la posibilidad de una relación con la comunidad desde la propia dignidad e individualidad. En consecuencia, tanto el individualismo como el antiindividualismo —y sus implicaciones erróneas— deben permanecer excluidos, pues alienan al ser humano de sí mismo:

[20] K. Wojtyla, *Mi visión del hombre, hacia una nueva ética*, pp. 317-318.
[21] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 395.

> Alienation as found in individualism and totalism insists that individual goods and social goods can never be the same. Alienation threatens the person individually and also poses a threat to the community of persons. Alienation is an outright denial of what properly belongs to man –his natural ability to act and fulfill himself as he is existing and acting together with others. One concern to raise here is the fact that such conditions (individualism and totalism) are prevalent in contemporary society. The matter to consider here is the fact that they are problems that are unnoticed or sometimes ignored by society. Some political systems or even societal systems foster the different forms of alienation more than man's capability of forming a community of persons. Alienation is not an event but refers more to a situation or a condition experienced by the person. In a sense, it is something which is happening and the person is the one experiencing the dangers it poses to himself as well as to others. The root of alienation is *profoundly* deeper and more personal because it is man who experiences alienation and he is also the one who creates systems which foster alienation. Alienation can happen as a result of many things linked together in a chain. Wojtyla acknowledges these concerns and points to his theory of participation in order to address the problem of alienation.[22]

EL ANÁLISIS DE LAS ACTITUDES DEL SER HUMANO ANTE LA COMUNIDAD

En el análisis que estamos haciendo, no podemos quedarnos en lo que consideraríamos relaciones extrínsecas entre el individuo y la comunidad. Es importante también analizar la forma en que el individuo se relaciona consigo y ante la comunidad, el modo en que genera actitudes que deben ser analizadas desde la normatividad de la participación, más específicamente. Por ello, tras haber analizado las relaciones exteriores individuo-comunidad con sus desviaciones de individualismo y totalismo, la reflexión se dirige hacia las actitudes internas del ser humano cuando se relaciona con la comunidad: sean estas actitudes auténticas de participación, como la solidaridad, la oposición y el diálogo, o sean inauténticas como el conformismo y la evasión. Anotemos, antes de proceder a ello, que la intención del autor no es entrar en el terreno de la ética, sino mantenerse en la antropología personalista, en un horizonte ontológico e intencionalmente pre-ético. Como hemos afirmado anteriormente, Karol Wojtyla muestra el valor personalista de la realiza-

[22] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 79.

ción de una acción, es decir, el hecho de que sea una persona la que realiza algo, no tanto lo que la persona realiza, o la coherencia de esa misma acción a una norma. Sin embargo, el hecho de que la persona se realice a sí misma en la acción es un bien, lo cual nos abre las puertas de la ética.

> Queremos continuar ocupándonos de la realización subjetiva de las acciones y de su valor inmanente como valor "personalista". En este conjunto se encuentra la clave para esclarecer el dinamismo específico de la persona también en el marco de las diversas comunidades del actuar y del existir. De ahí que la calificación de las actitudes que ahora intentamos analizar será ante todo "personalista" y, en este sentido, se puede decir que es pre-ética. Al mismo tiempo, como en todo este estudio y en particular, en esta parte, nos damos cuenta de que nos movemos constantemente en las fronteras de la ontología y la ética a causa del aspecto axiológico, o sea, de la riqueza de los valores, que es difícil aislar de la ontología de la persona y de la acción.[23]

La actitud de solidaridad

Dejando esto claro, podemos pasar al análisis de la primera de las actitudes: la actitud de solidaridad.[24] Hagamos que sean las mismas palabras de Karol Wojtyla las que nos la definen:

> La actitud de solidaridad es consecuencia natural del "hecho" de que el hombre existe y actúa junto con otros. Es también una actitud de la comunidad en la que el bien común condiciona y revela de modo adecuado la participación y, a su vez, la participación sirve auténticamente al bien común, lo apoya y lo realiza. La solidaridad significa la disposición constante de aceptar y realizar la parte que a cada uno le corresponde por pertenecer a una determinada comunidad [...] "para el bien del conjunto", o sea para el bien común. [...] La actitud de la solidaridad es la expresión básica de la participación como propiedad de la persona. Gracias a esta actitud el hombre encuentra su propia realización realizando a los demás.[25]

Encontramos, según esto, "cuatro rostros" de la solidaridad:

---

[23] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 405.

[24] "La solidaridad implica la conciencia del vínculo ontológico que une a todos los hombres, de ella nace el impulso a colaborar y participar en el bien de toda la comunidad humana". (R. Lucas Lucas, *Horizonte vertical*, p. 285.)

[25] *Ibid.*, pp. 405-406.

- La solidaridad como consecuencia del hecho de existir y actuar junto con otros.
- La solidaridad como expresión básica de la participación como propiedad de la persona por la que el hombre encuentra su realización realizando a los demás.
- La solidaridad como disposición a aceptar y realizar la parte que a uno corresponde por pertenecer a una comunidad para el bien común.
- La solidaridad como actitud de la comunidad en la que el bien común condiciona y revela la participación.

Estos "rostros" los podemos engarzar de la siguiente manera en la visión personalista de Karol Wojtyla: la actitud de solidaridad nace de un hecho ineludible: que el ser humano existe y actúa "junto-con-los-otros" por la participación, capacidad que permite que el ser humano viva "junto-con-los-otros". Este hecho abre al ser humano a analizar cuál es la actitud que corresponde a su ser. A esa actitud se le da el nombre de "solidaridad", como la actitud que refleja de modo más básico la participación. La actitud de solidaridad es la expresión sustancial de la participación como propiedad de la persona. La solidaridad entra en la naturaleza de la participación, entendida tanto como propiedad de la persona (subjetivamente), cuanto como división de las partes que a cada uno corresponden en la estructura comunitaria del actuar y del existir (objetivamente). La participación entendida objetiva y materialmente indica ciertas partes-responsabilidades en la estructura comunitaria del actuar y del existir humano. La razón de todo ello es que la solidaridad es el modo en que la participación muestra el ser personal del ser humano en la relación con los otros, es decir, muestra que el ser humano se realiza en esa acción y genera un bien, que al ser compartido por la acción "junto-con-los-otros" se hace bien común.

Es bien común[26] porque se hace en una acción "junto-con-los-otros", pero esto implica que los otros, que son personas, deben realizarse también por la propia participación, no pueden ser impedidos de llevarla a cabo. La solidaridad impide invadir el campo del deber ajeno y tomar como propia la parte que le corresponde a otro. Cuando alguien toma la parte del deber que no pertenece a uno, imposibilita que el otro actualice su propia participación, con lo que se entra en contraste con el sen-

[26] Veremos después que el bien común tiene también otra dimensión, no sólo como el bien que se pone en común para complementar a los demás, sino el bien que se busca como comunidad en la acción "junto-con-los-otros".

tido de la comunidad y con la misma participación. Esto no excluye que, en ocasiones, la conciencia del bien común imponga llegar más allá de la parte que, aparentemente, a uno le compete, en lo que normalmente se conoce como "ser solidario con el otro". Lo que en verdad sucede es que se lleva a cabo la disposición a complementar con la acción que realizo lo que otros llevan a cabo en la comunidad.

En el comportamiento de solidaridad, la referencia al bien común debe estar constantemente viva, debe dominar de tal modo que el hombre sepa cuándo es oportuno asumir algo que supera su habitual parte de acción y de responsabilidad, porque en ciertos casos la solidaridad exige tomar parte en el deber ajeno, por cuanto, como se dijo anteriormente, limitarse a la propia parte demostraría falta de solidaridad.

El sentir (y el percatarse) de las necesidades de la comunidad, algo que es específico de la actitud de solidaridad, hace que, por encima de todo particularismo, resalte el rasgo de una cierta complementariedad: esto es, la disposición a complementar, con el acto que llevo a cabo, lo que efectúan los otros en la comunidad. Por eso, la participación hace de la solidaridad la propiedad de la persona por la que el hombre encuentra su realización realizando a los demás. Como afirma Polaino-Lorente:

> La solidaridad es la consecuencia de la interdependencia entre los hombres, que a su vez es el fruto del uso que se haga de la libertad personal. La solidaridad es la asunción, en el plano personal, de la interdependencia humana, por cuya virtud los hombres se dan cuenta de que tienen un destino que construir juntos [...]: o es de todos o es de nadie.[27]

Esto nos conduce hacia el tercer rostro de la solidaridad: consecuencia de lo anterior, el bien común es lo que condiciona la participación, porque es lo que marca la orientación de la misma, y, por otra parte, manifiesta la participación, es decir, hace ver que su existencia indica que la persona, que actúa "junto-con-los-otros", está realizando una propiedad de sí mismo que posee un valor personalista de la acción. Precisamente por esto, la solidaridad ha de ser una disposición que brota de la autodeterminación de la persona, y, por ello, ha de convertirse en disposición que acepta y realiza lo que es propio que la persona ejecute en esa comunidad del existir o del actuar, es decir, la parte que a cada uno corresponde por pertenecer a una comunidad. *Solidaridad* significa disposición constante a recibir de los demás y a

[27] A. Polaino-Lorente, "El ámbito del trabajo en la filosofía personalista de Karol Wojtyla", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 161.

realizar la parte que a cada uno le toca como miembro de la comunidad hacia un bien común.

La actitud de oposición

Vemos que la solidaridad es el modo en el que la participación de uno se hace también participación del otro. Sin embargo, a veces, puede darse que la propia participación no esté, por lo menos aparentemente, en armonía con el otro. La experiencia del actuar y del existir "junto-con-los-otros" no sólo muestra la actitud de solidaridad que, como hemos visto, es auténticamente personalista, sino que también implica a veces la actitud de oposición. Así lo explica Karol Wojtyla:

> La oposición no está sustancialmente reñida con la solidaridad. Quien se opone no se abstiene de participar en la comunidad, no disminuye su disposición a actuar en lo que se refiere al bien común. Evidentemente, la oposición también puede entenderse de otro modo; pero aquí la entendemos como actitud básicamente solidaria, no como negación del bien común y de la necesidad de la participación, sino como confirmación de ella.[28]

Aunque Karol Wojtyla no nos define lo que entiende de modo específico por *oposición*, su análisis nos muestra sus rasgos constitutivos:

- La oposición es un modo de concebir y de realizar el bien común.
- La oposición no es un modo de alejarse de la comunidad.
- La oposición implica tener el bien común como el interés de la propia persona.
- La oposición brota de la idea que se tenga de comunidad, de su bien, y del deseo vivo de participar en la existencia común y en la actuación común.
- La oposición es una condición para que la comunidad tenga una estructura adecuada, una correcta organización, de modo que la oposición se desarrolle en el terreno de la solidaridad sustancial realizando de modo eficaz su función para el bien de la comunidad y ser constructiva.[29]

[28] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 406-407.
[29] *Ibid.*, p. 407.

De los rasgos que Karol Wojtyla nos permite entrever, en un texto sumamente sucinto, se nos devela el modo en que él ve la oposición en relación con la participación y, por lo tanto, cuál sería la oposición auténtica:[30] es importante que la oposición nunca pierda su relación con el bien común, que es el bien de todas las personas con las que se lleva a cabo la acción "junto-con-los-otros". En este sentido, apunta Mejos:

> The attitude of opposition is borne out of the recognition that there is a need to defy from the apparent common good for the sake of the real common good. Opposition does not mean the denial or the withdrawal of the person in pursuit of the common good but is a result of their recognition of the common good.[31]

Esto hace del bien común —que es el bien de todas y de cada una de las personas— lo que une a la oposición con la autodeterminación y con la participación, y, por lo tanto, lo que da un valor personalista a la actitud de oposición y la hace auténtica. En segundo lugar, la oposición constructiva manifiesta a la comunidad auténtica, ya que revela una comunidad que permite este rasgo de la solidaridad y de la participación que es la oposición. Una comunidad que no permite la oposición no es una comunidad auténtica, ya que no permite la plena participación de la persona en el bien común; por ello, la existencia de la oposición manifiesta lo apropiado de la estructura de la comunidad respecto del valor personalista. La verdadera idea de oposición es equidistante —al igual que la verdadera solidaridad— del individualismo y del totalismo. Del individualismo, porque pone el bien común como el interés de la persona en su realización; del totalismo, porque reclama una estructura de la comunidad que permita a la persona participar de modo verdadero.

Por ello, la oposición es el modo de realizarse la participación y la solidaridad en determinadas ocasiones, tanto en el aspecto subjetivo de la participación (o sea, la capacidad del ser humano) como en el aspecto objetivo de la participación (o sea, la parte que le toca a este ser humano en el actuar o el existir "junto-con-los-otros"). La oposición es una actitud solidaria que confirma el bien común y la necesidad de participar sin negarlos:

---

[30] Es enriquecedora la visión que aporta Ramón Lucas al respecto: "La oposición-conflicto puede originarse a partir de buenas intenciones, de la generosidad y el compromiso por una auténtica realización humana. La contingencia y limitación del hombre lleva a entender la realidad de modo diverso y en consecuencia, a tomar decisiones que contrastan con el modo de pensar y las elecciones de los demás. Quizás se quiere alcanzar el mismo fin pero con medios contrapuestos". (R. Lucas Lucas, *Horizonte vertical*, p. 289.)

[31] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 81.

> La experiencia de diversas oposiciones que han tenido y que tienen lugar en el ámbito del existir humano y del actuar "junto-con-los-otros" enseña que los hombres que se oponen no lo hacen para alejarse de la comunidad; por tanto, buscan la participación y la concepción del bien común que les permita participar mejor, con mayor plenitud y eficacia en la comunidad.[32]

La actitud de oposición muestra que la concepción del bien común y de la estructura de la comunidad no es algo estático, sino dinámico. Este dinamismo, en la búsqueda del bien común por parte de las personas que participan en la comunidad, se puede concretar en la actitud de diálogo, la tercera de las actitudes auténticas que derivan de la capacidad-cualidad que es la participación.

El papel del diálogo en la relación 'persona' y 'comunidad'

El diálogo brota de una doble realidad que hemos constatado al analizar la participación: por un lado, la participación reclama la solidaridad como actitud sustancial, pero, por otro lado, la participación auténtica no puede retraerse ni rechazar la oposición. ¿En qué consiste, por tanto, el diálogo? Dice Karol Wojtyla:

> Es muy adecuado que a ese tipo de estructura humana de la comunidad humana y de la participación le corresponda el principio del diálogo. El concepto de 'diálogo' tiene diferentes significados. En este momento se trata de resaltar uno de ellos, y concretamente el que se puede utilizar para constituir y consolidar la solidaridad humana, también mediante la oposición.[33]

El diálogo, del que hace mención Karol Wojtyla, no es una simple comunicación de ideas o de palabras. Wojtyla usa las palabras *dinámicamente* y *principio*. Esto nos hace entender que estamos entreviendo, en la palabra *diálogo*, algo que está dentro de la acción humana, un dinamismo que brota de la misma participación y que lleva a un tipo de actuar "junto-con-los-otros". Asimismo, nos permite percibir que, en la palabra diálogo, se constituye una orientación de este mismo actuar, al considerarlo como un principio, es decir, una ordenación que marca cómo se debe iniciar una acción. Este dinamismo y esta orientación, según Karol Wojtyla, son necesarios, de modo especial, cuando la oposición puede hacer difícil la comunidad del actuar y del existir, pero que, por ser oposición auténtica, no la hace impo-

[32] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 407.
[33] *Ibid.*, p. 408.

sible ni la debe deteriorar, ya que es una oposición que busca el bien común por medio de la participación de la persona en la comunidad. Como afirma Lucas:

> En el diálogo, dos intimidades renuncian al aislamiento, estableciendo relaciones que favorecen el conocimiento y respeto recíproco. El diálogo no significa sola ni prioritariamente resolver conflictos, sino enriquecer y enriquecerse con el don de sí mismo y con la acogida del otro mundo. Dialogar es, en cierto sentido, dar cuenta de nosotros mismos, de nuestras convicciones y modos de vida, y con la acogida del otro punto final.[34]

Ya que existe tal dinamismo, su autenticidad, como hemos dicho, lo hace principio para una oposición auténtica. El diálogo es útil para individuar en una situación de oposición lo que es verdadero y justo, dejando de lado orientaciones o predisposiciones netamente subjetivas, que son causa de tensión, conflicto y lucha. Aquí se introducen dos elementos que podríamos señalar como las metas del diálogo, y que Karol Wojtyla describe como "lo que es verdadero y lo que es justo". En primer lugar, hace referencia a un gran principio del personalismo del autor polaco, que es la búsqueda de la verdad, la armonía con la verdad. ¿A qué se refiere aquí? Sin duda, es la verdad del bien común que se pretende, la verdad de la participación con la que se actúa. Asimismo, la referencia a la justicia se explicita claramente:

> Lo que es verdadero y justo siempre desarrolla a la persona y enriquece a la comunidad. El principio del diálogo es tan adecuado (o justo) no porque se adecua a una ley sino porque al no rehuir las tensiones, los conflictos ni las luchas que aparecen en la vida de las distintas comunidades humanas y asumir en cambio lo que hay en ellas de verdadero y justo, puede ser el origen del bien para los hombres.[35]

El principio del diálogo hace que las diversas personas, en su interés por la participación, busquen el bien común, que es el bien de la verdad y del respeto al ser de la persona y de la comunidad, en lo que consiste también un modo de ser de la justicia.[36] Insistamos que el pensamiento de Karol Wojtyla no se dirige a la ética, aunque, en el horizonte de esta reflexión, no se puede dejar de distinguir al ser de la

[34] R. Lucas Lucas, *Horizonte vertical*, p. 290.

[35] *Idem*.

[36] Son de relevancia las anotaciones que hace Ramón Lucas sobre las condiciones del diálogo: conciencia de sí, y de la propia identidad, apertura a la expresión del oro, tolerancia, amor por la verdad, exigente ante el minimalismo, interés y preocupación por el otro, deseo de hacer conocer al otro la propia posición de modo integral, respeto. (*Cf.* R. Lucas Lucas, *Horizonte vertical*, pp. 291-294.)

persona en cuanto actúa y existe "junto-con-los-otros", en una comunidad, pues el fundamento del diálogo no es otro sino la naturaleza común de la que se participa junto con el otro.[37]

LA AUTENTICIDAD DE LAS ACTITUDES ANTE LA PARTICIPACIÓN

Las actitudes analizadas previamente son auténticas porque en ellas se realiza la participación, que manifiesta el valor personalista de la acción y, por lo tanto, la antropología de la acción personalista que hemos descrito en el capítulo anterior. Esta antropología que orienta hacia la trascendencia, el valor personalista y la autodeterminación, es la norma que define la autenticidad de la acción en relación con una persona humana.

Dado que estamos hablando de actitudes de la persona, es interesante, para visualizar de modo completo la participación, el fijarnos en lo que puede suceder si tales actitudes pierden su autenticidad. Karol Wojtyla dice que los elementos particulares y las manifestaciones concretas de cada una de ellas deben ser verificados continuamente porque tanto la actitud de solidaridad como la de oposición pueden convertirse en actitudes no auténticas de la persona humana. ¿Cómo se realiza esto? Según Karol Wojtyla, cuando pierden su auténtico valor personalista con el siguiente proceso:

> En este punto, el fiel de la balanza es la relación dinámica a la verdad (*cf.* capítulo III), tan esencial para la trascendencia de la persona en la acción. Esta relación se refleja en la recta conciencia moral, que es la medida última de las actitudes humanas en el ámbito del existir y del actuar "junto-con-los-otros". El bien común debe buscar también su expresión en la conciencia, pues ella garantiza al bien común la dinámica y la vitalidad de la participación.[38]

El lugar de la conciencia en la determinación de la autenticidad

La reflexión de Karol Wojtyla relaciona las actitudes del ser humano en el ámbito de la participación con varias realidades: la verdad, la conciencia, la trascendencia

[37] *Cf. ibid.*, p. 292.
[38] *Ibid.*, p. 409.

y el bien común. Dado que la solidaridad y la oposición son actitudes de la persona humana en su participación, la mirada tiene que dirigirse, en primer lugar, hacia el interior, en este caso, hacia la conciencia moral, que es la que determina el bien o el mal en una acción que lleva la persona a cabo. Sin embargo, nos damos cuenta de que la conciencia moral es correcta en su normatividad en tanto reconoce en su interior la relación entre la trascendencia del ser humano y la verdad del mismo. La trascendencia del ser humano no es, por lo tanto, algo absoluto, sino que tiene que referenciarse a la verdad de lo que la persona es y a la verdad del bien que se elige.[39] Como afirma refiriéndose a esto mismo Julieta Laudadio:

> La trascendencia de la persona en la acción no consiste únicamente en la autonomía ontológica, sino que incluye también el momento esencial de dependencia a la verdad. Y es este momento el que determina la libertad, ya que la libertad humana no se realiza evitando la verdad, sino más bien al contrario, mediante la realización de la persona en la verdad. La dependencia a la verdad delimita la frontera de la autonomía apropiada a la persona humana. Además la persona es libre, no en el sentido de una independencia incondicional y absoluta, sino en la medida en que la libertad es el núcleo de la autodependencia de la persona que se refiere esencialmente a la rendición a la verdad.[40]

Y del mismo modo lo comparte Masiello refiriéndose a la trascendencia vertical o intransitiva:

> Intransitive transcendence is not a good in the order of being but a good in the dynamic order of becoming. On a couple of occasions Wojtyla calls attention to the neglect of treating this good in traditional metaphysics. It is all too common to treat of the good in its transcendental role as identical with metaphysical being to the complete disregard of the perfectible good. St. Thomas treats of this distinction at the outset on his treatise on the Good in the *Summa theologiae*: "Viewed in its substantial actuality, a thing is said to be simply (*simpliciter*) and to be good relatively (*quomodo modo*); but viewed in its complete actually a thing is said to be relatively, and to be a good simply" (*st*, I, 5, 1, ad 2). [...] Man is ordered to his ultimate end according to the natural law; and every moral decision, the threshold of transcendence, is a confrontation with a principle of this law. Transcendence does not refer to the essential nature of a person as though he could

[39] *Vid*. K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 206-212.

[40] J. Laudadio, "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en *Revista Información Filosófica*, V (2008), núm. 11, p. 190.

> evolve into some greater being such as Nietzsche's Superman or Chardin's Omega Point. Transcendence signifies the qualitative perfectibility of the person through the acquisition of virtues.[41]

Así, la conciencia es el lugar en el que la autodeterminación de la persona se relaciona con la verdad del bien de la persona misma. Por eso es tan importante, porque, en la participación, la realización de la persona en su acción "junto-con-los-otros" no puede prescindir del propio bien, al tiempo que busca el bien común. Sólo que esto requiere de la verdad. Por ello, el bien común, que es el bien de la participación, encuentra en la conciencia moral su sentido, como posibilidad de que la participación sea verdadera y mantenga su valor personalista, al mantener la trascendencia y la relación con la verdad de este mismo bien común.

Actitudes inauténticas de participación: el conformismo

Es precisamente la posibilidad de la pérdida de autenticidad por parte de la solidaridad y la oposición, lo que permite analizar dos actitudes que Karol Wojtyla llama no-auténticas, las cuales nacen, en una primera impresión, de la pérdida del valor personalista de las actitudes mencionadas. Se les denomina como "actitud de conformismo" y "actitud de evasión". Cuando la solidaridad se hace inauténtica, puede transformarse en conformismo, y cuando la oposición se hace inauténtica puede transformase en evasión. Una transformación que no es casual, como si fuera de modo ocasional y accidental, sino que hace referencia a dimensiones fundamentales: el valor personalista y la participación. Analicemos, con Karol Wojtyla, cada una de esas actitudes en su valoración.

El conformismo expresa la semejanza y la tendencia a hacerse conforme a los otros, lo que *per se* es un proceso positivo, creativo y constructivo, pues es la confirmación y la manifestación de la solidaridad. Ésta es la dimensión positiva, ya que indica que los seres humanos tenemos una semejanza común. Otro elemento, el ceder a la comunidad en la acción, también, en ciertos momentos, puede tener un sentido positivo. Así, vemos que no todo conformismo es negativo, o mejor dicho, vemos que el conformismo no es negativo cuando brota del valor personalista de la solidaridad en la participación y lo conserva en su acción.

Sin embargo, el significado al que aquí Karol Wojtyla se refiere es más bien negativo. La razón básica de dicha negatividad es que, generalmente, se entiende el

[41] R. Masiello, "A Note on Transcendence in the Acting Person", en *Doctor Communis*, 35 (1982), p. 334.

conformismo como una actitud privada del fundamento personal de la convicción y de la elección, lo que destruye de modo básico la solidaridad y, como consecuencia, excluye la oposición, al eliminar la trascendencia personal: éste es el defecto personalista del conformismo. Tal conformismo no se abre a la parte que le toca a la persona en la acción "junto-con-los-otros" en la solidaridad, ni se abre a la búsqueda del bien común desde la autodeterminación que caracteriza a la oposición. De hecho, es una actitud que se queda sólo en lo exterior y superficial de la persona, de modo que el ser humano no crea la comunidad, sino se deja llevar por la colectividad.

El problema del aspecto negativo del conformismo es que la persona se considere a sí misma sólo como objeto del acontecer y no como autor de la propia actitud y compromiso en la comunidad. Ya hemos visto que lo específico de la persona no es lo que sucede en ella, sino lo que ella actualiza. Este renunciar a realizar la propia autodeterminación en el actuar "junto-con-los-otros", hace que el ser humano permita que la comunidad le quite, por así decirlo, el hombre-persona a él mismo y, por lo tanto, se "quite"[42] uno mismo a la comunidad. Eso anula la participación, al anular el valor personalista de la acción del ser humano en su relación y en su acción en la comunidad. La participación se sustituye con una adecuación superficial a los demás, sin convicción ni compromiso auténticos.

¿Cuáles son las consecuencias de ello? La primera es la pérdida del bien común en sentido personalista, pues éste deriva de la existencia de la participación en el actuar y el existir de la comunidad. Una segunda consecuencia es que, en el ser humano, se vive una actitud de indiferencia respecto del bien común. De modo llamativo, el conformismo, por la indiferencia que provoca, se pasa al terreno del individualismo, que —como recordábamos— ve en lo común una amenaza a sí mismo y, por ello, el conformismo esconde el propio ser y el actuar de la persona ante la comunidad. Una tercera consecuencia es que cuando el ser humano se adecua a las exigencias de la comunidad para tener una ventaja o evitar disgustos, tanto la persona como la comunidad sufren pérdidas irreparables.

En conclusión, el conformismo no genera solidaridad sino uniformidad, que elimina la diferenciación y, por lo tanto, suprime el valor personalista de la participación. Sin embargo, como veíamos en el caso de la oposición, la sociedad tiene que generar, para ser verdaderamente personalista, condiciones de participación para la diferenciación. El conformismo nunca puede ser una actitud correcta en el actuar "junto-con-los-otros".

[42] El sentido de la palabra polaca *odbiera* es "ser apartado de donde se está para estar en otra parte" o "llevar a alguien algo". Es el mismo problema de traducir en español el verbo latino *tollere*.

Actitudes inauténticas de participación: el evadir

Una vez analizado el conformismo transitamos a la segunda actitud inauténtica de participación: el evadir. Antes de pasar a la consideración de lo que es esa actitud, permítasenos hacer una digresión. En el texto polaco, la palabra que expresa esta actitud es *unik*,[43] que tiene el sentido de esquivar, agacharse, evitar, retirarse. En el texto en español que estamos usando se emplea "la actitud de evasión", pero no la debemos entender en el sentido de huir, que no queda completamente excluido, sino más bien en el de desentenderse de algo, acepción que también está recogida en los diccionarios de la lengua española. Como vemos, la expresión es muy rica, y sus diversos matices aluden a modos diversos en los que el ser humano puede eliminar la participación en su actuar "junto-con-los-otros". En esta reflexión vamos a seguir la traducción del texto español, pero sin dejar de tener en perspectiva todos los otros significados.

El evadir es la falta de participación, es la no-presencia en la comunidad, la renuncia a actuar "junto-con-los-otros". Karol Wojtyla no siempre considera tal actitud como totalmente negativa, sobre todo cuando es consciente y fruto de una autodeterminación, lo que la mantiene en el valor personalista de la acción. El evadir puede ser una manera sustituta para el hombre que no está en grado de ser solidario y no cree en la posibilidad de la oposición:

> El conformismo se evade de la oposición; la evasión, por su parte, se aproxima al conformismo y, por eso mismo, no llega a ser auténtica oposición. La oposición consiste en implicarse en el bien común y en la participación. La evasión, en cambio, es tan sólo una renuncia, quizá en señal de protesta, pero sin indicios de implicarse en la participación. Así, pues, la evasión es una falta de participación, es no hacerse presente en la comunidad.[44]

Sin embargo, la actitud de evasión, en sí misma, no es una actitud auténtica, ni por la persona que la realiza ni por la comunidad en la que esta actitud se da. La actitud de evasión, aun como modo de oposición, no es una oposición auténtica, pues esta última consiste en comprometerse por el bien común y por la participación. Es sólo una renuncia, quizá como protesta, pero sin un intento de comprometerse a participar.

---

[43] Lo podemos entender como el comportamiento que permite evitar una situación difícil.

[44] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 412.

La actitud de evasión no es auténtica en el ámbito del existir y del actuar "junto-con-los-otros". En muchos ámbitos coincide con el conformismo, e incluso puede existir un evadir conformista. En él se renuncia a la realización de sí en el actuar "junto-con-los-otros". El hombre está convencido de que la comunidad lo priva de ser él mismo y entonces busca "despojarse" a sí mismo de la comunidad, y lo hace a veces sin importarle las apariencias que denoten su ausencia.

La evasión es un modo por el que la persona se abstiene de participar en la comunidad, como un modo de escape del rol que la persona debe desempeñar en la comunidad. En el fondo, se muestra no sólo indiferencia, sino también desconfianza de la comunidad.[45] Algo que lo lleva a desarraigarse de un rasgo esencial: el rasgo dinámico de la participación, en tanto propiedad de la persona que le permite cumplir actos y realizarse auténticamente a través de ellos en la comunidad del existir y del actuar "junto-con-los-otros".

Con todo (y esto es un pensamiento significativo de Wojtyla), cabe también señalar que la evasión acusa a la comunidad, ya que muestra un modo de existir y actuar "junto-con-los-otros" en el que es imposible la participación, que es el bien fundamental de la comunidad. Si la participación es imposible, la comunidad no vive de modo correcto, pues le falta el verdadero bien común cuando el evadir es la única vía de salida para sus miembros.

Podemos cerrar estas reflexiones sobre el conformismo y la actitud de evasión con el siguiente texto del mismo Karol Wojtyla:

> En numerosos puntos, la actitud de la evasión coincide con la del conformismo, por no hablar de que en ocasiones puede presentarse algo así como un tipo de "evasión conformista". Pero, ante todo, tanto en una actitud como en la otra, el hombre renuncia a realizarse actuando "junto-con-los-otros". Está convencido de que la comunidad le anula, y por eso busca retirarse de la comunidad. En el caso del conformismo, lo hace manteniendo las apariencias; en cambio, en el caso de la evasión, sin preocuparse de ellas. Pero en ambos casos se le quita al hombre algo esencial: el rasgo dinámico de la participación como propiedad de la persona, que le permite realizar acciones y realizarse auténticamente mediante tales acciones, en una comunidad de existencia de acción con otros.[46]

[45] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 82.

[46] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 412-413.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO V

Hemos recorrido los sistemas que brotan de la participación, lo que nos ha servido para mostrar la validez de la misma, así como las consecuencias de su ausencia. Estos sistemas u orientaciones se colocan, por así decir, a los lados de la participación: uno para indicar que le falta la orientación hacia el bien de la participación, que es el bien común, en el caso del individualismo, y otro para decir que no reconoce el sujeto que participa en la comunidad del ser y del actuar "junto-con-los-otros", y, por lo tanto, busca eliminar la autodeterminación, y, con ello, la trascendencia. En ambos casos, al eliminar el bien de la participación y al eliminar al sujeto de la participación, se suprime el valor personalista de la acción "junto-con-los-otros", por lo cual no se puede construir una comunidad. Aunque no es la intención de Wojtyla el que de ello se desprenda una sociología ni una teoría política, su análisis permite entender y resolver problemas que se presentan en estas disciplinas, como es el tema de tolerancia/intolerancia, anarquía, relativismo, etcétera.

Junto con estas dos orientaciones que nos muestran en negativo el valor de la participación en la relación con la comunidad, hemos descubierto unas actitudes que manifiestan poseer o carecer de la validez personalista y, por lo tanto, ser auténticas o no: en la solidaridad y en la oposición hemos advertido los modos auténticos en los que la participación se lleva a cabo en la comunidad. En el conformismo y en la actitud de evasión hemos analizado los modos inauténticos en los que la presencia o la ausencia de la persona en la comunidad no tienen un valor personalista y, en consecuencia, eliminan la participación. Esto da como resultado una sociedad fragmentada, apática y desinteresada en asuntos que no sean los propios. También al analizar esas actitudes, hemos identificado la responsabilidad que la comunidad tiene hacia la persona que participa en ella debiendo estar abierta a la intervención de la persona y a la oposición.

Un elemento importante de toda la reflexión que hemos hecho es que esos sistemas y actitudes tienen una ineludible referencia con la antropología propia de Karol Wojtyla. No se sustentan si no es desde los principios y estructuras de la misma. También es importante destacar que, cuando llevemos a cabo el diálogo con el posmodernismo de Bauman, todas estas actitudes y sistemas nos serán de utilidad para discernir el camino de la autenticidad en la construcción de la comunidad posmoderna por medio de la participación.

CAPÍTULO VI

La participación y la comunidad

INTRODUCCIÓN

Los análisis hechos hasta ahora nos han mostrado "la verdad" de la participación, en su dimensión ontológica y antropológica, al mostrarnos su importancia como elemento para llevar a cabo el valor personalista de la acción "junto-con-los-otros", por hacer presente la trascendencia, con sus estructuras de autodominio y autoposesión, la integración y la autodeterminación. La participación se nos ha mostrado como la cualidad que permite a la persona seguir siendo homogénea con ella misma en la acción "junto-con-los-otros". Esto nos ha hecho ver no sólo cómo es la participación en sí misma, sino también cómo se manifiesta en sistemas y actitudes en los que el ser humano se relaciona como persona con la comunidad. Por eso hemos desarrollado, a la luz del pensamiento de Karol Wojtyla, las orientaciones y las actitudes que hacen referencia a la participación, tanto por la relación recíproca individuo-comunidad como por las actitudes del ser humano ante la comunidad. De ese modo, hemos expuesto el papel normativo y discernidor de la participación como elemento de juicio respecto de las mismas. El resultado nos revelaba la antropología inadecuada del individualismo y del totalismo, la autenticidad de la solidaridad y de la oposición, la relevancia del diálogo y la inautenticidad de algunas formas de la actitud de conformismo y de la actitud de evasión.

En este momento es necesario, en el camino de nuestra investigación, abrir un aspecto más que hasta ahora se ha tocado sólo tangencialmente: la relación de la participación con la comunidad humana. Dado que lo que buscamos es comprender cómo la participación afirma y construye la posibilidad de que el ser humano se relacione con la comunidad y se realice en la acción "junto-con-los-otros", es importante indicar la luz que la participación proyecta sobre la comunidad y los aspectos que surgen en la participación cuando la consideramos en el horizonte de la comunidad.

Para ello, seguiremos la misma metodología de los capítulos anteriores, es decir, extraer del pensamiento de Karol Wojtyla los conceptos y el modo de análisis de los temas, para irlos integrando en una comprensión más profunda del papel de la participación.

Según el mismo Karol Wojtyla, en *Persona y acción* no se contiene una completa teoría de la relación entre la persona, la participación y la comunidad, ya que él pretende mostrar lo que es la participación. Según la visión de Wojtyla la participación se entiende de dos modos:

> En primer lugar, como propiedad de la persona, expresándose en la capacidad de conferir una dimensión personal (personalista) al propio existir y obrar cuando el hombre existe y obra en común con los otros; en segundo lugar, la participación se entiende como relación positiva con la humanidad de otros hombres, entendiendo la "humanidad" no como idea abstracta de 'hombre', sino —conforme al modo de ver que es propio de este estudio— como el yo personal que es, en cada caso, único e irrepetible [...] Participar en la humanidad de otro hombre significa permanecer en relación viva con el hecho de que es hombre y no sólo una relación con lo que (en abstracto) es el hombre.[1]

En nuestro trabajo estamos centrándonos, hasta este momento, sobre todo en el primer significado. El segundo será importante en la parte final de la investigación, cuando consideremos el fundamento de la participación de la persona que es, precisamente, la participación en la humanidad.

El primer significado se refiere al carácter peculiar de la persona en cuanto que existe y obra con los demás y, en esa acción "junto-con-los-otros", se realiza a sí mismo. Tal visión otorga al sujeto personal un *primado ontológico innegable* respecto de la comunidad, un primado tanto metafísico[2] como metodológico, pues nada sustancial se puede decir de una comunidad auténticamente humana sin partir antes de la cualidad personalista de sus sujetos. Se trata de ver la comunidad más allá de la simple pluralidad de sujetos personales para descubrir lo que significa el co-obrar y el co-existir en sentido personalista.[3] Por otra parte, decíamos, al final del

[1] K. Wojtyla, ed., *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, p. 73.

[2] Empleamos aquí, junto con Wojtyla, la palabra *metafísico* en su significado de "orden del ser", que además se corresponde con ontológico en el sentido de que éste es el ámbito de las cosas que son. Tanto en el orden lógico, como en el ser, la persona es anterior a la comunidad por su esencia. No queremos entrar aquí en el campo que otras ciencias positivas estudian sobre esta primariedad.

[3] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 74.

capítulo anterior, que con actitudes no auténticas que eliminan o anulan la participación, no es posible fundamentar la comunidad humana. Esto necesita ser fundamentado por medio de la exposición de lo que significa la comunidad y su relación con la participación.

¿QUÉ ES LA COMUNIDAD?

Acercamiento al concepto de 'comunidad'

El concepto de 'comunidad' necesita ser precisado, pues se puede entender de diversas maneras. Normalmente entendemos por comunidad "la cualidad de lo que no es privativo de ninguno, lo que pertenece o se extiende a varios, así como un conjunto de personas que comparten un territorio o están vinculadas por características o intereses comunes, lengua, religión etcétera". Finalmente, en cuanto a la acepción lingüística, "se puede incluir la congregación de personas que viven unidas bajo ciertas constituciones y reglas, como los conventos, colegios, etcétera".[4] No todos estos significados, aunque parecen ser muy semejantes, expresan lo que la comunidad es en su relación con la persona en la acción y tiene derecho a ser. No todos expresan lo que el análisis de la participación, como capacidad de la persona en la acción "junto-con-los-otros", nos ha mostrado.

El concepto al que Karol Wojtyla se refiere, cuando habla de comunidad, es el que tiene una relación con el actuar y el existir "junto-con-los-otros". El motivo de esto, desde el punto de vista del filósofo polaco, es que la comunidad se puede analizar apropiadamente sólo desde la subjetividad del hombre. Esto es lo que permite:

> [...] descubrir la que es la armadura de la estructura comunitaria. Tiene sentido hablar de comunidad solamente con base en la persona como sujeto propio del existir y del obrar, tanto personal como comunitario, y todavía más: en relación con la misma subjetividad personal del hombre. Sólo este aspecto permite captar las propiedades fundamentales del yo humano y de las relaciones entre ellos, tanto interpersonales como de las sociales.[5]

---

[4] Real Academia Española, *Diccionario de la lengua Española* [en línea], *s. v.* 'comunidad'. <http://goo.gl/p3xRW>. [Consulta: 3 de septiembre, 20014.]

[5] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, pp. 101-102.

Tal afirmación es fundamental para entender no sólo el fundamento de la comunidad, que es la persona humana, sino también la posibilidad de realizarse que tiene la comunidad y la persona que ella vive y obra.[6]

La constitución de la comunidad

Para que se constituya una comunidad, no es suficientemente significativo el hecho simple de que un hombre vive y obra "en común" con los otros, como si la comunidad fuera algo estrictamente material. No basta que *comunidad* exprese la simple multiplicidad de los seres. Es necesario que, además de multiplicidad, se descubra una unidad. Unidad que, como veremos después, no es sustancial sino accidental, en el sentido de que la comunidad en sí no tiene una esencia, sino que se forma por la mutua relación de las personas que la constituyen, ya que surge de la suma de relaciones entre los sujetos agentes de esa comunidad.[7] Cuando hablamos de comunidad, estamos, por tanto, refiriéndonos a una realidad que experimenta la persona y en la que se lleva a cabo el actuar y el existir "junto-con-los-otros":[8]

> La comunidad permanece, no obstante, en estrecha unión con esa experiencia de la persona, tras la que nos hemos propuesto caminar desde el comienzo y, más en particular, en este capítulo. Descubrimos en ella concretamente la realidad de la participación como una propiedad de la persona que le permite existir y actuar "junto-con-los-otros" y que, como consecuencia de ello, le realiza.[9]

La relación entre comunidad y participación

Es normal que, en la reflexión sobre la persona y la comunidad, se descubran una serie de tensiones, como veíamos al analizar el individualismo y el totalismo. Sin embargo, la comunidad no es extraña a la persona gracias a la participación. Es precisamente la participación lo que permite que la persona y la comunidad se unan

---

[6] El tema del punto de partida de la reflexión sobre la persona, lo tratamos al inicio de la tesis, cuando comentamos la justificación que hace Wojtyla respecto al método que usa y que parte de la persona y su acción para llegar posteriormente a la intersubjetividad. Esto le fue criticado a Wojtyla ya en su presentación y, sin embargo, el consideró importante mantener este proceso, pues parte de la experiencia del yo llega al nosotros. (*Cf.* K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 423-424.)

[7] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 75.

[8] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 395.

[9] *Idem*.

y no sean contrapuestas la una a la otra,[10] ya que la participación abre la persona a la comunidad y norma a la comunidad en su relación con la persona. La participación es lo que hace que la persona lleve a cabo su acción "junto-con-los-otros", y eso es lo que construye una comunidad. Cuando analizábamos el hecho del ser y del actuar "junto-con-los-otros", desde el punto de vista del hombre-persona, veíamos que el ser humano lo llevaba a cabo por la participación: el "junto-con-los-otros" nos introduce, desde el principio, en la realidad de la comunidad,[11] dado que la acción del ser humano "junto-con-los-otros" no es la acción aislada de la persona, sino la configuración de una realidad relacional en la que se inscriben otras personas.

> La expresión "junto-con-los-otros", cuando se refiere al existir y al actuar del hombre-persona, lo manifiesta como el sujeto de esa existencia y de esa actuación. Pero expresa, como locución adverbial, lo mismo que decimos como sustantivo y en modo abstracto cuando usamos la palabra *comunidad*.[12]

El tipo de sustantividad que expresa la comunidad

En este sentido el concepto de comunidad nos muestra una nueva forma, *una nueva "subjetividad"*.[13] Obviamente, viene la pregunta sobre cuál sea la consistencia y la identidad de esta "subjetividad". Para Karol Wojtyla, la comunidad no es una mera agregación de individuos, sino *algo más* que constituyen todos los que existen y actúan en común: se trata de *un conjunto de personas que a su vez se relaciona con cada uno de sus integrantes como un todo*. Ésta es la experiencia humana cuando se relaciona no sólo con otros, sino también con algún tipo de comunidad, de sociedad o de colectividad. Por ello, la reflexión de Karol Wojtyla es que estamos ante algo diferente:

> Cuando comenzamos a hablar de la comunidad, entonces nos podemos referir en forma de sustantivo y de modo abstracto a lo mismo que antes nos referíamos con una locución adverbial. Podemos referirnos también a una nueva cuasi-subjetividad, que constituyen conjuntamente todos los que existen y actúan en común. Esta nueva subjetividad es la participación en una colectividad, en una sociedad o, más en general, en un cierto grupo.[14]

[10] *Idem.*
[11] *Ibid.*, p. 396.
[12] *Idem.*
[13] *Idem.*
[14] *Idem.*

La reflexión de Karol Wojtyla hace mención a que la comunidad es lo mismo que la expresión "junto-con-los-otros", sólo que vista desde una perspectiva diferente. Mientras la expresión "junto-con-los-otros" nos habla de la persona que existe o actúa en común. La palabra *comunidad* nos refiere el fruto y la realidad que se lleva a cabo por esa existencia o por esa actuación. La comunidad expresa una sustancia y una abstracción. Esa sustantividad es lo que Karol Wojtyla define como cuasi-subjetividad. El sentido del cuasi en esta expresión proviene del hecho de que para Karol Wojtyla la persona que actúa "junto-con-los-otros" nunca se pierde a sí misma y por eso no puede dejar de ser sujeto, como expresa el mismo Karol Wojtyla: "el sujeto propio (sustancial) de la existencia y de la actuación siempre es el hombre persona".[15]

Aun cuando esto se lleva a cabo "junto-con-los-otros". Para Karol Wojtyla tiene sentido hablar de comunidad solamente con base en el hecho de que la persona es el sujeto propio del existir y del obrar, tanto en cuanto obra personalmente, como en cuanto obra comunitariamente. La comunidad sólo tiene sentido en cuanto se relaciona con la misma subjetividad personal del hombre. La razón de ello es que "sólo este aspecto permite captar las propiedades fundamentales del 'yo' humano y de las relaciones entre ellos (los seres humanos) tanto de las interpersonales como de las sociales".[16] Siguiendo el concepto clásico de 'relación', ésta no permite crear una comunidad esencial.[17] Sin embargo, aunque la sociedad en sí misma sea un conjunto de relaciones, o sea, tenga un ser accidental, este ser accidental nos permite descubrir lo que son los seres humanos que pertenecen a él. Es decir, se puede hablar del ser humano en cuanto a su pertenencia social.[18]

Tal reflexión es importante pues el primer significado de *participación* se refiere a la peculiaridad de la persona, por la que el hombre en su actuar "junto-con-los-otros" "es capaz de perfeccionarse, de realizarse en este obrar y en este existir".[19] Para Karol Wojtyla nunca se pierde el primado del sujeto personal respecto de la comunidad, tanto en su aspecto metafísico como en su aspecto metodológico,[20] lo cual implica que los hombres:

---

[15] *Idem.*

[16] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, pp. 101-102.

[17] R. Guerra López, *Afirmar la persona por sí misma*, p.13.

[18] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 76.

[19] *Ibid.*, p. 73.

[20] Es importante resaltar esta idea, como dice Wolicka: "This essentially relational character of human nature does not imply any dissipation of the individual into the mass. Nor does it mean that collective humanity represents a higher level of integrity or unity of being than the human being as an individual. Nonetheless, it is difficult to determine, taking into account the interpretations in classical metaphysics of human nature, what factors play a deciding role in regard to the uniqueness of the individual and his superiority over society. Only by taking into account the personal constitution

> [...] viven y actúan en común no sólo de hecho como pluralidad de sujetos personales, sino que significa también que nada sustancial podremos decir sobre este con-vivir y este con-obrar en sentido personalista —y, por tanto, también sobre la comunidad— si no partimos del hombre precisamente como sujeto personal.[21]

La comunidad del existir y la comunidad del actuar

Como vemos, la dualidad de comunidades (del existir y del actuar) nos da un modo diferente de conocer al ser humano. Las comunidades del existir nos dicen qué es el ser humano, mientras que las comunidades de la acción nos dicen cuál es la correlación dinámica de la acción que se lleva a cabo con la persona, y esto es fundamento y fuente para conocerla. En el pensamiento de Karol Wojtyla, la comunidad de acción permite un mayor conocimiento de la persona humana, porque manifiesta más claramente esa relación entre la persona y su acción. Sin embargo, al mismo tiempo, queda claro que no puede darse una comunidad de acción sin una comunidad del existir y que "cualquier comunidad de existencia condiciona la comunidad de acción por ello no podemos examinar la segunda sin analizar la primera".[22] Así, pues, el ser y el actuar "junto con otros" es la condición de posibilidad de un modo de ser propiamente "humano de una comunidad".[23] La vinculación con el "otro" no es algo simplemente extrínseco, sino que se da desde la propia subjetividad con la condición subjetiva del "otro". Evidentemente, cada tipo de relación impone una intensidad diversa en profundidad y estabilidad en el modo en que se construye la vinculación con el "otro", aun cuando en ocasiones haya vinculaciones intersubjetivas donde esa experiencia se anule.[24]

---

of a human subject participating in the community as a conscious and responsible partner of interpersonal contacts can the proper feature of human society be manifested and explained". (E. Wolicka, "Participation in Community: Wojtyla's Social Anthropology", en *Communio. English Edition*, vol. VIII, núm. 3 (verano, 1981), pp. 111-112.)

[21] *Ibid.*, p. 74.

[22] *Idem.*

[23] La participación como cualidad antropológica es una llamada desde la esencia de la persona a la existencia de la comunidad, hasta el punto de que no se es plenamente persona si no se es persona en comunidad, siempre que esta comunidad sea a su vez una comunión de personas. Esto no da un carácter esencial a la comunidad, simplemente, y esto no es poco, la comunidad es una vocación sin la cual no hay plena realización del ser humano.

[24] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 60.

La dimensión objetiva de la comunidad

En la antropología de Karol Wojtyla la comunidad no es un nuevo sujeto de acción. Aceptar este concepto sería caer, en cierto modo, en la visión del totalismo.[25] Esta es una *reserva que hay que hacer siempre que se analice cualquier tipo de comunidad*. Si la comunidad fuese un sujeto en sí mismo de existencia y de acción, podría anular completamente al hombre-persona, y esto impediría que la persona se pudiera abrir a la comunidad, ya que se perdería a sí mismo. La comunidad para Karol Wojtyla es la presencia, no de un nuevo sujeto de acción, sino de "nuevas relaciones entre los seres humanos que son los sujetos reales de tal acción".[26] Por eso es importante, para la dimensión personalista de la comunidad, el dejar claro que la comunidad, en sus diversos modos de hacerse objetiva, es siempre un orden, un modo de estructurarse, accidental, y, por lo tanto, no sustancial en sí mismo, sino derivado de los sujetos que en ese orden existen o actúan "junto-con-los-otros" por la participación.

> La expresión "junto-con-los-otros" define en términos más generales el carácter social de la entera existencia humana. Indica que hay muchas personas que existen y obran como sujetos y, en consecuencia, están siempre empeñadas en alguna comunidad de existencia y de actividad de distinto ámbito y de múltiples formas. El esquema concreto "yo-otro" se forma siempre en los límites de la comunidad entendida en el sentido más general, o bien en la multiplicidad de la actividad y existencia humana. Todo esquema no está completamente aislado de la comunidad humana, y, sin embargo, no es dependiente de ella.[27]

Esta objetivización de la comunidad se da en cualquier tipo de agregación humana. Karol Wojtyla usa los términos "colectividad" y "sociedad" (*spolecznosc* y *spoleczenstwo*), que tenemos que entender también en un significado más amplio como en el caso de compañía, corporación, congregación. Sin embargo, tales significados no son idénticos. Hay una diferencia semántica entre "sociedad-colectividad" y "comunidad": sociedad-colectividad "es la objetivación de una comunidad

[25] En la mente de Wojtyla, si la comunidad fuera en sí un ente sustancial y no una cuasi-subjetividad, entraría en colisión con la subjetividad de la persona y se daría la aporía del individualismo o del antiindividualismo, que Wojtyla también llama "totalismo". Por eso, en este momento nos interesa dejar claro que la comunidad nunca sustituye a la persona.

[26] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 396.

[27] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 126.

o de una serie de comunidades complementarias entre sí",[28] es decir, mientras el término "sociedad-colectividad" se refiere más bien a la forma concreta en que se lleva a cabo la acción "junto-con-los-otros" por parte de la persona, el concepto de 'comunidad' se refiere al aspecto de la acción "junto-con-los-otros" en modo sustantivo y abstracto, como dijimos antes. Al tener un sentido más ontológico, por el hecho de ser la sustantivación y la abstracción de la capacidad de la personas de existir y actuar "junto-con-los-otros", el concepto 'comunidad' se encuentra mucho más cercano a la realidad dinámica de la persona y de la participación, ya que está inicialmente exento de las implicaciones que conlleva el concretar una realidad como sucede con los conceptos de colectividad o de sociedad.[29]

Para Karol Wojtyla la comunidad no es idéntica a la sociedad y la sociedad no es la comunidad, ya que, aun teniendo gran parte de elementos comunes, hay una diferencia importante:

> En un cierto sentido la sociedad (el grupo social, la colectividad, etcétera) se realiza a través de la comunidad de sus miembros. En suma, la comunidad aparece como algo esencial, al menos desde el punto de vista de la subjetividad personal de todos los miembros de una sociedad o de un grupo social dados.[30]

Por lo anterior, descubrimos que la comunidad tiene un momento objetivo, cuando se concreta y se expresa en diversos modos de actuar "junto-con-los-otros". El ejemplo de los diversos tipos de sociedad o de colectividad lo ilustran suficientemente. Este momento objetivo se orienta en una doble dimensión, porque encontramos modos de ser comunidad referentes al existir de la persona "junto-con-los-otros", como la familia, y otros referentes al actuar de la persona "junto-con-los-otros", como la empresa. Por lo dicho, "se puede identificar una comunidad objetiva de la acción basándonos en el hecho de que los hombres actúan en común".[31] Esto nos permite entender que el ser humano puede ser miembro de varias comunidades:

> En el rico tesoro de la lengua encontramos expresiones que se refieren más a la comunidad de la existencia y al vínculo que surge entre los hombres mediante esa comunidad [...] Pero hay también expresiones que se refieren principalmente a la comunidad de actuación, y dejan como de lado la comunidad de existencia.

[28] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 397.
[29] *Ibid.*, p. 396.
[30] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 77.
[31] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 400.

> Así, por ejemplo, cuando hablamos de "asistente", "aprendiz" o "capataz", expresamos con cada uno de estos términos, ante todo, la comunidad de acción y los vínculos que de ella resultan, mientras que sólo indirectamente podemos deducir una comunidad de existencia.[32]

¿Qué es lo que constituye el momento objetivo de una comunidad? En las palabras de Karol Wojtyla lo hace el fin de esta misma comunidad:

> Una misma comunidad se puede analizar desde el punto de vista del fin que sus miembros pretenden alcanzar juntos. [...] Esa unidad objetiva del fin en una comunidad de acción, ayuda a objetivar a esta misma comunidad de acción. En sentido objetivo una comunidad de acción se puede definir por el fin para que los hombres actúen conjuntamente.[33]

De ello se deduce que el punto en que una comunidad es juzgada según la norma personalista de la acción es el fin al que tiende. Como veremos más adelante tal fin es el bien común de la comunidad y de la acción y del existir de la comunidad.

La dimensión subjetiva de la comunidad

Dado que la comunidad tiene como sujeto sustancial a la persona, nos damos cuenta de que no basta lo que hemos llamado "el momento objetivo de la comunidad", esto es, el hecho de que haya relaciones y ordenamientos en la comunidad. También es importante que esté presente lo que Karol Wojtyla llama el momento subjetivo de la comunidad,[34] es decir la presencia de la realización de la persona por su acción "junto-con-los-otros" en la que se hace presente el valor personalista de la acción por la transcendencia, la integración y la autodeterminación. Si sólo se da el momento objetivo de la comunidad, o sea, su constitución y su funcionamiento como comunidad, puede suceder que el simple actuar "junto-con-los-otros" no haga presente a la participación. De hecho, "en el campo del actuar, como en el del existir, puede aparecer una comunidad objetiva sin la comunidad subjetiva correspondiente".[35] Cuando esto sucede, ya no podemos decir que hay verdadera co-operación, o sea verdadera actuación "junto-con-los-otros".

---

[32] *Ibid.*, p. 398.
[33] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 399.
[34] *Idem.*
[35] *Ibid.*, pp. 399-400.

El conjunto de relaciones a través de las cuales unos sujetos constituyen una realidad objetiva tiene también una dimensión que se puede considerar desde el punto de vista de la conciencia y de lo que vive cada una de las personas involucradas. Por ello hay una estrecha relación –tanto metafísica como metodológica–, una correspondencia y una adecuación entre comunidad y subjetividad del hombre.[36] Precisamente lo que constituye la dimensión subjetiva de la comunidad es la presencia "de la conciencia y de la experiencia de la relación de carácter interpersonal o social en un determinado grupo humano".[37]

EL SER HUMANO COMO MIEMBRO DE UNA COMUNIDAD, LA RELACIÓN ENTRE PARTICIPACIÓN Y PERTENENCIA

La persona y la pertenencia a múltiples comunidades

El hecho de que un mismo ser humano sea miembro de diversas comunidades, nos lleva a preguntarnos sobre cómo se realiza la síntesis entre el momento objetivo de esa comunidad y el momento subjetivo de la misma. En el fondo, es la pregunta, como decíamos al principio, por la forma en que el ser humano es homogéneo con la comunidad, sea de la acción o sea del existir, de la que forma parte y en la que participa. El ser miembro de una comunidad no queda definido nada más por el hecho de la pertenencia,[38] sino también por "las diferentes relaciones humanas en virtud de las diferencias entre las comunidades. Y así por ejemplo la expresión hermano o hermana indica el vínculo familiar de una manera mucho más intensa a como lo hace el término pariente".[39] Porque se ha de respetar la identidad de la persona que forma la comunidad, como afirma Rodrigo Guerra:

> La noción de 'persona' [...] no puede ser reconducida unívocamente a la de individuo sin más. Es preciso sostener que ser persona es ser un ente capaz de intersubjetividad por participación. Así, toda comunidad posee subjetividad y dignidad participada de las personas que la componen y, por lo tanto, las exigen-

---

[36] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 76.

[37] *Ibid.*, p.77.

[38] *Cf.* E. Wolicka, "Participation in Community: Wojtyla's Social Anthropology", en *Communio. English Edition*, vol. VIII, núm. 3 (verano, 1981), p. 112.

[39] *Ibid.*, p. 398.

> cias de las comunidades para poder sobrevivir y desarrollarse plenamente son propiamente derechos de la persona en cuanto ser comunional.[40]

Es importante ver que los diversos modos en los que el ser humano se inserta en una comunidad muestran la forma en que es miembro de la misma. En cada una de las comunidades a las que pertenece el ser humano se manifiesta de modo diferente su dinamismo. Lo que cuenta, de modo especial, no es tanto si se pertenece a un grupo o a otro, sino lo que significa ser miembro de una comunidad: "el hombre por su propio dinamismo se manifiesta en el marco de la comunidad como miembro suyo".[41] A partir de la pertenencia buscamos descubrir cómo el ser humano se realiza como persona en esa comunidad, por medio de la participación.

> Se trata de dilucidar si el hombre que es miembro de una comunidad de acción [...], al actuar en ellas realiza una verdadera acción y se realiza a sí mismo en esas acciones. Justamente en esto consiste la participación.[42]

La diferencia entre participar y ser miembro de una comunidad

Parecería que por el simple hecho de pertenecer a una comunidad, ya se da la participación. Pero esto es muy cuestionable. ¿Puede darse el caso en que un miembro de la comunidad no se realice en la misma? Aun cuando tenga todos los requisitos de lo que llamaríamos "la membresía", puede ser que el ser humano no alcance su realización. ¿Cómo se puede dar esto? Según Karol Wojtyla el hombre al actuar "junto-con-los-otros" "puede permanecer 'fuera' de la comunidad que determina la participación".[43] Un ser humano puede estar llevando a cabo una acción "junto-con-los-otros" pero no estar, como se dice en el lenguaje común, "metido en ella". Las razones de esto pueden ser muchas: desde la intencionalidad con la que realiza la acción, el motivo por el cual se pertenece a esa comunidad, las aspiraciones que se tienen en eso que se está llevando a cabo.

Todo esto, que es parte de la experiencia común del ser humano, se puede reconducir a una misma problemática: el bien de la comunidad de acción no es el bien de la persona. Como vemos, esta realidad nos pone o ante el individualismo o ante el totalismo. "Ser miembro de la comunidad de existencia y de la comunidad

---

[40] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 174.
[41] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 397.
[42] *Ibid.*, p. 399.
[43] *Idem.*

de acción no es sin más igual a participar".[44] *No significa sencillamente que exista participación*. Para poder dar una solución personalista a esa experiencia, hay que analizar cómo el bien de la persona puede armonizarse con el bien de la comunidad y cómo el bien de la comunidad puede ser relevante para el bien de la persona. Por ello, "para solucionar este problema es necesario analizar el sentido del llamado bien común".[45] La razón de ello está en que lo que hace objetiva una comunidad de acción es la unidad objetiva del fin de la misma. Analizando el fin de esa comunidad descubrimos el valor de esta comunidad, no sólo en sí misma, sino en relación con cada una de las personas que actúan "junto-con-los-otros" como esa comunidad. Como dice Karol Wojtyla: "en sentido objetivo, una comunidad de acción se puede definir por el fin para el que los hombres actúan conjuntamente. Cada uno de ellos es miembro de esta comunidad objetiva".[46]

Como vemos, entonces, el problema de la participación y su relación con la comunidad, cuando analizamos el sentido del miembro de la comunidad objetiva y nos preocupamos por el momento no sólo objetivo, sino también subjetivo de la comunidad, nos lleva a analizar, aunque sea sumariamente, cuál es el papel del bien común en el ámbito de la participación en la acción "junto-con-los-otros", en el ámbito de la comunidad del actuar y del existir.

EL CONCEPTO DEL 'BIEN COMÚN' Y LA RELACIÓN ENTRE LA PARTICIPACIÓN Y LA COMUNIDAD

La perspectiva wojtyliana del bien común

El planteamiento del bien común, en este contexto de la participación, no sigue los caminos normales cuando se trata de esta materia. Wojtyla, en su modo de pensar, va un poco más allá de la visión clásica, que encuadraba el bien común solamente en el ámbito de la ética y de la política, como el principio que vincula a los seres humanos en una colectividad, por el cual forman una sociedad y al que cada uno debería de modo razonable subordinar el propio bien individual.[47] El bien común es visto por Karol Wojtyla como parte del dinamismo de la voluntad y de la autodeterminación orientado al bien de la persona en su actuar "junto-con-los-otros".

[44] *Ibid.*, p. 398.
[45] *Ibid.*, p. 399.
[46] Idem.
[47] K. Wojtyla, *Mi visión del hombre...*, p. 58.

El bien común en el contexto del problema de la relación persona-comunidad

En las reflexiones anteriores, se nos ha planteado la problemática de cómo conciliar la participación de la persona con la comunidad y, en concreto, con el bien de la comunidad. Para Karol Wojtyla, lo que determina a una comunidad de la acción es el fin de la misma. Esto es lo que objetiviza, o sea, hace concreta, una determinada comunidad. Sin embargo, también se analizaba que una comunidad objetiva no puede existir de modo personalista si no es sostenida y condicionada por una comunidad subjetiva, es decir por la participación del hombre-persona en la misma, ya que la comunidad no es un sujeto en sí, sino que sólo posee una cuasi subjetividad.

Solamente cuando la persona descubre el bien común como su propio bien, es cuando el momento objetivo de la comunidad y el momento subjetivo de la comunidad hacen homogénea la relación entre la persona y la comunidad. Esto tiene un profundo sentido, ya que, en la visión de Karol Wojtyla, el ser humano no está orientado exclusivamente a su bien individual de modo determinista, lo que le haría incapaz de querer profundamente el bien del otro ser humano y, por consiguiente, el bien común de la sociedad.[48] La participación es lo que lleva a cabo ese dinamismo, pues "el bien común parece más bien una objetivización del sentido axiológico de cada sociedad, colectividad, ambiente, grupo social, etcétera".[49] Como se ve, el punto sobre el que gira la relación entre la participación y la comunidad y, por lo tanto entre la persona y la comunidad, es el bien común:

> La solución del problema de la comunidad y de la participación se encuentra, como es evidente, no en la propia realidad del actuar o del existir "junto-con-los-otros" sino –como ya hemos advertido- en el bien común. Expresándolo como mayor precisión: se encuentra en el significado que demos al concepto de bien común.[50]

La concepción teleológica del bien común y el problema que plantea

¿Qué entiende Karol Wojtyla por bien común en este contexto? Como un primer acercamiento, el autor polaco describe el bien común como bien de una concreta

[48] *Ibid.*, p. 96.
[49] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p.78.
[50] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 400.

comunidad de acción, que siempre está unido a alguna comunidad de existencia, se puede definir como el fin al que tiende esta comunidad concreta.[51] El bien común es, por lo tanto, el objetivo al que tiende la comunidad. Así, el bien común se identificaría, en un primer acercamiento, con el bien de la comunidad, entendiendo por bien de la comunidad tanto el objetivo hacia el que tiende la comunidad, como la realización de la misma comunidad.

Parecería que esta primera definición de lo que significa el bien común es suficientemente clara. Sin embargo, esta forma de concebir el bien común tiene un riesgo, que ya hemos anotado anteriormente, y es que, por lo menos aparentemente, el bien común, entendido de esta manera, deja fuera a la persona y se centra sólo en la comunidad: en cierto sentido genera una oposición entre el bien de la persona y el bien común. Por ello, Karol Wojtyla anota que:

> [...] tendría una unilateralidad en el ámbito de la axiología que es parecida a la que sugieren en la antropología las concepciones del individualismo y del anti-individualismo. El bien común es ciertamente el bien de la comunidad, [...] no obstante, este bien exige una definición más detallada.[52]

Esta concepción del bien común es denominada por Karol Wojtyla como concepción teleológica del bien común, debido a que lo que muestra es una especie de concatenación de bienes. En efecto, cuando analizamos los fines de una comunidad, nos damos cuenta de que, muchas veces, un fin más inmediato es sólo el objetivo para otro fin ulterior. Karol Wojtyla pone el ejemplo de una empresa de construcción, que tiene como fin hacer una excavación que a su vez tiene como fin fundamentar una construcción. Aunque el ejemplo es sencillo, lo que nos muestra es que el bien común de una comunidad no es siempre el bien común que termina por definir a la comunidad si es sólo el paso hacia otro fin. "Así cada uno de ellos resulta ser un medio para otro bien común como fin".[53]

Pero esto es sólo un aspecto de la falta de plenitud de una concepción semejante del bien común como simple bien de la comunidad. Cuando vemos el bien común de las acciones realizadas por los hombres "junto-con-los-otros" nos damos cuenta de que constituye un bien parcial. Ello es debido a que el simple bien común de la comunidad, a primera vista, no termina por realizar a la persona que participa en esa comunidad. Si el bien común lo entendemos sólo como el bien de la comunidad ob-

[51] *Ibid.*, pp. 400-401.
[52] *Ibid.*, p. 400.
[53] *Ibid.*, p. 401.

jetiva, tenemos como resultado un fin que es también sólo objetivo y en cierto sentido cosificado, porque se hace objetivo tangible. Este bien nunca lleva a su plenitud a la persona humana. Y si no lleva a plenitud a la persona humana que es el sujeto propio de la comunidad, tampoco lleva a plenitud a la misma comunidad. Por ello es necesario ver cómo se incluye, dentro del bien común, el momento subjetivo, esto es, el momento del actuar que hace referencia a las personas agentes.

La unión de lo objetivo y lo subjetivo en el bien común

Esto nos orienta la reflexión hacia ver el modo en que el bien común de la comunidad es también el bien de la persona que actúa en común. Un bien, sin el cual, la persona humana no puede desarrollarse y perfeccionarse, pues implica virtudes y cualidades que determinan no sólo la realización de la sociedad, sino también la realización de la persona que usa su libertad en la inclinación hacia la vida social.[54] En este sentido anota Karol Wojtyla:

> No se puede definir el bien común sin tener en cuenta a la vez el momento subjetivo, esto es, el momento del actuar que hace referencia a las personas agentes. A su vez, teniendo en cuenta este momento, se debe indicar que el bien común no es únicamente el fin, entendido de modo puramente objetivo, de una acción realizada en una comunidad, sino que[55] en él se encuentra, a la vez y ante todo, lo que condiciona y de algún modo pone de manifiesto la participación en las personas que actúan en común y que precisamente por eso las conforma como una comunidad subjetiva de acción.[56]

Por ello, cuando analizamos el bien común en sí mismo y queremos darle un contenido personalista, haciéndolo trascender de la simple visión teleológica del bien común, vemos que el bien común acaba mostrando la participación de la persona y de las personas. El bien común, en su sentido auténtico, es la condición de la participación, en el sentido de que no puede existir participación si el bien común no es verdadero. El modo en que el bien común lleva a cabo esto es constituyendo, en el propio dinamismo, lo que Karol Wojtyla llama la comunidad subjetiva del actuar. ¿Qué significa esta comunidad subjetiva del actuar?

---

[54] K. Wojtyla, *Mi visión del hombre...*, p. 97.

[55] Traducción del texto italiano: "es, antes que nada, lo que condiciona y en cierto sentido revela la participación en las personas agentes en común y, por tanto, forma en ellas la comunidad subjetiva del actuar".

[56] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 401.

La comunidad subjetiva del actuar y el bien común

La comunidad subjetiva del actuar es la comunidad, en cuanto realiza al sujeto por la acción común, que llevan a cabo las personas que en ella participan. Karol Wojtyla nos hace ver que, así como el bien común, en la comunidad objetiva del actuar, es lo que realiza a la comunidad, en la comunidad subjetiva debe realizar a la persona. Según esto, el bien común ha de entenderse como fin en un doble sentido, el subjetivo y el objetivo, que se realizan simultáneamente. El bien común tiene una dimensión subjetiva que lo relaciona con el sujeto sustantivo de la comunidad, o sea, con el hombre-persona. Esto relaciona íntimamente al bien común, en ese sentido subjetivo, con la participación en tanto propiedad de la persona y de la acción. Por ello, Karol Wojtyla puede concluir que el bien común es algo que responde a la naturaleza social del ser humano.[57]

El bien común, así visto, es el bien de muchos, en cuanto bien de todos, lo cual plantea una visión analógica del bien común en cuanto la realidad misma de este bien se halla en una diferenciación de proporcionalidad:

> Una cosa es el bien común para la pareja de cónyuges o para la familia, otra distinta para una nación, para la humanidad, [...] realidades en las cuales también de manera analógica se realiza el "nosotros" humano. Sin embargo en todas estas relaciones, el bien común corresponde a la trascendencia de las personas, constituyendo la base objetiva de su constituirse en comunidad social como "nosotros".[58]

Esta analogía del bien común nos sirve de marco para entender también los diversos modos de participación que se dan en el actuar y el existir del ser humano.

Para Karol Wojtyla la participación y el bien común están íntimamente unidos pues, por un lado, la participación muestra la verdad del bien común, la dimensión personalista del bien común y por otra parte el bien común se nos presenta como el principio que marca una correcta participación por la que la persona realiza una auténtica acción cuando actúa "junto-con-los-otros" de modo que se realice a sí misma. Esto manifiesta que el bien común no es algo extrínseco a la realidad de la persona, sino que es la auténtica estructura personalista de la existencia del hombre en comunidad, en cualquier comunidad a la que pertenezca.[59] Es en este sentido

---

[57] *Ibid.*, pp. 401-402.
[58] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 95.
[59] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 402.

que podemos retomar la afirmación anterior de que el bien común es el bien de la comunidad: el sentido que crea las condiciones correctas de principio para una auténtica existencia comunitaria tanto como comunidad objetiva, como comunidad subjetiva.

El bien común y la comunidad de existir

El bien común como presencia de la persona que participa en una acción y se realiza en ella es lo primero que configura una comunidad del existir en sentido pleno. Cada comunidad del existir debe serlo por el hecho de tener un bien común al que se orienta. En este sentido es que decimos que una comunidad del existir es auténtica y personalista. Ciertamente, hay comunidades que son naturales, en el sentido de que son formadas por la dimensión física o incluso biológica, como puede ser una familia, o como pueden ser la comunidad que se forma por varias relaciones familiares. Este es un tipo de comunidad en el que, en un primer momento, no se elige, de modo necesario, participar en ella, como sucede con la relación paterno-filial. Por eso, a esta comunidad del existir, para que sea personalista, se le tiene que hacer presente el bien común como principio de la participación, y la participación como constructora del bien común. Sólo así esta comunidad del existir se hace también comunidad del actuar en sentido personalista. Queda claro que, como dice Karol Wojtyla, el bien común es bien propio de la comunidad porque crea en sentido axiológico las condiciones del existir juntos, mientras que el actuar juntos lo sigue.

En el pensamiento de Karol Wojtyla la comunidad del existir tiene una estructura mucho más profunda que la comunidad del actuar. Principalmente porque en ellas está más implicada la persona en todas sus dimensiones y porque no son transitorias como sucede con la gran mayoría de las comunidades del actuar que sólo existen en la medida en que una acción es necesaria. Por el contrario, las comunidades del existir están más relacionadas con la persona porque, o dan origen a la persona, como en el caso de la familia,[60] o la persona las elige de modo directo, como el caso de la comunidad conyugal, o porque dan identidad a la persona de modo estable, como en el caso de la comunidad nacional, o de la comunidad estatal, o de la comunidad religiosa. Por esta misma profundidad, estas comunidades se fundamentan más en la participación y, sobre todo, necesitan mucho más de la participación. Casi podríamos decir que mientras una comunidad del actuar para alcanzar su fin no siempre requiere una plena participación, una comunidad del

[60] *Cf.* E. Wolicka, "Participation in Community: Wojtyla's Social Anthropology", en *Communio. English Edition*, vol. VIII, núm. 3 (verano, 1981), p. 112.

existir no podemos decir que es auténtica para una persona si, de algún modo, se excluye la participación. Así lo expresa Karol Wojtyla:

> La axiología de las comunidades del existir juntos, expresada en su bien común, es mucho más profunda. Y es más fuerte el fundamento de la participación[61] y también es mucho más grande la necesidad de la participación. En las comunidades del existir cada hombre espera el poder elegir en ellas como bien común propio que le sirve para realizar su propia persona lo que otros eligen y porque otros lo eligen. A la vez basándonos en esta capacidad de participación, que es esencial para el existir y el actuar "junto-con-los-otros", el hombre espera que en las comunidades fundadas sobre el bien común sus propias acciones sirvan a la comunidad, la sostenga y la enriquezcan.[62]

El bien común en su realidad analógica, marca la dirección para descubrir la trascendencia que hay en una acción común humana, lo que le permite mostrarse como integrante de la estructura del "yo" humano y de su subjetividad fundamental, aunque esto no excluye algunas dificultades.[63] En tal contexto, podemos avanzar hacia otro aspecto de la relación entre la participación y el bien común dentro de las comunidades del existir y del actuar. Se trata de una implicación que con frecuencia resulta del existir y del actuar "junto-con-los-otros": la renuncia a los bienes individuales sacrificándolos por la comunidad.

La trascendencia personal y la conformación con el bien común

La renuncia se puede producir de modo auténtico cuando se lleva a cabo dentro de lo que Karol Wojtyla llama un conjunto axiológico, esto es dentro de un marco que se orienta tanto al bien de la persona por la participación y al bien de la comunidad como el bien común. En el caso de la comunidad del existir el marco es que el hombre pueda elegir en esa comunidad como bien común propio lo que a él le sirve para realizar su propia persona, precisamente en lo que otros eligen y porque los otros lo eligen. El ser humano que busca la perfección de sí mismo no puede ser un egoísta que busca solamente su propio bien, su maduración ha de identificarse desde el propio interior constantemente con las reales exigencias del bien

[61] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 403.
[62] *Idem.*
[63] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 95.

común.[64] Sin esta identificación, que brota de la autodeterminación del ser humano, no hay transcendencia y, por lo tanto, no hay valor personalista.

> La dimensión social de la comunidad entra de manera adecuada en toda aspiración al autoperfeccionamiento que es propia del sujeto humano. El bien común como base objetiva de esta dimensión constituye una mayor plenitud del bien individual de cada "yo" de modo individual en una sociedad determinada. Por consiguiente, tiene un carácter de superordenación, y este carácter corresponde a la trascendencia subjetiva de la persona. [...] así a través del bien común, el "yo" humano se encuentra a sí mismo de manera más plena y radical en el "nosotros" humano. El bien común es un bien difícil, y tal vez lo es por principio.[65]

Por otra parte, en lo que se refiere a la comunidad del actuar, el marco axiológico requerido es que el ser humano pueda esperar que sus acciones sirvan, sostengan y enriquezcan a la comunidad. Sin esta expectativa, el ser humano no ve en el bien de la comunidad una participación de sí mismo, sino un algo externo u opuesto a sí mismo, y eso le lleva o a inhibirse o a conformarse, ambas actitudes inauténticas como ya reflexionamos. Si, como acabamos de decir, el hombre en una comunidad del existir o del actuar descubre estos principios, descubre su participación y por lo tanto su realización, aunque ello le implique el dejar de lado determinados bienes individuales que, sin embargo, no son de tal monto como para impedir su realización por la participación. Esto nos muestra que la participación vuelve a ser la norma del existir y del actuar "junto-con-los-otros" y, por lo tanto, es la norma de la renuncia a ciertos bienes que no van contra la verdad del ser del hombre y lo mantienen en el camino de la propia realización.[66]

Relación entre comunidad del existir y comunidad del actuar

La comunidad del actuar, en sentido personalista, sucede cuando se da la comunidad del existir y cuando la orienta el bien común. El pensamiento del autor polaco deja claro que sólo puede darse una auténtica comunidad de la actuación si se da una auténtica comunidad de la existencia en la que por la participación se manifiesta el bien común. En el caso de comunidades de la acción, como puede ser el

[64] K. Wojtyla, *Mi visión del hombre...*, p. 139.
[65] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 96.
[66] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 403.

trabajo no siempre se expresa la realidad de la participación de la persona como bien común. No siempre todos los miembros de una comunidad de la actuación expresan del mismo modo la participación propia en la comunidad de la actuación aun cuando todos tiendan al mismo fin común.[67] Esto nos lleva a darnos cuenta de cuál es la relación entre la comunidad de la acción y la comunidad del existir. No siempre una comunidad de la actuación conlleva una comunidad del existir, pero, de algún modo, esta comunidad de la actuación también tiene que estar orientada no sólo al fin común, sino también al bien común de las personas que en ellas participan (en cierto sentido es la distinción clásica entre *finis operis* y *finis operantis*).

Más aún, un análisis del bien común nos lleva a concluir que, como realización de la capacidad del ser humano para su existencia "junto-con-los-otros", el bien común pertenece más a la comunidad del existir que a la de la actuación, aun cuando en algunos momentos el actuar (*operari*) vaya unido al ser (*esse*), como sucede en las comunidades de la actuación en que el ser de la comunidad está en función del actuar de la misma. Aún en esa comunidad del actuar, tiene que hacerse presente, en un cierto sentido, el ser de las personas que en ella actúan y por ello tiene que estar presente el bien común por la presencia de la participación:

> El bien común determina en el orden axiológico a la comunidad, a la colectividad y a la sociedad. Definimos a cada una de ellas basándonos en su específico bien común. Consideramos entonces el actuar (*operari*) unido al existir (*esse*). No obstante el bien común pertenece ante todo al campo de existir "junto-con-los-otros". El simple actuar "junto-con-los-otros" no manifiesta aún de lleno la realidad del bien común, aunque también aquí deba estar presente. Los grupos que están más unidos por el actuar que por su pertenencia a una comunidad social, al actuar juntos no sólo tienden a un fin común, sino que también expresan de diversos modos la participación propia de los miembros concretos/singulares de la comunidad de acción.[68]

La relación entre el bien común y los bienes particulares

De este modo llegamos a la última consideración sobre el bien común en su relación con la participación y con la comunidad. Se trata de reflexionar sobre cuál sea la preeminencia del bien común en relación con los bienes particulares o individuales. Decíamos un poco antes que la persona puede, en determinado conjunto

[67] *Ibid.*, p. 402.
[68] *Ibid.*, p. 403.

axiológico, renunciar a bienes individuales. Y brevemente determinábamos cuáles fueran estos conjuntos axiológicos respecto a las comunidades del existir y del actuar. Por eso surge la pregunta: ¿por qué el bien común puede ser superior a estos bienes particulares? Karol Wojtyla lo expresa de la siguiente manera:

> Así que la superioridad del bien común, su preeminencia en relación a los bienes particulares e, incluso, individuales no es resultado exclusivo de un aspecto cuantitativo de la colectividad: que se tenga en cuenta en primer lugar el bien de muchos o de la mayoría y sólo después el bien del individuo y de la minoría. No es el número ni la generalidad en sentido numérico lo que determina el carácter propio del bien común, sino sus fundamentos. [...] en el fondo de esta realidad que constituyen el actuar conjuntamente y el existir conjuntamente se pone de manifiesto cada vez con mayor precisión la participación como propiedad de la persona y de la acción y como fundamento de la auténtica comunidad humana.[69]

Queda claro que el bien común no es un bien que se contrapone a otra clase de bienes, como sucedía en la mentalidad individualista o antiindividualista. Más bien se trata de un ordenamiento interior de los bienes de la persona. Por este ordenamiento, el bien común entra dentro de la jerarquía de bienes que realizan a la persona, una jerarquía en la que la realización del superior incluye la realización del inferior. Esto se debe a que los diversos bienes manifiestan la orientación de la voluntad en su determinación y en su elección, lo que constituye la posibilidad de realización del ser humano en su acción. El bien común, cuando se analiza en su verdad, une al ser humano con los demás seres humanos y lo hace como hombre-persona, como sujeto.[70] Ahora bien, dichos bienes y elecciones tienen, como marco para descubrir su autenticidad de cara a la persona, la posibilidad de realizar a la misma persona, es decir, el valor personalista de esa elección y de ese bien en la autodeterminación de la persona.

> La relación de muchos "yo" con el bien común parece constituir el corazón mismo de la comunidad social. Gracias a esta relación, los hombres, viviendo su subjetividad personal —es decir, la multiplicidad de hecho de los "yo" humanos—, tienen conciencia de constituir un "nosotros" determinado y se experimentan a sí mismos en esta nueva dimensión [...] esta relación viene trazada por el bien común.[71]

---

[69] *Idem.*
[70] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p.103.
[71] *Ibid.,* p. 91.

El valor personalista de la acción es lo que permite la jerarquía de los diversos bienes, a los que se dirige la voluntad del ser humano, como lo afirma el mismo Karol Wojtyla:

> Por esto, el valor personalista de la acción, estrictamente relacionado con su realización por parte de la persona, constituye el origen y el fundamento concreto tanto del conocimiento del valor de la persona, como de los valores que se encuentran en la persona según su jerarquía específica.[72]

La jerarquía de los valores tiene, por lo tanto, que ver con la jerarquía de los bienes y estos se subordinan al valor de la persona. En el actuar "junto-con-los-otros" es necesario descubrir esta jerarquía de valores que resulta de la transcendencia y de la integración propias de la persona.

Descubrir esto es fundamentar el bien común sobre la persona y no sobre el número, y es un camino para eliminar la dificultad de que el bien de muchos contraste con el bien de uno, una dificultad que, en sí misma, no tiene solución y orienta, en todo momento, hacia el totalismo o hacia el individualismo. Por el contrario, la visión personalista, que nace de la participación, hace que sea el fundamento del bien común lo que lo hace capaz de armonizarse en el bien de la persona y, por lo tanto, lo que hace que, tanto la persona, como la comunidad, encuentren su relación auténtica. La razón de esto es que la comunidad tiene un significado ontológico y a la vez axiológico, es decir, normativo. La comunidad es una realidad esencial para la convivencia y el obrar común de los hombres, y por eso es su norma fundamental. Esto le otorga un valor especial que quizá va más allá del bien común que se nos puede presentar como la objetivización del sentido axiológico de cada grupo social. Esto es un valor especial que posee la comunidad en cuanto tal.[73]

Esto nos podría llevar, siguiendo a Karol Wojtyla a preguntarnos si se puede reducir la autoteleología a la teleología de la comunidad. Para ello, nuestro autor analiza tanto la relación "yo-tú" como la relación "nosotros", dándole a la primera un significado interpersonal y a la segunda un significado social. Considero que es un aspecto que debe ser tomado en cuenta, para poder perfilar adecuadamente la participación, no sólo desde el lado subjetivo de la persona que actúa "junto-con-los-otros", sino también del lado objetivo, que es la comunidad en la que está y obra el ser humano.

---

[72] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 380.
[73] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 78.

LAS DIMENSIONES DE LA COMUNIDAD: LA INTERPERSONAL Y LA SOCIAL

La necesidad de relacionar la persona y la comunidad para la realización mutua

La reflexión sobre el bien común, como bien de la comunidad en el marco de la participación, nos plantea el dilema que anotábamos unas líneas arriba. Un dilema entre autoteleología y teleología de la comunidad que no es de grado menor, por el hecho que de ello depende el que podamos afirmar o no la realización de la persona en la comunidad. El único modo de afrontar, de modo adecuado, este dilema es desde las dos dimensiones que lo constituyen y que, en ocasiones se ven como contradictorias, la persona y la comunidad. Y, más concretamente, desde el modo en que se puede realizar la persona, en su relación con otro. Esto nos lleva a las dos dimensiones de esta relación: la relación "yo-tú" y la relación "nosotros". Siguiendo el pensamiento de Karol Wojtyla en su escrito "Persona: sujeto y comunidad",[74] podemos establecer las líneas fundamentales que nos abran el camino hacia la relación entre participación como capacidad de la persona humana y la comunidad en la que esta se realiza.

Las relaciones "yo-tú" y "nosotros" nacen del hecho de la convivencia y de la cooperación entre los seres humanos. Tales dimensiones son experienciales y se forman incluso previamente a la reflexión del ser humano sobre los mismos.[75] La relación "yo-tú" y la relación "nosotros" sólo se pueden someter a un análisis completo a partir de una posición estructurada de la subjetividad personal.

La relación "yo-tú"

Tenemos que entender la relación "yo-tú" como la mutua relación entre dos sujetos que se descubren como tales en una comunidad interpersonal, en la que la persona se manifiesta y se relaciona con la otra persona como persona-que-actúa. Por ello, se revelan uno a otro en su profunda estructura de autoposesión y autodominio. En este sentido, esta comunidad es una auténtica comunidad subjetiva, en la que ambos deben manifestarse uno a otro como tendientes a la propia realización, por medio de actos de conciencia que muestran la trascendencia propia del ser humano como una persona.[76]

---

[74] *Ibid.*, pp. 79-100.

[75] *Idem.*

[76] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 75.

La relación "yo-tú" nos muestra, sobre todo, la dimensión interhumana, es decir interpersonal de la comunidad. Hay que partir del hecho de que en esta relación el "tú" es siempre otro "yo", aunque distinto a mí. Como dice Rodrigo Guerra:

> La experiencia del *humanum*, entonces, no se enriquece sólo con la presencia del "yo" a sí mismo, sino que la presencia de los otros también la amplía en cierto grado. Por eso, "en todo el proceso de comprensión del hombre, deberé introducir tanto a los otros como a mi mismo yo". Al construir sobre esta base nuestra comprensión del mundo, éste aparece no sólo como la totalidad de los hechos o de las cosas, sino, principalmente, como una totalidad que incluye de manera decisiva a la subjetividad humana como dato objetivo. Esto quiere decir que la apertura del sí mismo hacia lo otro nos trae no sólo la experiencia del ser-algo-otro sino del ser-alguien-otro como datos objetivos.[77]

Esta relación genera una unidad con ese "tú" concreto, al que defino como un ser humano enfrente de mí. La comunidad que genera es pequeña pero, al fin y al cabo, se da una pluralidad.[78] Esta relación es, en principio, intercambiable con cualquier otro ser humano al que yo reconozco, en cuanto tal, como otro "yo", aunque, en el hecho, es una relación que sólo me liga actualmente con un solo ser humano. Esto la hace una relación única, en la que mi yo es siempre la referencia de partida para reconocer al "tú" y el punto de llegada al relacionarse con el "otro yo". Lo que se descubre de este modo es, por lo menos, dos "sujetos personales distintos ya constituidos plenamente en todo lo que es esencial a la subjetividad personal de cada uno de ellos".[79] En esta relación, el "tú" nos confirma, por así decir, en el propio "yo":

> [...] el tú nos ayuda en el orden normal de las cosas a afirmar más completamente nuestro yo, aún más a confirmarlo, es una ayuda en la autoafirmación. En su forma fundamental, la relación "yo-tú" no me hace salir de mi subjetividad, al contrario, de alguna manera, me enraíza más potentemente en ella.[80]

De hecho, en el pensamiento contemporáneo, hay mucha reflexión sobre el valor que tiene el encuentro con el otro, para la afirmación del propio yo, como afirma Rodrigo Guerra:

---

[77] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 50.
[78] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, pp. 80-81.
[79] *Ibid.*, p. 82-83.
[80] *Ibid.*, p. 83.

> La experiencia que provee la presencia del "yo" a mí mismo no es absolutamente heterogénea respecto de la experiencia que "otros-como-yo" me proveen. Tanto la distinción y la diversidad como la unidad con los "otros-como-yo" colaboran de diversos modos a construir intersubjetivamente la experiencia que poseo del *humanum* que yo soy y que de manera originaria no tiene otra fuente más que yo mismo. Existen razones indudables para hablar que la experiencia del "yo" y la experiencia de los "otros-como-yo" son inconmensurables. Sin embargo, es imposible negar la fundamental identidad cualitativa de ambas. El "yo" que se percibe a sí, en parte se percibe siendo lo que es gracias al encuentro con el "otro".[81]

Este modo de entender la relación "yo-tú" realiza una verdadera experiencia de relación interpersonal, lo que llega a su plenitud cuando el "tú" hace de mi "yo" otro "tú". Es decir, cuando tiene la misma experiencia de autoafirmación que yo mismo tengo. Solamente en este momento se capta la "completa especificidad de la comunidad que es propia de la disposición interpersonal 'yo-tú'".[82] Sin embargo, Karol Wojtyla anota que, aun cuando no se dé tal reciprocidad, no se anula la capacidad de realizar una experiencia de relación interpersonal, debido a la participación que cada ser humano tiene en la humanidad del otro. Es lo que sucede cuando uno de los dos hace experiencia de la relación, por ejemplo, por la comprensión de la situación del otro, aun cuando el otro no lleve a cabo esta misma experiencia. La relación "yo-tú", por su subjetividad personal, es el elemento constitutivo esencial de la comunidad de carácter interpersonal, propia de la reciprocidad de la relación "yo-tú".[83] Esta comunidad hace que, en la acción orientada hacia el "tú" como objeto, el "yo", como sujeto, en esta misma relación, se experimenta a sí mismo, de un modo diferente, como subjetividad de un yo agente, con una subjetividad personal que le es propia. La relación "yo-tú", en su forma elemental, nos permite definir la dimensión esencial de la comunidad interpersonal:

> Tal dimensión es juntamente un hecho y un postulado, tiene un significado metafísico y normativo (ético) de acuerdo con lo que ya anteriormente se ha dicho del concepto de comunidad. Esta dimensión se reduce al tratar y por así decir también, al vivir actualmente "el otro como un sí mismo". [...] Para precisar mejor la dimensión de la comunidad que es específica para las relaciones interpersonales "yo-tú", debemos afirmar que, precisamente, en estas relaciones se revela recíprocamente el hombre en su subjetividad personal, en todo lo que constituye

[81] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 42.
[82] K. Wojtyla, ed., *El hombre y su destino*, p. 84.
[83] *Ibid.*, p. 85.

> esta subjetividad. El "tú" está frente al "yo" como verdadero y completo "otro yo" [...] En esta estructura subjetiva, el "tú" como "otro yo" me hace presente mi propia trascendencia y mi propia aspiración al perfeccionamiento.[84]

El razonamiento de Karol Wojtyla encuentra su plenitud cuando esta relación muestra también la reciprocidad con lo que se convierte en una comunidad de sujetos, en una comunidad subjetiva. Esta comunidad tiene una normatividad propia, ya que, por su peculiar estructura, obliga a que, cuanto más estrecho es el vínculo en las relaciones del "yo-tú", más se requiere una recíproca aceptación y afirmación del yo por parte del tú en su subjetividad personal, en su estructura de autodominio y de autoposesión. Tal reciprocidad, por su carácter ético ante la persona, conlleva *una responsabilidad recíproca de la persona por la persona:* es la relación auténtica interpersonal de la comunidad.[85]

Este análisis nos ha mostrado cómo se constituye la comunidad "yo-tú", una comunidad que no es sólo relación, sino también perfeccionamiento de cada uno de los sujetos en la medida en que llega a plenitud el reconocimiento de la subjetividad personal implicada en ella. Así, la comunidad interpersonal implica un desarrollo que hace propio el valor de la otra persona, al tiempo que descubre cada vez más el valor de la propia persona. De hecho, cuanto más profunda e intensa es la participación de una persona en una comunidad, es decir, cuanto más profundamente se realiza la intersubjetividad en el ser o en el actuar, es mayor el sentido de pertenencia recíproca de los miembros de esa comunidad, y tanto más crece la necesidad de afirmar al "otro por el otro mismo", lo que lleva a cabo un esquema de responsabilidad recíproca. En la medida en que las personas perseveran en la recíproca afirmación del valor que las constituye, emerge lo que propiamente puede ser denominado "comunidad",[86] lo cual genera una verdadera comunidad de *suppositа,* comunidad de personas, *communio personarum*:

> Por 'comunidad' entendemos lo que nos une. En la relación "yo-tú" toma forma la auténtica comunidad interpersonal (en cualquier forma o variante), si el "yo" y el "tú" persisten en la reciproca afirmación del valor trascendente de la persona (que se puede definir también como su dignidad) confirmando esto con los propios actos. Parece que sólo una disposición de este tipo merece el nombre de *communio personarum.*[87]

---

[84] *Ibid.*, p.87.
[85] *Ibid.*, pp. 88-89.
[86] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 77.
[87] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 89.

La relación "nosotros"

Una vez dilucidada la dimensión interpersonal de la comunidad, podemos pasar a dilucidar la dimensión social de la misma. Ésta se lleva a cabo por un tipo de relación diferente a la relación "yo-tú", relación que se caracteriza por el "nosotros". Según Wojtyla, el "nosotros" "manifiesta una multiplicidad, al tiempo que remite a las personas que pertenecen a esta multiplicidad".[88] Dicha multiplicidad está hecha de personas que se relacionan entre sí, lo que da a la comunidad un sentido de cuasi-subjetividad. Esta comunidad, en cierto modo, define a todos y cada uno de sus miembros, al otorgarles la característica por la cual son parte de esta comunidad del "nosotros". Como explica Mejos:

> From an "I-You" relationship, the person begins to enter into a "We" relationship. From the interpersonal dimension of the community, it enters into a social dimension. The social dimension of a community is expressed in the pronoun "we". The "I-You" relationship which describes persons standing apart from each other now becomes a relationship wherein the parties involved are united as a group. The "we" relation does not dissolve the existence of individual persons but binds the multiplicity of "I's" toward a common end. Wojtyla explains: A "we" is many human beings, many subjects, who in some way exist and act together.[89]

La dimensión que abre el "nosotros" es la dimensión social de la comunidad que mantiene la subjetividad de cada uno de los seres humanos que la integran. El ser y actuar junto-con-otros, que hemos llamado "participación", perfecciona a los sujetos, involucrados de manera individual, a través de acciones afirmativas, lo que logra que el "nosotros" se constituya y se fortalezca como "sujeto" *sui géneris*:[90] el pronombre *nosotros* "remite no sólo a muchos sujetos, a muchos 'yo' humanos, sino que muestra también la peculiar subjetividad de esta multiplicidad. Es en esto en lo que el "nosotros" se diferencia del ellos".[91]

La comunidad social formada por el nosotros es la comunidad de muchos "yo". En este caso, todos estos "yo" existen y obran en común, orientándose hacia un valor, al que denominamos bien común. Según Karol Wojtyla, "la relación de muchos

[88] *Ibid.,* p. 90.

[89] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 74.

[90] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 79.

[91] K. Wojtyla, *El hombre y su destino,* p. 91.

'yo' con el bien común parece constituir el corazón mismo de la comunidad social".[92] La razón de ello es que dicha relación hace que los hombres tengan conciencia de constituir un "nosotros" en el que se descubren y se experimentan a sí mismos, por la orientación de cada persona hacia el bien común como el valor compartido por el que el "nosotros" se hace posible. "La experiencia del 'nosotros' es, en cierta medida, experiencia de 'bien común', es decir, del valor que poseemos al reconocernos parte de un todo construido por personas y no por cosas".[93] Con todo, no deja de hacerse presente la misma pregunta que se suscitaba respecto de la relación interpersonal: ¿cómo se desarrolla el constituirse específico de cada "yo" a través del "nosotros"?, una pregunta que es trascendental para mantener la primacía del valor personalista de la comunidad social.

Karol Wojtyla anota que la palabra *constituirse* no se toma en sentido metafísico, sino en el sentido de realizarse y mostrarse la subjetividad personal en la comunidad social, ya que el "nosotros" no significa ni una disminución ni una deformación del "yo", salvo que no se dé una adecuada relación con el bien común, como decíamos anteriormente:

> La relación "común" de muchos "yo" con el bien común a través del cual esta multiplicidad de sujetos se revela a sí misma (pero también a los otros) como un bien definido "nosotros" —este "nosotros"—, constituye una expresión particular de la trascendencia propia del hombre en cuanto persona. Esta relación con el bien común realiza de modo particular tal trascendencia.[94]

No es este el momento de profundizar sobre la naturaleza del bien común, ya que lo hemos hecho unas líneas más arriba, sólo destacamos, en este momento, que el bien común, por su naturaleza, que es el bien de muchos, en su dimensión más plena es el bien de todos.[95] Debido a que el bien común corresponde a la trascendencia de las personas, se constituye en la base objetiva de la comunidad social como un "nosotros", al ser la plenitud del bien individual de cada "yo", de modo individual, en una sociedad concreta. Por esto mismo, la dimensión social de la comunidad entra de modo adecuado en la aspiración al autoperfeccionamiento que es propia de la persona humana. El modo en que lo hace es logrando que el "yo" humano se encuentre a sí mismo de modo más pleno y radical en el "nosotros" huma-

[92] *Idem.*
[93] R. Guerra López, *Afirmar la persona*, p. 79.
[94] K. Wojtyla, *El hombre y su destino,* p. 94.
[95] *Ibid.*, p. 95.

no.[96] Aunque, como decíamos antes, en lo concreto, el bien común sea un bien difícil. Como lo argumenta Rodrigo Guerra:

> El "nosotros" muestra la particular "subjetividad" de la comunidad. Pareciera que la "subjetividad" sólo es predicable de los sujetos humanos, del *suppositum* humano concreto. Sin embargo, precisamente la participación de la común humanidad permite afirmar que la subjetividad personal se encuentra proyectada también en el "nosotros" haciéndolo un "sujeto" colectivo particular. El "nosotros" son las personas que se identifican en relación "yo-tú" y que reconocen su vinculación y su diferencia constitutiva simultáneamente. El "nosotros" no es sólo el ser y actuar junto-con-otros de un conjunto de personas, es el ser y el actuar junto-con-otros de manera "común" en función de un valor descubierto en el interior de la experiencia.[97]

Asimismo, dice Mejos:

> Persons do not lose themselves in the "we" relation but they experience a change in their direction –something which is determined by the common good. They not only experience their co-existence and co-acting but also experience their unity. Apart from the personal subjectivity, the community of persons in the "we" relationship also gains its own subjectivity. The formation of the "we" relationship is not something which simply happens but comes as a result of self-determined actions of the person realizing that he is not alone in his pursuit of fulfillment. It comes to be through a recognition of the common humanity shared by persons. The "we" relationship not only allows a person to form a new kind of relationship with others but he is also able to experience his humanity as well as the humanity of others more fully.[98]

Por todo lo dicho anteriormente, el bien común es lo que manifiesta el modo en que el "nosotros" realiza la comunidad social, con lo que no sólo el bien común es el bien de todos, sino que el bien de cada uno es el bien de todos. Por ello, cada "yo" humano tiene la capacidad no sólo de realizarse en el nosotros, sino de realizar "el nosotros" de acuerdo con su propia esencia humana. La comunidad del "nosotros"

---

[96] *Ibid.*, p. 96.

[97] R. Guerra López, *Afirmar la persona...*, p. 79.

[98] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 75.

humano, en sus distintas dimensiones, designa la forma de la multiplicidad humana en que se realiza de modo más perfecto la persona como sujeto.[99] Así, el "nosotros" no es sólo una plurisubjetividad, sino una subjetividad en la multiplicidad, que se lleva a cabo de modo diverso, según las diversas configuraciones que toma la comunidad.

Al modo en se concluía la reflexión sobre la relación "yo-tú", también ahora podemos decir que "sólo sobre la base de una comunidad social así entendida, en la que la multisubjetividad de hecho se desarrolla en el sentido de la subjetividad de muchos, se puede vislumbrar en el 'nosotros' humano la auténtica *communio personarum*".[100]

En conclusión, el análisis de la dimensión interpersonal de la comunidad y el de la dimensión social de la misma, nos permite ver que se da una homogeneidad sustancial entre el sujeto personal y la comunidad humana, dado que son un claro reflejo del "yo" humano, de la subjetividad personal del hombre. De este modo, queda clara la relación entre la autoteleología propia de la persona y la teleología propia de la comunidad. En la medida en que una se realiza, perfecciona a la otra, y también es cierto en viceversa. En este sentido afirma Xavier Zubiri:

> Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio "sí mismo", y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres. Y este "algo" es un momento estructural de mí mismo. Aquí los demás no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida "con" los demás hombres. El mí mismo "desde" el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás.[101]

En la medida en que se da la relación de las personas que conforman la sociedad con el bien común, la persona se revela a sí misma y descubre el bien del "nosotros", como un bien que expresa la trascendencia propia del hombre en cuanto persona.[102] "La participación indica una estructura, un orden íntimo, de aquella multiplicidad y un orden en ella gracias al cual toda persona que existe y actúa en su interior puede ser ella misma en tal existencia y actividad".[103]

---

[99] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 98.
[100] *Ibid.*, p. 99.
[101] X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 251.
[102] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 94.
[103] *Ibid.*, p. 128.

Por tanto, aunque ambos perfiles de la comunidad, el "yo-tú" y el "nosotros" son diferentes y no siempre pueden ser reducibles el uno al otro, vemos que, en la práctica de la vida comunitaria, se acaban por compenetrar y condicionar recíprocamente para, por un lado, constituir su modo específico de comunidad y, por otro, manifestar al sujeto que es el hombre-persona en cada uno de ellos.[104]

UNA ULTERIOR DETERMINACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN A LA LUZ DE LA COMUNIDAD

Los frutos del trabajo llevado a cabo hasta ahora

En los análisis que hemos hecho en el presente capítulo, hemos buscado iluminar cómo la participación no es sólo una capacidad del ser humano, sino también cómo se integra y se relaciona con los diversos aspectos que hacen al ser humano un miembro de una comunidad. Esto nos ha dado otra perspectiva, la de la comunidad, como marco en el cual la persona humana se realiza por el hecho de que formaliza la participación. Al analizar cómo se constituye la comunidad, tanto en su dimensión objetiva, como en su dimensión subjetiva, vemos que se genera una mutua interacción entre estas dos realidades, que hacen de la acción de la persona, "junto-con-los-otros", una acción auténtica de la persona y, al mismo tiempo, el fundamento de la comunidad.

> El concepto de 'comunidad' expresa la realidad que se produce en el actuar y el existir "junto-con-los-otros" de la persona humana. Por todo lo que hemos visto, buscando encontrar el fundamento antropológico del actuar y del existir "junto-con-los-otros", la comunidad está en estrecha unión con la experiencia de la persona que se muestra en la participación. En la comunidad descubrimos la realidad de la participación como propiedad de la persona gracias a la cual puede existir y actuar "junto-con-los-otros" y por lo tanto realizarse.[105]

Entre la persona que actúa "junto-con-los-otros" por la participación y la comunidad hay una relación recíproca. Por ello, la comunidad manifiesta no sólo el hecho de que la persona existe y actúa en conjunto, sino que, también la persona, manifiesta la capacidad que le permite realizar esta realidad comunitaria, capacidad que

[104] *Ibid.*, p. 103.
[105] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 395.

hemos descrito desde el inicio como participación. Por otro lado, percibimos que la comunidad, para constituirse como verdadera, debe encontrar en la persona su sujeto "sustancial" que por la participación la establece. Por ello, Karol Wojtyla puede plantear la afirmación siguiente que muestra el cimiento del segundo lado de la relación entre la comunidad y la participación: "la participación como propiedad de la persona constituye simultáneamente su *constitutivum* específico, la característica esencial de la comunidad".[106] Así queda establecida una nueva forma de ver la participación desde la perspectiva de la comunidad. Si hasta ahora la habíamos considerado desde la perspectiva de la persona en cuanto su acción en conjunto con otros, en este punto, además, se nos presenta como la característica que fundamenta a la comunidad.

La participación desde la perspectiva de la comunidad

Esto lleva poder establecer una definición de la participación bajo el perfil social como la propiedad en virtud de la cual el hombre tiene a la autorrealización y se realiza obrando y viviendo juntamente con los otros.[107] De nuevo se nos presenta la persona como la fuente de la comunidad, lo que condiciona la autenticidad del "nosotros" comunitario humano, en una relación inseparable entre el bien común, como lo hemos analizado anteriormente, y la verdadera subjetividad de los que están en una comunidad del existir o del obrar. Si esto se tiene en cuenta, vemos que la participación, entendida como propiedad de cada "yo" humano que se realiza viviendo y trabajando en común, no se opone ni contradice a la comunidad, sino que manifiesta en su autenticidad el "nosotros" humano, no como multisubjetividad sino como subjetividad de muchos. Esto es lo que da sentido a la comunidad humana: la participación entendida como propiedad de cada "yo", "en virtud de la cual cada 'yo' se realiza viviendo y trabajando en común". Sólo este significado garantiza la realización de la comunidad social y lo hace como "verdadera subjetividad de muchos".[108]

Precisamente la participación es lo que otorga a la comunidad su dimensión personalista ya que la participación es la cualidad por la que el hombre al actuar en una comunidad de acción realiza una acción verdadera y se realiza a sí mismo en ella.[109] Sólo si la persona es y permanece ella misma en la comunidad social, las relaciones que se producen en ésta se configuran:

---

[106] *Idem*.
[107] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 103.
[108] *Cf. ibid.*, p. 104.
[109] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 399.

> [...] sobre el plano de la trascendencia propia a la persona. La relación "yo-tú" abre directamente el hombre al hombre. Participar significa, en este caso, volverse al otro "yo" sobre la base de la trascendencia personal, volverse, por consiguiente, a la verdad plena del hombre, y por consiguiente, en este sentido, a la humanidad.[110]

La comunidad de seres humanos, en cuanto tal, no necesariamente tendría que ser un momento de realización de cada una de las personas que se encuentran en ella. De hecho, muchas veces se da la situación de un grupo de personas que, aun actuando en conjunto, no siempre están actuando de modo personalista como una comunidad; pensemos el grupo de personas que va en un mismo tren o las personas que son recluidas en un campo de prisioneros, o pensemos en la adhesión de los militantes de un partido político o de los miembros de una comunidad religiosa, a los ideales o decisiones de la cúpula correspondiente. En este caso no siempre se puede garantizar que se dé la participación de modo pleno. Lo que hace propiamente a la comunidad un momento de actuación en el ámbito personalista y por lo tanto lo que hace plenamente tal a una comunidad humana, no es sólo la comunidad objetiva de acción, o sea, como decíamos antes, el hecho de que varias personas tengan una acción común, sino que es también importante lo que Karol Wojtyla llama su momento subjetivo: "Desde el punto de vista de la persona y de la acción no sólo es importante la comunidad objetiva de la acción, sino que lo es también su momento subjetivo. La participación es el momento subjetivo de la comunidad en la acción".[111]

La participación realiza el momento subjetivo de la comunidad

La expresión "momento subjetivo" se refiere, de modo particular, al hecho por el cual, en un determinado marco, se manifiesta un aspecto del ser de ese mismo algo,[112] pero no como apariencia, sino como rasgo necesario. En este sentido, momento subjetivo se refiere al hecho de que se muestre cómo la comunidad plasma, con el sujeto que la conforma, algo que es propio de la verdad de la comunidad en cuanto tal. En cierto sentido tiene que ver con la *cualitas* de la filosofía clásica, pero en un sentido más dinámico. El momento subjetivo de la comunidad es el hecho

[110] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, pp. 104-105.
[111] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 399.
[112] K. Wojtyla, *Mi visión del hombre*..., p. 309

de que la comunidad no pueda prescindir de algo que la constituye, en este caso el sujeto, la persona humana. Algo que tiene que manifestarse porque está en la misma constitución de la comunidad. El momento subjetivo es, por lo tanto, lo que constituye una realidad desde el sujeto de la misma, mientras que el aspecto objetivo es lo que la lleva a cabo en cuanto ella misma es. Una comunidad auténtica en su dimensión objetiva no puede dejar de lado el aspecto subjetivo que la ha constituido. Cuando se analiza la comunidad, se debe resaltar la homogeneidad substancial de la persona humana y de la comunidad, ya que esta debe ser:

> El claro reflejo del "yo" humano, de la subjetividad personal del hombre y no al contrario. Y si fuese al contrario, el hombre en cuanto sujeto debería introducir correctivos. La comunidad social del "nosotros" le es no sólo donada, sino que le es asignada como tarea. Todo eso no hace más que confirmar la tesis del peculiar primado del sujeto-persona respecto a la comunidad.[113]

La participación hace emerger a la persona como sujeto y, en este sentido, puede ser asumida como "propiedad" de la persona, que sirve para su autorrealización en sus diferentes relaciones y garantiza la trascendencia propia de la persona.[114] De lo que hemos visto resulta claro que:

> [El hombre,] como persona, se realiza a sí mismo a través de la relación interpersonal "yo-tú" y a través de la relación con el bien común, la cual le permite existir y obra juntamente con los otros como "nosotros". Estas dos variedades de la relación y las dimensiones de la comunidad relacionadas con ellas, comportan también dos perfiles distintos de la participación.[115]

Sin embargo, es importante recalcar que el énfasis en el aspecto subjetivo no encierra al ser humano en sí mismo, como si fuera una mónada impenetrable. Ciertamente, en algunos momentos se puede pensar que la apertura al otro o al nosotros hace que el hombre, en cierto sentido, se pierda a sí mismo, pero las reflexiones que hemos llevado a cabo sobre el bien común en su verdadero significado, muestran al hombre-persona, como sujeto, sin perder su verdad, al mismo tiempo que se injerta en el existir y el actuar "junto-con-los-otros".

---

[113] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 100.
[114] *Ibid.*, p. 108.
[115] *Ibid.*, p. 102.

Consecuencias de la relación entre 'participación' y 'comunidad'

Por ello, se puede definir la participación como "la propiedad en virtud de la cual el hombre tiende (también) a la autorrealización y se realiza obrando y viviendo juntamente con los otros".[116] De hecho, la participación no se lleva a plenitud si no se da en el ser humano una respuesta a la necesaria presencia práctica del experimentar al otro como un "otro-yo", es decir como una persona. El ser consciente del propio ser persona, por el autoconocimiento y la autodeterminación, no encierran al ser humano en sí mismo, sino que estas realidades del sujeto personal muestran que la afirmación de sí sólo se logra cuando existe la apertura y la disponibilidad más completa para afirmar la trascendencia del "otro" como "otro yo". Ésta es la importancia de la participación.[117]

La participación es una capacidad humana que al mismo tiempo que afirma al sujeto personal, lo abre a la realidad del otro en el modo en que analizábamos la relación interpersonal "yo-tú" o la comunidad social que se constituye por el "nosotros". Lo que se afirma con claridad es que la participación es el modo en que el sujeto-persona se hace presente y simultáneamente constituye la comunidad, por eso es el momento subjetivo de la misma, aspecto que no se puede de ninguna manera dejar de lado si queremos tener una visión completa de la comunidad.

> Por esto, la participación, en *Persona y acción*, está pensada, sobre todo, como aquella característica en virtud de la cual el hombre, existiendo y obrando en común con los otros –y, por consiguiente, en diversas situaciones de las relaciones interpersonales o sociales– es capaz de ser él mismo y de perfeccionarse, realizarse a sí mismo.[118]

Algo esencial en el pensamiento de Karol Wojtyla es el que "la verdad de la comunidad humana, tanto en su dimensión interpersonal como social, está constituida sobre la base del ser humano como sujeto".[119] En el momento en que tal fundamento se perdiera o relativizara, la comunidad perdería o relativizaría su valor personalista, su capacidad de ser marco de realización de la persona y su posibilidad de realización de sí misma, ya que perdería la subjetividad de ella misma. La partici-

[116] *Ibid.*, p. 103.
[117] R. Guerra López, *Afirmar la persona*, p. 76.
[118] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 75.
[119] *Ibid.*, p. 108.

pación es, por lo tanto, la "realización de la comunidad interpersonal, en la cual la subjetividad personal del 'tú' se manifiesta a través del 'yo' [...] y, sobre todo, la subjetividad personal del hombre y del otro se funda, es garantizada y crece en esta comunidad".[120] Es la plena verdad de la comunidad subjetiva que realiza la verdad de la comunidad objetiva por la participación. La participación asegura que la persona se realice a sí misma al tiempo que trabaja hacia un bien común, el cual por definición es algo reconocido por las personas como un bien real por el que se trabaja: el bien común no puede carecer de referencia con la verdad, para que sea un bien que es digno de ser perseguido por la persona como sujeto.[121]

¿Cómo se produce esto? ¿Cómo es que la participación es el momento subjetivo de la comunidad? El fundamento está en que la participación se basa en la elección, es decir en la capacidad que tiene el hombre de elegir el propio fin. ¿Cómo es que la participación se basa en la elección? El dinamismo tiene que ver con la forma en que el ser humano descubre el propio fin y lo elige. El ser humano tiene la capacidad de elegir su propio bien como algo que él mismo ve que lo realiza en cuanto persona.

> Elegir consiste siempre en optar por uno entre varios valores posibles, dejando de lado los demás. [...] esta volición y el valor elegido crean una totalidad en la que de manera particular se manifiesta la esencia dinámica de la voluntad, o sea su naturaleza, e indirectamente se manifiesta la persona en su transcendencia.[122]

Cuando el valor que se elige se encuentra en el bien que otros han elegido o que uno mismo ha elegido junto con otros, estamos poniendo el fundamento para la acción "junto-con-los-otros" y, por lo tanto, se manifiesta y actualiza la participación.

> Authentic human acting always affirms the personal structure of self-determination. An act, insofar as it is brought to be by a person has a personalistic value before a moral value. The personalistic value of the action lies in the fact that the action is performed and in it the person realizes himself according to the structure which is proper to him. A person exists and acts in a specific manner, along with others. Wojtyla introduces the word Participation to indicate the way in which, in common acting, the person protects the personalistic value of his own acting and participates together in the realization of common action and its out-

[120] *Ibid.*, p. 105.

[121] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 81.

[122] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 200-201.

> comes. Participation points to the ability of the person to exist and act together with others without losing oneself as he moving towards his self-fulfillment. Participation is to be understood in a twofold manner: it is a property of the person which is expressed in the ability to give a personalistic dimension to his own existence and action while existing and acting together with others and it is also the ability to share in the humanity of others.[123]

La participación se manifiesta porque la elección muestra que existe la capacidad-habilidad para ese tipo de elecciones en la acción "junto-con-los-otros". La elección, que muestra la transcendencia en la acción "junto-con-los-otros" por medio de la participación, es lo que otorga el valor personalista de la acción "junto-con-los-otros" al hecho de que se opte por un fin como bien propio aun cuando no es uno mismo quien lo elige, o se elige por el hecho de que otros lo eligen. El dinamismo de la elección como lo hemos descrito arriba es lo que lleva a cabo este efecto. Cuando la elección no es la base dinámica del actuar "junto-con-los-otros", no se da la participación, con lo que se elimina el valor personalista de la acción. Por eso afirma Karol Wojtyla:

> El momento de la participación se encuentra entre otros lugares en la elección: el hombre elige lo mismo que otros eligen e incluso elige porque otros eligen pero a su vez lo elige como bien propio y como fin al que tiende. Lo que elige, en estos casos, es el fin propio, en el sentido de que en él se realiza a sí mismo en cuanto persona. La participación capacita/habilita al hombre para esas elecciones y para esas actuaciones "junto-con-los-otros". Sólo entonces el actuar merece el hombre de cooperación, pues el simple actuar "junto-con-los-otros" puede que no sea cooperación, o puede que no necesariamente manifieste el momento de la participación. En el campo del actuar, como en el del existir, puede existir una comunidad objetiva sin la comunidad subjetiva correspondiente.[124]

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO VI

La afirmación final corrobora el hecho de que la comunidad necesita la participación para establecerse como auténtica comunidad humana. Lo que Karol Wojtyla

[123] E. Mejos, "Against Alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2001), p. 79.

[124] K. Wojtyla, *Persona y acción,* pp. 399-400.

llama "comunidad subjetiva" es la manifestación en la comunidad objetiva del momento subjetivo por la participación. De hecho, la participación es lo que cualifica los diversos tipos de comunidad. Cuando nos encontramos con una menor presencia de participación, normalmente vemos grupos unidos por una temporal comunidad de acción. En este caso, la comunidad de acción no demanda de la persona un compromiso mayor, su elección es más débil o más sujeta a ser retirada ante otros valores vistos como más importantes. Sin embargo, esto es más difícil que suceda entre las comunidades del existir junto, como la comunidad familiar, nacional, religiosa o estatal, en las que su estabilidad implica una mayor presencia de la participación y, por lo tanto, una mayor solidez de la elección de la persona por esa comunidad.[125]

A lo largo del presente capítulo hemos visto que la participación se tiene que manifestar en la comunidad, más aún, que la participación muestra su verdadera identidad, y con ello la identidad de la persona, en cuanto se hace presente en la comunidad. Por otra parte, hemos examinado cómo la comunidad y el bien de la misma, el bien común, necesitan de la participación para ser auténticos. Con ello, podemos decir que hemos comprobado ampliamente cómo, en la filosofía de Wojtyla, la participación, como constitutivo de la relación del ser humano con la comunidad, muestra y enriquece la visión de la persona, al hacer presente el valor personalista, la trascendencia y la autodeterminación, propias de la verdad de la persona, en la acción y la existencia común. Podemos ahora entrar en la segunda parte de nuestra investigación, para conocer cómo la filosofía posmodernista se constituye y se relaciona con la visión personalista, que el concepto wojtyliano de participación nos ha presentado: un concepto que en cierto modo está encerrado en las siguientes reflexiones del mismo Karol Wojtyla:

> En el fondo de toda esta realidad constituida por el actuar conjuntamente y existir conjuntamente, se pone de manifiesto, cada vez con mayor precisión, la participación como propiedad de la persona y de la acción y como fundamento de la auténtica comunidad humana.[126]

[125] *Ibid.*, p. 402.
[126] *Ibid.*, p. 403.

CAPÍTULO VII

Aproximación al posmodernismo

INTRODUCCIÓN: LA EVOLUCIÓN HACIA EL POSMODERNISMO[1]

Tras haber analizado la participación en la antropología de Wojtyla, es momento de abrirnos hacia la otra gran dimensión de nuestra investigación: el posmodernismo. Lo que vamos a buscar con ello es ver cómo el posmodernismo desconstruye al ser humano y su relación con la sociedad, así como las consecuencias de la visión que tiene ese movimiento respecto de la realización del ser humano. El posmodernismo no surge por generación espontánea, sino que, como todos los movimientos del pensamiento humano, se origina de circunstancias e intentos por explicar la realidad y la vida. La misma palabra hace referencia a algo "previo" que es la modernidad, por lo que puede sernos de utilidad el analizar cómo se llega al estado de posmodernidad.

El origen de la modernidad

La modernidad se puede considerar originada en el pensamiento cartesiano, que tiene una inquietud central: fundamentar la claridad y la distinción del pensamiento y se agudiza desde el racionalismo de Kant hasta Husserl.[2] Algo de esto hablamos

[1] Sobre el camino que lleva al posmodernismo es muy importante la obra de Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*.

[2] Como afirma Innerarity: "Lo propio de la modernidad es entender como fundamental el uso reflexivo de la razón, considerando la transitividad como secundaria. Esta reflexividad se muestra de diversas maneras en el desarrollo histórico de la filosofía moderna. Una de sus posibilidades es la acentuación unilateral de la dimensión subjetiva del saber, entendido éste como proceso que garantiza la seguridad y la certeza. A esta aspiración responden la claridad y distinción que Descartes exige a las ideas, la seguridad de las ciencias positivas que Kant busca para la filosofía, la pretensión

en el primer capítulo de nuestra investigación, cuando expusimos el pensamiento del filósofo francés. Descartes busca el cimiento para levantar el edificio claro y distinto de la teoría, de la ciencia y del saber objetivo y verdadero. Es un interés por alcanzar una explicación racional del pensamiento en todas sus dimensiones, incluida la historia del hombre. En la modernidad se abre la puerta a la razón, como el cemento que unifica y construye a la humanidad, la cual se ve por fin libre de la superstición y de la ignorancia. Algo que puede explicar al ser humano, su dimensión personal y social, así como su devenir histórico pasado y futuro.

> La modernidad es una unidad epocal, en la que domina un espíritu racional omnicomprensivo. Un espíritu que se refleja en la concepción del tiempo (lineal, homogéneo y claramente orientado hacia adelante) y de la historia (con un principio y un final, con una protología y una escatología) y que va a recibir diversos nombres a lo largo del proceso racional y secularizante de la modernidad: desde el "Absoluto", la "Providencia divina", hasta la "Razón ilustrada", el "Sujeto", la "Sociedad emancipada", la "Historia". Bajo estos nombres se alberga la totalidad que unifica, reconcilia, anticipa; un único proyecto ideológico o programa de emancipación racional.[3]

Asimismo, la modernidad es la época histórica que desarrolla el modo de producción capitalista, propio de la Ilustración y la revolución industrial, un momento en que se impone, por un lado, la racionalización de la realidad y, por el otro, el desarrollo de la subjetividad.

El fundamento de la modernidad

La modernidad, por tanto, se caracteriza por dos elementos, la fundamentación y la unificación:

> Pero en realidad es el siglo XVII, en la crónica de las ideas y del filosofar, el que planteará las problemáticas anticipadoras de las crisis con que nace la modernidad: discernimiento científico entre certeza y error, metodologías analíticas, esferas de sistematizaciones. Y sobre todo ese nuevo punto de partida descart[es]iano

hegeliana de alcanzar un saber absoluto, o los intentos de Husserl por elaborar una filosofía como ciencia estricta". (D. Innerarity, "Modernidad y posmodernidad", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 20 [1987], p. 108.)

[3] J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión? Posmodernidad y secularización*, p. 17.

> que hace del sujeto pensante el territorio, único, donde habita el dios de los significados del mundo: la Razón, frente a las ilusiones y trampas de los otros caminos. Este itinerario del saber crítico corona en el siglo XVIII periodo donde empiezan a fundirse de manera definitiva los relatos y representaciones que estructuran el mundo moderno. El siglo de la Ilustración (*Aufklärung*), el de la filosofía de las Luces: el siglo que reúne experiencias, búsquedas solitarias y secuelas de una historia convulsionada, patentizadora de ocasos y prólogos, y que intentará conscientemente transformar tales rupturas en lenguaje seminal del proyecto moderno, en "narraciones utópicas" de lo nuevo. La razón es otro idioma reinstitucionalizando al mundo. En dicho periodo se aglomeran las cosmovisiones de la Revolución inglesa democratizando el orden social a través de la secularización de la política, el racionalismo filosófico francés con su sirena enciclopedista reformador y con su descifrar, en la articulación de las ciencias, las artes, la técnica y el trabajo, que el presente, ya no el pasado clásico, es la edad de oro del espíritu; y el iluminismo romántico alemán, donde la filosofía de la historia, la estética crítica y el despertar heroico (no sólo racional) del sujeto del nuevo tiempo se traducirá en un primer desgarramiento de la conciencia moderna.[4]

Asimismo, la modernidad vive de tres grandes fuentes: la separación entre tiempo y espacio, que proporciona los medios para regionalizar el pensamiento y racionalizarlo más eficientemente; la remoción de la actividad social de sus contextos localizados, que permite reorganizar las relaciones sociales aun en enormes distancias e implantarlas más allá de las circunstancias concretas (el desanclaje), y la apropiación reflexiva del pensamiento que produce un conocimiento sistemático sobre la vida social, para poderlo reproducir y salir de los anclajes de la tradición.[5]

Los límites de la modernidad: los maestros de la sospecha

En la modernidad, la razón comienza a encontrar sus límites, y el hecho de haber puesto al ser humano en el centro de la historia lo hace sujeto de la misma, con lo que todo lo se ve desde la persona y la objetividad se comienza a vestir de subjetividad.[6] Lo que era su motor acabará sembrando en su interior los elementos de su

---

[4] N. Casullo, "Modernidad, biografía del ensueño y la crisis", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-posmodernidad*, p. 20.

[5] *Cf.* A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, pp. 57-58.

[6] Como comenta Giddens: "Las semillas del nihilismo estuvieron desde un principio en el pensamiento ilustrado. Aunque la esfera de la razón queda completamente liberada, ningún conocimiento puede descansar sobre una fundamentación incuestionable porque, incluso la más firmemente sostenida de las nociones, sólo puede ser tomada 'en principio' o 'hasta posterior aviso', ya que de otra

destrucción: se comienza a sospechar de la razón misma y el centro se mueve hacia otros paradigmas. Así aparecen los llamados "maestros de la sospecha",[7] que van disolviendo las certezas que —se pensaba— fundamentaban todo el saber y el actuar humano. Marx, Nietzsche y Freud plantean la dificultad de la razón para dar fundamentaciones y certezas: *hay que empezar a desconfiar de la razón*:[8]

> La pretendida fundamentación tiene siempre pies de barro: se asienta sobre dilemas, trilemas o estrategias múltiples que, al final, muestran sus presupuestos no confesados, su déficit de reflexión, o el desmoronamiento de sus pretendidas piedras angulares. La razón misma es puesta en tela de juicio en su capacidad misma fundamentadora, habida cuenta de los oscuros condicionamientos que la rodean. De una potencia capaz de erigir un edificio teórico y social transparente, hemos pasado a una limitada facultad rodeada de oscuridades y trampas.[9]

El trabajo de Marx será, fundamentalmente, demostrar que la razón, en cuanto tal, no se puede considerar sin tener en cuenta las condiciones de tipo social y económica en las que se desarrolla. La socialización es el proceso por el cual somos parte de la historia. En la vida humana se inscriben las reglas del comportamiento del ambiente social en el que se nace y que alberga la existencia; por ello, el ser humano necesita de la sociedad para entenderse, lo que produce una doble distorsión normativa, interna y externa al hombre.[10] Desde las categorías marxistas la realidad se ve dependiente de los procesos de producción y de las relaciones sociales. Esto configura al sujeto que conoce. La teoría del conocimiento se hace teoría de la sociedad, dejando la sospecha de si el ser humano es algo más que un producto de la sociedad y, en concreto, un fruto del modo de producción social.[11]

Por su parte, la crítica freudiana[12] tiene que ver con el esfuerzo por mostrar la falsedad de un sujeto autónomo y de una racionalidad transparente, ya que, en ella, se halla presente el inconsciente, el deseo, la locura, la pulsión sexual y la muerte.

---

manera caería en el dogma y la separaría de la esfera de la razón, que es la que en primer lugar determina su validez". (*Ibid*., pp. 53-54.)

[7] Es la expresión que acuña Paul Ricoeur en *Freud, una interpretación de la cultura*, p. 33.

[8] J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión?*, p. 18.

[9] *Ibid*., p. 28.

[10] En todo esta reflexión es de interés el pensamiento de Lorenzo Infantino, "Marx contra la modernidad", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-posmodernidad*, pp. 171-189.

[11] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo, el desafío del fragmento*, p. 35-36.

[12] S. Freud, *Esquema del psicoanálisis*, p. 13.

Esto presenta ya no un ser autónomo que reproduce la realidad, sino un instrumento de impulsos irracionales que no se puede conocer a sí mismo.[13]

El tercer paso lo da Nietzsche, quien critica el papel funcional de la razón como elemento de dominio. Posteriormente, para Nietzsche[14] como para Marx no hay una mente que refleje sin más la realidad,[15] de tal modo que nunca se sabe si está averiguando la verdad en el ser o el poder tras la ciencia. Como si la razón sólo buscara ser la dueña del universo que la rodea por medio del conocimiento. Lo que busca es desenmascarar la tendencia objetivizante y cosificadora que está detrás del

[13] Como lo afirma Freud: "La razón es el único instrumento o la única arma, que tenemos para dar sentido a la vida, para liberarnos de las ilusiones, para hacernos independientes de autoridades que nos aherrojan y por consiguiente, para sentar nuestra propia autoridad". (Texto disponible en línea: <http://goo.gl/Uu9VU6>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.] *Vid.* J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, pp. 36-37.)

[14] Es lo que Nietzsche expresa en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: "El intelecto, como un medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas primordiales en la ficción, pues ésta es el medio por el cual se conservan los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a los que les ha sido negado, servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura de los animales carniceros. Este arte de la ficción alcanza su máxima expresión en el hombre: aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la hipocresía, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, el teatro ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante ante la llama de la vanidad es hasta tal punto la regla y la ley que apenas hay nada más inconcebible que el hecho de que haya podido surgir entre los hombres un impulso sincero y puro hacia la verdad. Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, sus miradas se limitan a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibir formas, sus sensaciones no conducen en ningún caso a la verdad, sino que se contentan con recibir estímulos y, por así decirlo, jugar un juego de tanteo sobre el dorso de las cosas. Además, durante toda la vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentimiento moral haya tratado nunca de impedirlo". (F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramora*l, p. 4. Disponible en línea: <http://goo.gl/1HHz6D>. [Consulta: 5 de agosto, 2014.])

[15] Como anota Casullo: "Marx necesita creer que la revolución burguesa invocó por última vez las moradas mitológicas, para agotadas definitivamente: lo que ahora debe empujar en la modernidad, lo que arrastra y se adueña de los sentidos, pasa a situarse adelante, en esa novedad del mañana donde los hombres liberados constituyen el dato imaginario indestructible. Para Marx, la modernidad acelerada —la historia— necesita dejar atrás el fatalismo de los legados, el equívoco mandato de aquellos que fracasaron antes y exigen una tardía reparación. La tragedia de la historia debe resolverse, por primera vez, en ruptura con la cultura de la derrota y sus lenguas mesiánicas: desde la astucia de montarse en la propia fuerza cultural arrasadora que impuso el enemigo capitalista, el nuevo déspota. La discursividad moderna, la palabra, para Marx, ha devenido impostura o ciencia, mercado ideológico o racionalidad objetiva, dos formas de existencia instrumentales, conspirativas, con distintas misiones: el ocultamiento y la develación, que respectivamente llevan, una n la consumación de la barbarie, la otra hacia el nuevo idioma del hombre, sin antecedentes: a la liberación real de la historia". (N. Casullo, "Modernidad, biografía del ensueño y la crisis", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-posmodernidad*, p. 41.)

predominio del conocimiento moderno en todos los campos. El ser humano, que busca develar las leyes de la naturaleza para dominarla mejor, se hace víctima de un pensamiento cosificador.

En la continuidad que llevan a cabo Horkheimer y Adorno[16] se muestra que el conocer está siempre tergiversado por un sujeto objetivador, que trata de controlar y manipular al objeto. De este modo, se destruye no sólo la razón, sino también al sujeto, el cual se convierte en un mero eslabón o elemento de una maquinaria productora de sistemas de dominio.[17]

El paso siguiente lo da Wittgenstein y la filosofía del lenguaje. Parecería que tras Marx, Nietzsche y Freud, lo único que le queda al pensamiento humano como fundamento es el lenguaje. Sin embargo, el pensador austriaco hace que el lenguaje aparezca como un mediador, del que no se puede uno fiar, por los condicionamientos del mismo.[18] La filosofía del lenguaje acaba llevando a la verdad objetiva, y al sujeto que la posee, a un escepticismo y a una destrucción, debido a que los significados de las palabras se presentan como un acuerdo entre los hombres para decidir qué es lo verdadero y lo falso, lo racional y lo irracional. El lenguaje, entonces, se ve como una creación del sujeto que decide su verdad interna,[19] pero al mismo tiempo se descubre que el lenguaje no es algo privado, sino un juego que se usa en un contexto social; por ello se descentra al sujeto de su solipsismo y de su pretendida autonomía denominadora: se vive, desde el inicio, en una comunidad comunicativa. La consecuencia es la liquidación del subjetivismo y la invasión de "lo otro", que es el lenguaje y su forma de vida, sobre la razón. Esto hace también que la razón se vea ligada al lenguaje, lo que implica el pluralismo y la diferencia del uso y del usuario, con la consiguiente dificultad de saber si existe un acercamiento o alejamiento de la verdad. Tal modo de pensar radicaliza el escepticismo y empuja al sentido común hacia un retorno.[20]

> La reflexión wittgensteniana, al destruir los ideales de la razón, el fundamento de las razones últimas y el utopismo de las soluciones definitivas, localiza simultáneamente a la razón en una trama de juegos de lenguaje cambiantes, sin princi-

[16] T. Adorno, y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, p. 52.

[17] A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, p. 55; J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, pp. 37-39.

[18] J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión?*, p. 19.

[19] Así dice Wittgenstein: "Verdadero o falso es lo que los hombres dice y en lo que están de acuerdo es en el lenguaje, y ésta no es una concordancia de las opiniones, sino de la forma de vida". (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, p. 242.)

[20] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, p.42.

> pio ni final y sin certezas últimas, pero también sin límites fijos y sin transiciones cerradas de una vez por todas.[21]

Al final, como dice el mismo Mardones:

> En suma, la historia de la modernidad vista desde la razón (ilustrada) es la historia de un sueño fundamentador y de certeza que se ha ido desvaneciendo con la misma marcha de la modernidad. La modernidad va destruyendo sus sueños; se va autodisolviendo.[22]

Modernidad: racionalización de las dimensiones de la existencia

Uno de los rasgos fundamentales de la modernidad es el proceso de racionalización de todas las dimensiones de la existencia[23] que busca de la lógica y la experimentación la aplicación y la transformación de la realidad. La mentalidad moderna buscaba establecer círculos concéntricos que unificasen toda la realidad y que éstos a su vez generasen una unificación de las visiones y de las verdades contenidas en el saber humano; sin embargo, por la misma naturaleza de la razón humana, ello no genera una situación concéntrica, sino todo lo contrario: se produce un mercado de las ideologías,[24] con lo "que la pretendida objetividad o verdad última de las explicaciones es crecientemente subjetivizada y funcionalizada".[25]

El fin de los metarrelatos de la modernidad

La modernidad se critica por su funcionalismo pervasivo, junto con los elementos que se habían convertido en su bandera: el proyecto de emancipación ilustrada a través de la liberación de la superstición; la democracia y el sueño de instaurar una colectividad de hombres libres y responsables que deciden por sí mismos sus objetivos, necesidades...; la solidaridad y deseo de realizar una sociedad donde los intereses de cada uno miran a los de los demás... Todos estos proyectos son lo que en el lenguaje posmoderno se denominan como los "grandes relatos" o "metarrelatos"

---

[21] A. Wellmer, "La dialéctica de modernidad y posmodernidad", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-posmodernidad,* p. 86.

[22] J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión?*, p. 20.

[23] M. Weber, *Ensayos sobre la sociología de la religión*, vol. I, p. 19.

[24] P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, p.198.

[25] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, p.22.

de la modernidad. Son proyectos que proponen ideas como razón, libertad, justicia, solidaridad, emancipación, trabajo... Pero para los críticos de tal sistema sólo pretenden legitimar instituciones y prácticas sociopolíticas.

Para Lyotard,[26] la posmodernidad se une al surgimiento de una sociedad postindustrial, en la que el conocimiento se convierte en la principal fuerza económica de producción. Al mismo tiempo, la ciencia se convierte en un juego de lenguaje, entre otros, perdiendo su preeminencia sobre otras formas de conocimiento que acaban prisioneras de los grandes mitos justificadores de la modernidad, "el rasgo definitorio de la condición posmoderna es, por contraste, la pérdida de credibilidad de esas meta-narrativas".[27] La modernidad se viene abajo por sus consecuencias históricas, que son rechazadas por el pensamiento posmoderno: los campos de concentración, las invasiones ideológicas, las crisis económicas y la pobreza mundial cuestionan la visión de progreso de la tecnociencia moderna; "es decir, el proyecto moderno en sus diferentes versiones ideológicas (incluso religioso-cristianas) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, liquidado".[28]

La impugnación de la posmodernidad a la racionalidad funcional

Es importante reconocer que la modernidad se caracteriza por la aparición de diversas esferas en creciente autonomía del valor de la razón. Esto lleva a la fragmentación de la misma y al progresivo dominio de un modo de ver el mundo de tipo empírico-técnico,[29] en el que sólo cuenta lo que es medible y usable, en las relaciones entre los seres humanos y en las comunidades que forman. La razón acaba siendo un símbolo abstracto, que cada vez tiene menos apoyo en la realidad, pues esta misma realidad es tan cambiante que parece no dar punto de apoyo a la unificación racional. Diga-

[26] J. F. Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, p. 9. También Así lo dice Anderson: "En cuanto al título y al tema, *La condición posmoderna* fue el primer libro que trataba la posmodernidad como un cambio general de las circunstancias humanas. La posición aventajada del filósofo le aseguró un eco más amplio y entre públicos más diversos de lo que ninguna de las intervenciones previas había gozado, y hasta el día de hoy sigue siendo quizá el libro más citado sobre el tema. Pero si se lo toma aisladamente, como se suele, el libro es una guía poco fiable de la peculiar posición intelectual de Lyotard, pues La condición posmoderna, escrito por encargo oficial, se limita esencialmente al destino epistemológico de las ciencias naturales, tema acerca del cual Lyotard, como él mismo confesaría luego, disponía de unos conocimientos menos que limitados". (P. Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, pp. 39.

[27] *Ibid.*, p. 38.

[28] J. M. Mardones, *Posmodernidad y neoconservadurismo*, pp. 24-25.

[29] *Cf.* J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, p. 25.

mos que ya no es el dominio del *verum* sino el dominio del *utile*, manifestado, de modo especial, en la producción técnico-científica y la concepción de la sociedad como un aparato administrativo. Estamos en la época de la racionalidad funcional:

> Hay una racionalidad hija del despliegue tecno-científico institucionalizado, que como vio, Weber, se eleva socialmente como la razón. Recibe diversas denominaciones, con acentos que extrapolan una u otra arista, pero su predominio es indudable: razón instrumental (Horkheimer, Adorno), unidimensional (Marcuse), funcional (Habermas), sistémica (Luhmann, Habermas). La racionalidad funcional avanza imparable a través de la estructura que le sirve de soporte y locomoción, a la vez que de estímulo. [...] este es el temible alcance de la colonización del sistema, que para Habermas, mucho más que para Weber, no sólo les quita la libertad a los individuos sino que al introducirse en su propio mundo de las relaciones personales, hace creer que lo más racional y humano es lo que mantiene y hace funcionar el sistema.[30]

El pensamiento posmoderno lleva a una crítica a la dimensión funcional instrumental, o científico-técnica, de la razón predominante en la sociedad y cultura modernas. Ante las realidades más trascendentes, no se propone otra cosa que percibir la realidad[31] y estar dispuesto a someterse a ella[32] desde una actitud antiobjetivista, descosificadora, desfundamentadora, abierta y expectante al acontecer de cada cosa en cada instante, en un esfuerzo de superación de las divisiones sujeto-objeto, intelecto y voluntad, yo y mundo.[33] De este modo, el proyecto moderno se considera cancelado,[34] y aparece el posmodernismo, como el fruto del fracaso del sistema anterior, más que como la superación de sus presupuestos.

En este sentido, la falta de peso en el pensamiento, de modo que deje de ser totalizante y fundamentador, para orientarse hacia propuestas de sentido de tipo parcial, fragmentario, contextual, temporal y rescindible, produce una orientación hacia el relativismo ético.[35] Es la tendencia al contrato temporal en todos los ámbitos de la existencia humana, el ocupacional, el emocional, el sexual y el político:

---

[30] *Ibid.*, pp. 27-28.

[31] P. Tillich propone el uso de la categoría *percepción* a fin de evitar las más equívocas de intuición, experiencia y conocimiento. (*Cf.* P. Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, p. 29.)

[32] M. Buber, *Eclipse de Dios*.

[33] J. M. Mardones, *Posmodernidad y neoconservadurismo*, p. 72.

[34] Para una visión de conjunto, *vid.* N. Casullo, ed., *El debate modernidad-postmodernidad*; J. Beriain, ed., *Las consecuencias perversas de la modernidad*.

[35] J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión?*, p. 35.

unos lazos más económicos, flexibles y creativos que los vínculos de la modernidad.[36] Como lo expresa González-Carvajal:

> En cambio, en la postmodernidad el *homo sapiens* ha sido desbancado por el *homo sentimentalis*. El *homo sentimentalis* no es simplemente el hombre que siente, puesto que cualquier hombre siente, sino el hombre que valora el sentimiento por encima de la razón. Milán Dundera, que es quizás el mejor exponente de la postmodernidad en la literatura actual, escribe: "Pienso, luego existo", es el comentario de un intelectual que subestima el dolor de muelas. "Siento, luego existo", es una verdad que posee una validez mucho más general.[37]

El ser humano de la modernidad: el ataque de la posmodernidad

El hombre de la modernidad está fuertemente marcado por la valoración y vivencia psíquica de la autonomía individual, que se orienta hacia la subjetividad. Éste es un proceso que viene desde la filosofía cartesiana, como veíamos en el capítulo primero de nuestra investigación, y que se muestra en los aspectos estructurales de la sociedad occidental que están en el origen de la emergencia individual. A este rasgo se añade el creciente sentido de la libertad y dignidad personales, lo que lleva, en el entorno modernista, a una anomía (abandono de la ley), al anonimato y al abandono a la heteronomía del sistema, que confluye en un hiperindividualismo que se orienta a tener como único desenlace el *yo*.

La semilla moderna de la exaltación del individuo acaba generando la disolución de los fundamentos personales y morales de la sociedad moderna. Es el modo de ver que tiene Lipovetsky cuando habla de una segunda revolución individualista.[38] El hombre posmodernista, llevando a culmen los presupuestos modernos, rompe con la sociedad democrático-disciplinaria, universal-rigorista, ideológico-coercitiva y se orienta a una individualización libertaria de rasgo narcisista.[39]

> El individuo sigue relacionado con la sociedad; no puede ser persona sino en relación a ella; pero cambia el sentido de esta relación: se ha roto la uniformidad en las conductas, valores y culturas. Se psicologizan las modalidades de la socialización. Como los hombres y la sociedad son psicológicamente aquello que desean (esto es, sus proyectos, sus fines), todo cambio implica primera o contemporánea-

[36] Anderson, P., *Los orígenes de la posmodernidad,* p. 39.
[37] L. González-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual,* Sal Terrae, p. 165.
[38] G. Lipovetsky, *La era del vacío,* p. 6.
[39] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo,* p. 311.

> mente un cambio en el aprecio de los valores. Gilles percibe, en este sentido, una acentuación por los valores hedonistas (legitimación del placer), un respeto creciente por las diferencias, un culto a la liberación personal, al relajamiento, al humor, a la sinceridad, al psicologismo, a la expresión libre, y una psicologización de la autonomía. La autonomía ya no se rige por la voluntad general, por las convenciones sociales, por las reglas fijas, por la abnegación exigida por el partido revolucionario. Se trata ante todo de vivir libremente sin represiones, escogiendo cada uno el modo de su existencia: buscar la individualidad, identidad en la diferencia, la particularidad, no la universalidad y la norma social, es lo caracteriza, entre otros aspectos a la Posmodernidad.[40]

La verdadera naturaleza humana, para el posmodernismo, no es de consistencia metafísica o lógica, sino retórica, contiene una relativa vigencia entre los relatos. Por ello, el ser de la naturaleza humana es un ser débil que se basa en lo que otros nos dicen que somos, o en lo que nosotros mismos nos decimos que somos. Pero estos "relatos" sobre lo que somos, no son imaginarios, sino son en sí mismos acontecimientos del ser. Porque tanto el ser en general, como el ser de la naturaleza humana, no hay que pensarlo como algo con fundamento y estabilidad, sino como algo que acaece.[41] Al ser humano posmoderno sólo le queda orientarse a los "pequeños relatos", a los proyectos personales o grupales, siempre coyunturales, temporales, sujetos a la adecuación, la rescisión y el cambio. Su pensamiento propone una idea de razón, esperanza, deseo, según se cree, adecuada a lo real. Todo se empequeñece, porque hay miedo a ser traicionados por los grandes proyectos. Esto provoca el rechazo de la utopía y la adhesión a lo cotidiano vivido en un minihedonismo, en un suave esteticismo presentista.[42]

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE POSMODERNISMO

Un concepto ambiguo

Cuando hablamos del posmodernismo nos referimos a una palabra que de por si es ambigua, ya que se refiere a muchos ámbitos del entorno humano del siglo XX,

---

[40] W. R. Daros, *La filosofía posmoderna ¿Buscar sentido, hoy?, según Gianni Vattimo*, p. 28.

[41] *Ibid.*, p. 73. *Cf.* G. Vattimo y P. A. Rovatti, El pensamiento débil, p. 38; G. Vattimo, *La sociedad transparente*, p. 171; G. Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en G. Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, p. 19.

[42] J. M. Mardones, *Posmodernidad y neoconservadurismo*, p. 25.

en el arte, la cultura, la literatura y la filosofía. Una fuente de confusión con esta palabra nace, precisamente, de que, a diferencia del pensamiento de la Era moderna, el posmodernismo no acepta ser encuadrado en un sistema, en una unidad coherente. Como su nombre indica, hace referencia a un momento previo que es la modernidad, mismo que se considera fracasado como proyecto, como acabamos de ver, en su esfuerzo de renovación del pensamiento y la sociedad, así como en su intento de emancipación de la humanidad. En nuestro trabajo queremos centrar nuestra visión del posmodernismo en su dimensión filosófica.

> La palabra posmodernismo remite generalmente a una forma de la cultura contemporánea, mientras que el término posmodernidad alude a un período histórico específico. La posmodernidad es un estilo de pensamiento que desconfía de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal o de emancipación, de las estructuras aisladas, de los grandes relatos o de los sistemas definitivos de explicación. Contra esas normas iluministas, considera el mundo como contingente, inexplicado, diverso, inestable, indeterminado, un conjunto de culturas desunidas o de interpretaciones que engendra un grado de escepticismo sobre la objetividad de la verdad, la historia y las normas, lo dado de las naturalezas y la coherencia de las identidades.[43]

Por ello, el concepto de posmodernidad es un concepto muy esquivo, ya que pertenece a una red de conceptos y modos de pensar propios de la sociedad del *post*: industrial, estructuralista, empirista, racionalista.[44] Pretende ser el modo de pensar

[43] T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, p. 11.

[44] No todo el mundo está de acuerdo con esta visión, incluso autores importantes no aceptan el concepto de 'posmodernidad', así Giddens: "En vez de estar entrando en un periodo de postmodernidad, nos estamos trasladando a uno en que las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca. Afirmaré que más allá de la modernidad, podemos percibir los contornos de un orden nuevo y diferente que es 'postmoderno'; pero esto es muy distinto de lo que en este momento algunos han dado en llamar postmodernidad". (A. Giddens, *Las consecuencias de las postmodernidad,* p. 16.) Incluso el mismo Lyotard no siempre lo caracteriza como un periodo en sí mismo, sino como un fenómeno cultural dentro de la modernidad: "El término *postmodernidad* es un falso nombre, un seudónimo que tomé inicialmente de los arquitectos italianos y de una determinada corriente de la crítica literaria norteamericana. […] Yo diría que se trata de algo que ha estado siempre inscrito en la modernidad […] Y un año más tarde agregaría: la postmodernidad no es una nueva edad, sino la reescritura de algunos de los rasgos de que se reclama la modernidad, y ante todo de su pretensión de fundar su legitimidad en el proyecto de liberar a la humanidad como un todo a través de la ciencia y la tecnología. Excepto que, como ya he dicho, este reescribirse a sí misma lo viene practicando la propia modernidad desde hace mucho tiempo". (*Apud* J. L. Pinillos, *El corazón del laberinto. Crónica del fin de una época*, pp. 227, 243.)

de un cambio de época cuyos contornos son imprecisos y ambivalentes, pero con una experiencia central: la de la muerte de la razón y el fin del proyecto histórico: el de la modernidad que recoge la Ilustración y la civilización occidental. Pero al mismo tiempo parece tomar, como dice Wellmer, "el contorno de una modernidad radicalizada, de una ilustración autoilustrada y de un concepto posracionalista de razón".[45]

> Si bien el término *posmoderno* remite a un diferenciado plano de posturas que van desde filosofías hermenéuticas, experiencias estéticas, diseños arquitectónicos, hasta ciertas modas de la industria cultural, su argumento más categórico reconociendo el riesgo de simplificarlo apunta a señalar el agotamiento del proyecto de la modernidad en la dimensión de sus grandes relatos legitimadores. Asistiríamos a la pérdida de legitimidad de aquellas narraciones modernas que operaron en términos de filosofías de la historia: concepción de un devenir emancipador de los hombres y de las sociedades, protagonismo del sujeto moderno como el lugar de la enunciación racional de la verdad y de la transparencia de los sentidos de la realidad, visión del derrotero humano como un progreso indeclinable hacia la libertad, hacia la absoluta soberanía de los pueblos y la Justa igualdad en la distribución de las riquezas. Esta discursividad científicamente avalada del mundo moderno, florecida en el tiempo de la Ilustración y reverenciada por casi todos los credos revolucionarios, viviría hoy su declinación, de acuerdo a una lectura que se asume parte de una edad posmoderna.[46]

La definición (imposible) de lo posmoderno

Podemos decir que uno de los primeros momentos de la conceptualización del posmodernismo cristaliza con Jean François Lyotard con la publicación de su obra *La condición posmoderna*, en 1979,[47] aunque se puede considerar que la ruptura de

[45] A. Wellmer, "La dialéctica de la modernidad y la posmodernidad", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-posmodernidad*, p. 201.

[46] N. Casullo, "Modernidad, biografía del ensueño y la crisis", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-posmodernidad*, p. 21.

[47] Baste la siguiente cita de Lyotard: "Simplificando al máximo, se tiene por 'postmoderna' la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus *functores*, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etcétera, cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive

los rasgos del modernismo (exploración programática de la innovación, experimentalidad, autonomía de la razón y separación de lo cotidiano) es algo que viene desde inicios del siglo XX, cuando se pretende renunciar a la teleología en el ámbito del pensamiento humano. Mientras el rasgo propio de la modernidad será la evolución y el progreso, el posmodernismo deja de creer en estas realidades y en su desarrollo lineal en la historia hacia un futuro mejor:

> Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolidación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable. Un artista, un escritor posmodernista, están en la situación de un filósofo: el texto que escriben la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas ya establecidas, y no pueden ser juzgados por medio de un juicio determinante, por la aplicación a este texto, a esta obra, de categorías conocidas. Estas reglas y estas categorías son lo que la obra o el texto investigan. El artista y el escritor trabajan sin reglas y para establecer las reglas de aquello que habrá sido hecho. De ahí que la obra y el texto tengan las propiedades del acontecimiento: de ahí también que lleguen demasiado tarde para su autor, o, lo que viene a ser lo mismo, que su realización comience siempre demasiado pronto. Posmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo).[48]

El posmodernismo es un concepto huidizo y elástico, aplicable a las tendencias post-estructuralistas y contextualistas en filosofía —críticas con la razón ilustrada—, y a la actitud desencantada, relativista respecto a ideales o convicciones firmes. Esto se aplica a todas las realidades del conocer humano, como dice Deely:

> The demarcation of postmodernity lies in the identification of objectivity as belonging first of all and primarily throughout to the order of relation and the action of semiosis rather than to the order of substance, while seeing at the same time that things as belonging to the order of substance yet become knowable in and through the objective world —the Umwelt— of animals, most especially when

en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables". (J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, p. 9.)

[48] J. F. Lyotard, "Qué era la posmodernidad", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-postmodernidad*, p. 73.

> and as that objective world is opened to those species specifically human investigations able to probe beyond and with some independence of the evaluations of what we like or dislike in the world of objects into the subjective and intersubjective constitution of things.[49]

En un momento posterior, cuando no baste sólo la oposición a lo moderno, se acuñan otros términos como *modernidad tardía, modernidad líquida, sociedad del riesgo, globalización, capitalismo tardío* o *cognitivo*, categorías posiblemente más eficientes de análisis que la de posmodernidad. Como afirma Rubert de Ventos:

> Ahora bien una actitud política alternativa sólo puede basarse en una distinta comprensión y valoración de esta modernidad plural, excéntrica, desarticulada e inorgánica. Ha de tratarse pues de una "teoría de la modernidad" que establezca y reconozca: 1) la asistencia de esta diversidad y desarticulación como rasgo característico de nuestra condición; 2) el valor que tiene y las nuevas posibilidades que tal diversidad ofrece; y 3) la necesidad operativa o funcional —nunca sustantiva o estructural de una coherencia que no pretenda, sin embargo, negar o superar esta escisión, sino tan sólo encontrar su equilibrio y viabilidad.[50]

O como lo propone Giddens:

> Corrientemente ¿a qué se refiere la posmodernidad? A parte de la generalizada sensación de estar viviendo un período de marcada disparidad con el pasado, el término, evidentemente, significa al menos algo de lo siguiente: que hemos descubierto que nada puede saberse con certeza, dado que los preexistentes, "fundamentos" de la epistemología han demostrado no ser indefectibles; que la "historia" está desprovista de teleología, consecuentemente ninguna versión de "progreso" puede ser defendida convincentemente; y que se presenta una nueva agenda social y política con una creciente importancia de las preocupaciones ecológicas y quizás, en general de nuevos movimientos sociales.[51]

---

[49] Este autor hace un buen recorrido histórico de la capacidad de objetivar en el conocimiento de las cosas y las características de cada periodo. (J. Deely, "Postmodernity as the Unmasking of Objectivity: Identifying the Positive Essence of Postmodernity as a Distinct New Era in the History of Philosophy", en *Semiótica*, 183-1/4 [febrero, 2011], p. 55.)

[50] X. Rubert de Ventos, "Kant responde a Habermas", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-postmodernidad*, p. 77.

[51] A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, p. 52.

LOS RASGOS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO POSMODERNO

La muerte de la razón: el conocimiento débil

Hemos dicho que, en cierto sentido, el posmodernismo nace de la muerte de la razón moderna. Por ello, se dice que el modo de conocer del posmodernismo es el de un conocimiento débil**,** en el sentido de la falta de rigor, de precisión, de argumentación lógica. El posmodernismo es un modo de ver la modernidad[52] desde una perspectiva "débil", es decir, sin el fundamento del conocimiento organizador que es la estructura de la razón. De hecho, el posmodernismo rechaza las visiones globales del mundo y de la realidad en cuanto que son metanarraciones, es decir relatos que, tras su forma, manifiestan la búsqueda de unidad, cohesión social y sentido, dentro del marco de un pretendido progreso.[53] Mientras la razón moderna intentaba dar una explicación que englobase toda la realidad, la visión posmoderna disuelve esa totalidad en una pluralidad de fragmentos y de perspectivas parciales. De modo particular, como analizaremos un poco más detalladamente adelante, tiene una actitud de sospecha a causa de los prejuicios que contaminan al sujeto, al objeto percibido y al lenguaje comunicado. Por todo ello, para el pensamiento posmoderno es difícil aceptar que lleguemos a la realidad de las cosas, y afirma que sólo alcanzamos lo que nos parece a nosotros que son las cosas.

Esto conlleva la falta de confianza en la posibilidad de conocer lo objetivo del ser humano, tanto en el ámbito de la historia, como en el ámbito de la comunicación, ya que la verdad es algo que depende de la perspectiva o contexto en el que se presente. Ya no se da la continuidad en el conocimiento, sino la discontinuidad y la diferenciación, por medio de una pluralidad de visiones del mundo, y una disgregación de la historia, debido a que ya la razón no se propone explicar los eventos, sino, en el mejor de los casos, solamente atestiguarlos débilmente. "Esto es la vida en la incertidumbre radical sobre la verdad, sobre la realidad misma del acontecimiento".[54]

El pensamiento posmoderno se niega a todo lo que sea fundamentación última y saber definitivo, no cree posible dar sentido objetivo y total a la vida y la historia, desconfía de la potencia de la razón humana, sus mitos y expectativas y en cierto sentido, desemboca en el nihilismo.[55] Como dice Vattimo: "el nihilismo es la situa-

---

[52] J. F. Lyotard, "Reescribir la modernidad", en *Revista de Occidente*, 66 (1986), pp. 23-33-27.
[53] J. F. Lyotard, "La condición postmoderna", p. 29.
[54] J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*.
[55] J. M. Mardones, *Posmodernidad y neoconservadurismo*, p. 70.

ción en la que el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición (lo que en otros términos Nietzsche llama la muerte de Dios)".[56]

El pluralismo y la diversidad de la razón

Un rasgo importante del posmodernismo es su pluralidad y su aceptación de todo tipo de diversidad. El pensamiento posmodernista defiende lo popular, el descentramiento de lo intelectual y la desconfianza ante los grandes relatos o proyectos totalizadores del ser humano. Por ello, la pretensión de una filosofía o sistema, que posea el verdadero acceso a la realidad, aparece como algo ilusorio y su rechazo genera una visión diferenciada, pluralista de la realidad, concluyente en la relativización del pensamiento en general. Como afirma Mardones:

> [Todas las conclusiones] vienen entrelazadas y se resumen en una afirmación nihilista: no hay verdad, ni conocimiento de las cosas "en sí mismas". Sólo podemos aspirar a metaforizaciones de la realidad que tienen la virtualidad de expresar más el estado del individuo y las condiciones históricas y sociales en los que vive que la objetividad de lo expuesto. [...] ya no hay ningún fundamento (*Grund*) fijo sobre el que quepa asentar o creer algo como seguro e inconmovible. Sólo nos queda, como dirá Vattimo hoy, el vagabundeo incierto. [...] el desencantamiento cosmovisional es uno de los acontecimientos con mayores repercusiones para la sociedad y la cultura modernas. Ligado a él podemos entender otro rasgo de la cultura y el pensamiento modernos, radicalizado hoy por la posmodernidad: la fragmentación de la razón.[57]

Este rasgo, con el que concluye la cita, es uno de los más característicos del posmodernismo. El modelo de una verdad propia de un sujeto fuerte al estilo de Kant es puesta en tela de juicio. El pluralismo de la razón es el punto de partida de la posmodernidad, pues propone una multidimensionalidad de la misma, con una lógica propia y diferenciada, según el punto de vista desde el que se contemple una cosa. Para el pensamiento posmoderno lo importante no son los hechos, sino sus interpretaciones.[58] Así como el tiempo depende de la posición relativa del observador,

---

[56] Es el conocido texto de Nietzsche que se encuentra en *La gaya ciencia*, p. 210. *Cf.* G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, p. 104.

[57] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, p. 23.

[58] "Si las totalidades ofrecidas por la modernidad han resultado equivocadas, ahora ya no se ofrece una nueva síntesis sino que se decreta el sincretismo de la razón, la fragmentación del mundo de

la certeza de un hecho queda solamente como una verdad relativamente interpretada e incierta. Wellmer lo expresa de la siguiente manera:

> Voy a distinguir tres formas de crítica de la razón y del sujeto que juegan, las tres, un papel importante en la crítica posmodernista del racionalismo, pero cuya diferenciación es condición necesaria para una clarificación de lo que –quizá podríamos llamar formas moderna y posmoderna de conocimiento. Podemos distinguir entre: 1) la crítica psicológica desenmascaradora del sujeto; 2) la crítica filosófico-psicológico-sociológica de la razón instrumental o de la razón que apura en términos de lógica de la identidad y de su sujeto; y 3) la crítica, efectuada un término de filosofía del lenguaje de la razón autotransparente y de su sujeto fundador de sentido. No es que estas tres formas de crítica de la razón y del sujeto sean independientes entre sí: pero el planteamiento es diferente en cada caso y esto hay que hacerlo explicita. En mi opinión, la razón de qué los conceptos de razón y de sujeto autónomo se hayan visto arrastrados, al parecer de manera irresistible, por la crítica al logocentrismo, es porque en esa crítica motivos, ideas y descubrimientos de origen muy diverso se han mezclado y se han superpuesto unos a otros.[59]

Los límites del saber, ausencia de fundamento, desaparición del telos, separación de lo existencial y lo social (Crespi)

Por lo que hemos comentado hasta ahora, es posible considerar que dicha visión posmoderna se centra en unos rasgos fundamentales que pueden resaltarse siguiendo a Franco Crespi,[60] sociólogo y exponente de la visión posmoderna. En primer lugar,

---

la vida, la desconexión entre los diversos saberes y dominios científicos, la imposibilidad de justificar la acción y establecer la legitimidad política". (D. Innerarity, "Modernidad y posmodernidad", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 20 [1987], p. 126.)

[59] A. Wellmer, "La dialéctica de modernidad y posmodernidad", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-posmodernidad,* p. 211. Cabe notar que Wellmer hace un profundo análisis de estos tres puntos que nosotros nada más señalamos porque se salen del propósito de este momento de la tesis, pero expresan muy bien la crítica posmodernista a la razón moderna.

[60] Franco Crespi, profesor ordinario de sociología y director del Insituto de Estudios Sociales de la Universidad de Perugia. Destacan especialmente sus obras: *Sociologia della cultura* (Laterza, 1996), *Le vie della sociología* (Il Mulino, 1994), *Evento e struttura* (Il Mulino, 1993), *Imparare ad esistere* (Donzelli, 1994), *Introduzione alla sociologia della conoscenza* (Donzelli, 1998). Crespi expone las principales teorías sociológicas del conocimiento y las cuestiones problemáticas planteadas por ellos en la actualidad. En la tradición del pensamiento occidental, el conocimiento siempre ha sido concebido como una reflexión neutra de la realidad objetiva. De Francis Bacon y Galileo hasta el neopositivismo y el empirismo la actual, el modelo lógico-matemático de la ciencia fue la base del de-

se manifiesta el reconocimiento de los límites del saber, un proceso que fue abierto por la crítica kantiana de la razón pura y, sucesivamente, por medio de la filosofía analítica, y que ha seguido un curso imparable hasta nuestros días, arrollando incluso la tentativa de Hegel por restituir al saber la capacidad de acceder a la realidad total. En segundo lugar, al ahondar en los límites de la experiencia cognoscitiva, destaca la ausencia de fundamento, lo que tiene como consecuencia la imposibilidad de remitir el saber al campo de los fundamentos absolutos. En tercer lugar, es determinante la desaparición del *telos*: la experiencia de la imposibilidad de asignar a la existencia individual, a la evolución o a la historia, un fin intrínseco absoluto. Finalmente, se puede destacar la inconciliabilidad de la situación existencial y social: al darse la ausencia de una fundamentación exhaustiva del ser, por la imposibilidad de hacer referencia a fundamentos absolutos o últimos, queda en suspenso el sentido de la existencia y el deseo ilimitado del hombre en los espacios finitos de su experiencia. En este marco, lo social no puede ser horizonte exhaustivo del ser humano.[61]

La negación de lo real y la disolución del sentido

El posmodernismo tiende a absolutizar el discurso sobre el mundo, negando el significado primordial de lo real, en un modo que cae en un subjetivismo racionalista. El posmodernismo afirma que en el dominio de la naturaleza está incluido el dominio del hombre.[62] Renunciar a la idea de saber como rechazo a los grandes relatos, sólo lleva a un estadio esteticista del discurso humano que además provoca que, cuando el conocimiento se entiende como una imposición, y la subjetividad no es capaz de conocimiento, entonces el relativismo no se distingue del autoritarismo que paradójicamente buscaba evadir.[63] Nuestra sociedad genera una homogeneización funcional que olvida el significado de lo que está más allá de lo puramente

---

sarrollo tecnológico que caracteriza a la modernidad. Con Vico y el historicismo alemán, sin embargo, se ha ido afirmando progresivamente la conciencia de las influencias históricas y sociales a las que están sometidas todas las formas de conocimiento. Marx, Freud y Nietzsche han sentado las bases de la sociología del conocimiento como una disciplina que estudia, de hecho, las interrelaciones mutuas entre las estructuras sociales y los procesos cognitivos. Gracias a las aportaciones teóricas de diferentes autores, como Weber, Mannheim, Simmel, Scheler, a Wittgenstein y Bloor, nuestra concepción de la función cognitiva ahora se ha transformado radicalmente. Incluso la ciencia, aplicando a sí misma el método crítico, ha llegado a reconocer que sus suposiciones siempre están condicionadas por los intereses y puntos de vista que surgen de la experiencia sociohistórica concreta.

[61] F. Crespi, "Modernidad: la ética de una edad sin certeza", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-posmodernidad*, pp. 164-165.

[62] D. Innerarity, "Modernidad y posmodernidad", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 20 (1987), p.127.

[63] *Ibid.*, p. 128.

instrumental. Es un retroceso antropológico que abandona el sentido de la vida en pro de la manipulación de las cosas.[64]

El ser débil, consecuencia del conocer débil

Este modo débil de conocer lleva a un modo débil de ser. En la visión posmoderna, el ser no *es*, sino que *acontece*. Todo lo que rodea es contingente, no previsible, casual, decadente. En cierto sentido, no se puede decir que las cosas tengan una esencia estable, son como accidentes de modo permanente.

> Hay que olvidarse del ser como fundamento. El ser ya no es constitutivamente capaz de fundar: es un ser débil. El ser tiene una constitución débil: es una fundamentación sólo hermenéutica, donde se establece el horizonte dentro del cual los entes vienen al ser, como memoria y trasfondo, como "un proyecto arrojado, histórico-finito", como oscilación entre el futuro, el presente y un remontarse que no se detiene en ningún pretendido origen. El ser es un desencanto: se agota en el evento, en lo que acaece, lo cual no tiene sentido: al hombre le corresponde, con sus relatos —con la información—, crearle un sentido conectándolo.[65]

Se declara así que la postmodernidad es un pensamiento posmetafísico.[66] "Esto es la posmodernidad: el lugar de la pérdida del sentido de la realidad, es decir, de la pérdida del ser fuerte y de las posibilidades de pensar el ser como deshacimiento, una disolución de trámite infinito hacia esa pérdida".[67]

La estetización de la vida: la liberación de la historia por el presentismo

El proyecto posmoderno sugiere la estetización general de la vida, es decir el dominio del atractivo formal de lo que nos rodea y la capacidad de vivir lo bello de esta realidad.[68] De este modo, se pretende superar la concepción funcionalista o finalista del pensamiento, para avanzar solamente por el camino de la fruición. "La renun-

[64] J. M. Mardones, *Modernidad en 10 palabras clave sobre fundamentalismos*, pp.18-19.

[65] W. R. Daros, *La filosofía posmoderna...*, pp. 58-59. *Cf.* G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*; G. Vattimo, *La sociedad transparente*; G. Vattimo, *Ética de la interpretación*; G. Vattimo y P. Rovatti, *El pensamiento débil*.

[66] *Cf.* G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, pp. 42-46.

[67] R. M. Ravera, "Entrevista a Gianni Vattimo", *apud* W. R. Daros, *La filosofía posmoderna*, p. 54.

[68] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, pp. 63-64.

cia a una percepción determinada de la realidad implica la vida vivida sin horizonte histórico ni de sentido, sin orientación a un *telos*, sin visión de totalidad, subsistiendo en una inmediatez presentista".[69] "En la vivencia de acontecimientos, sin estructuración axiológica ni crítica sobre las cosas que se presentan".[70] Es un esteticismo presentista en el inmediatismo total de la visión del tiempo y del hombre.

El posmodernismo ve en este presentismo el fin de toda alienación, ya que según Braudillard, "la historia es precisamente el lugar de la alienación y, si nos salimos de la historia, nos saldremos también de la alienación".[71] Esto se debe a que la historia exige un sentido que sólo se alcanza desde una visión totalizante y finalizadora, pero debido a la incertidumbre radical sobre la verdad de los acontecimientos, sólo tenemos simulaciones de los mismos. Por ello, sólo se tiene el presente, ya que, liberados de la historia, superamos las liberaciones del porvenir. Esto implica una situación posmetafísica, en la que se vive y elige desde la apertura radical a la realidad, una actitud estética de escucha del ser[72] y de relativismo cultural.

> La condición posmoderna quedaría expuesta en el ahondarse del desencantamiento de la existencia: de aquella existencia humana entendida como tensada por la problemática y el deseo, por las expectativas entre lo dado y lo nuevo, por una conciencia debeladora y recuperadora de la realidad, por la heroicidad de ese viaje transgresor y reconciliador de los hombres con el mundo. Tensiones que se disolverían, hoy, en un presente vivido como inmodificable, saturado de espectáculos, escenografías y simulacros sobre sí mismo. En esta definitiva e irreversible reiteración de lo mismo, en esta noción de la historia como cumplida, en esta imposibilidad de lo verdaderamente nuevo, a excepción del consumarse de la lógica técnica, se da la crisis de las representaciones con que la modernidad pensó afirmativamente el desarrollo humano y social. Crisis del sujeto, dice lo posmoderno: el relato más alucinado de la modernidad estableciendo que ése era el sitio de los discernimientos, y a partir de él, debacle de la cadena de figuras que el sujeto amparaba: pueblo, clase, proletariado, humanidad. Cierta crítica posmoderna argumenta que este disolverse de las representaciones modernas, de sus relatos patriarcales, de su concebirse como un todo orgánico en marcha, permite por primera vez imaginar una cultura sin legados que cumplir, sin fanatismos de los cuales sentirse parte, sin sueños omnicomprensivos por los que padecer.[73]

---

[69] *Cf.* J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*.

[70] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, p. 65.

[71] *Idem*.

[72] G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 46.

[73] N. Casullo, "Modernidad, biografía del ensueño y la crisis", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-postmodernidad*, p. 22.

Un pensamiento de fruición, contaminación, tecnocracia (Vattimo)[74]

La posmodernidad no sólo rechaza el pensamiento moderno, sino que además propone un estilo de vida alternativo, por medio de un distinto concepto de razón, de sociedad y ser humano. La obra de Vattimo resume en estos caracteres el pensamiento de la posmodernidad:[75] ser un pensamiento de la fruición, ser un pensamiento de la contaminación, ser un pensamiento del mundo de la técnica moderna. El primero, el pensamiento de la fruición, es una oposición al funcionalismo dominante en la modernidad. Se busca que el pensamiento tenga valor por sí mismo, no por la finalidad del mismo. No se busca transformar la realidad, sino simplemente vivirla en sí misma, en lo que tiene y en lo que es, en lo que se puede disfrutar y afirmar. El segundo rasgo, el pensamiento de la contaminación, se refiere a un pensamiento abierto a la multiplicidad de juegos del lenguaje entre los diversos ámbitos culturales, sin principios ni criterios fijos, determinados, fundados de una vez por todas. Propone la oposición y la inestabilidad como lo verdaderamente humano. Esto conlleva una oposición a toda metafísica que quiera integrar la realidad. El tercer rasgo, el pensamiento del mundo de la técnica moderna, propone abandonarse a la técnica, en cuanto superación del humanismo occidental, como única seguridad de la razón: el sujeto debe abandonarse a sí mismo y perderse a sí mismo, para quedarse sólo con la objetividad tecnológica.[76]

---

[74] Gianni Vattimo (Turín, 4 de enero de 1936), filósofo italiano, representante conspicuo del posmodernismo y del pensamiento débil. Sigue a Gadamer en la corriente hermenéutica en filosofía. Entre sus muchas obras podemos destacar *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna / La fine della modernità* (Garzanti, Milán, 1985), *Ética de la interpretación / Etica dell'interpretazione* (Rosenberg & Sellier, Turín, 1989), *La sociedad transparente / La società trasparente* (Garzanti, Milán, 1989).

[75] G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 155.

[76] "El problema de la subjetividad es una de las posibilidades interpretativas para comprender el tránsito de la filosofía moderna a la filosofía contemporánea. Desde tal punto de vista, Baudrillard ha caracterizado a esta última como la era de la muerte del sujeto ya que, al haber quedado privado de toda escena, su autoposición produce el fin de la interioridad y la intimidad; es la pura exposición y transparencia frente a un mundo que le atraviesa sin obstáculos y le convierte en un centro de distribución para todas las redes de influencia. La victoria del hombre sobre la naturaleza se convierte entonces en una victoria pírrica. La apoteosis de la subjetividad se transforma en una liberación que produce el vértigo del desarraigo definitivo. Por ello cabe hablar de un decurso del pensamiento contemporáneo en el que la subjetividad pierde progresivamente su función de fundamento en favor del 'espíritu objetivado en la historia'. En este proceso, los productos del espíritu humano ya no se explican desde el hombre, sino exactamente al revés". (D. Innenarity, "Modernidad y Posmodernidad", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 20 [1987], p. 121.)

La fragmentación cultural

El proyecto moderno quiso ofrecer un sentido a la unidad cosmovisional de Occidente, como algo universal y emancipador. Pero al ser cuestionado, se dispersa en una fragmentación cultural. El posmodernismo busca refugio en la subjetividad, en la esfera privada y el culto a la individualidad, es un narcisismo que dirige su atención al presente y al goce de los incentivos de la sociedad consumista, el carecer de un eje estructurador produce una fragmentación que encierra al ser humano en sí mismo y lo dispersa amenazándolo con la disolución del sentido y el hundimiento del propio sujeto.[77] Como afirma Vattimo:

> [El posmodernismo] apunta en la dirección no sólo de una disolución de la objetividad 'moderna' del hombre, sino también y de un modo más amplio, en la dirección de una disolución del mismo ser (que ya no es estructura sino evento, que no se da ya como principio y fundamento, sino como anuncio y relato.[78]

La pérdida del sentido, el valor de la experiencia

Dado que el pensamiento posmoderno acepta como parte de la condición de vida el vivir sin fundamentación, deja de lado la búsqueda del sentido y todo hilo conductor de la vida y la historia. Lo único que queda es practicar la escucha para tratar de crear un sentido,[79] que se lleva a cabo fundamentalmente por el mito, que se escapa de la razón lógica funcional y estructurada. Como dice Mardones:

> Se comprende la mezcla y aun confusión de saberes, de categorías cognoscitivas, el eclecticismo y el sincretismo. Aparece el uso de lo simbólico, lo retórico, lo poético, lo lúdico, lo ritual y lo religioso, mientras que lo alusivo —el mito y el relato— se antepone a la argumentación y al filosofar crítico.[80]

Esta especie de liberación de una gnoseología rígida, se orienta hacia un modo de conocer que brote de la experiencia como fuente de universalidad y de unidad, en una permanente novedad, que respeta al mismo tiempo la diferencia de cada expe-

---

[77] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, p. 153.

[78] G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 120. *Cf.* G. Vattimo, *La sociedad transparente*, p. 171.

[79] J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, pp. 10 y s., 73 y s; J. F. Lyotard, *La postmodernidad explicada a los niños*; J. F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, pp. 65 y s.

[80] J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión?*, p. 31.

riencia. En este sentido, la conciencia ya no ve su fundamento en la verdad aprendida, sino en la experiencia vivida, en la exploración, en el intento de alcanzar un fin.

El fin de la ética y de la antropología

Esta situación de fin de la historia se prolonga en el fin de la ética, ya que si no hay finalidad, no hay normatividad. Por ello, el posmodernismo aboga por la autonomía de las diferentes esferas de valor, en las que no hay valores absolutos y verdades vinculantes y todo se orienta a una interacción social en la que el contrato temporal suplante a la institución permanente,[81] como camino que evite el totalitarismo y la coerción. La moral posmoderna hace hincapié en una ética basada en la intencionalidad de los actos y la comprensión inter y transcultural de los mismos. Esto lleva a una ética abierta, débil y provisional que sólo instaura vínculos temporales dependientes del contexto, que se presenta como respeto a la otra persona en lo que tiene de particular, de imprevisible y en el fondo de infinito.[82] El posmodernismo liga así la ética con la antropología, ya que, en las formulaciones generales, descubre un peligro para la persona en lo que tiene de único.

Al rechazar el concepto de ser humano se liquida la instancia normativa universal, para quedarse con lo singular y concreto de cada individuo, que se convierte en el que decide su propio destino.[83] Ello sólo es posible si el sujeto se pierde también en el presente de lo que lo rodea,[84] pues el sujeto humano no puede subsistir si no

---

[81] J. F. Lyotard, *La condición posmoderna*, p. 118.

[82] G. Vattimo, *De la ideología a la ética*, p. 9.

[83] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, p. 75.

[84] Sobre este aspecto de la muerte del sujeto afirma Innenarity: "Como señala Foucault, a partir del siglo XVIII, la subjetividad humana se torna problemática, desde el descubrimiento de tres dimensiones empíricas —la vida, el trabajo, el lenguaje— que atraviesan e intervienen en el hombre escapando de su control. En torno a esos nuevos núcleos se agrupan diversas escuelas filosóficas —el vitalismo, el historicismo, el marxismo, la hermenéutica [...]— cuyo fondo común estriba en la destitución del privilegio moderno de la razón en favor de estructuras determinantes. El hombre singular es un 'campo' (Paul Veyne) arbitrariamente desglosado por el humanismo, el punto de cruce hipotético de determinaciones colectivas. El estructuralismo es hoy en día el ejemplo más palmario de una filosofía sin sujeto en el que una función deviene independiente de la subjetividad autorreflexiva. [...] Para hacer trasparente lo real al hombre, hay que disolver a éste en la trama objetiva, material, de la naturaleza. Se trata, pues, de 'resolver lo humano en lo no-humano', 'reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de las condiciones físico-químicas'. El hombre resulta ser el gran ausente de las ciencias humanas, una 'cosa entre cosas', un 'huésped presente en nuestros debates sin haber sido invitado'. Donde la modernidad había puesto la reflexión de la conciencia, encontramos ahora un inconsciente estructural que pertenece al orden de la naturaleza: el lenguaje, racionalidad sin sujeto, totalización no reflexiva, es 'una razón humana que tiene sus razones que el hombre no conoce'. Se ha cerrado el círculo: el hombre ya no existe, pero, precisamente por ello, sa-

tiene un mínimo proyecto vital. El posmodernismo confluye, de este modo, en una visión narcisista del ser humano, en la experiencia del deleite sin introversión y la actitud estética, de quien se entrega a la seducción de lo múltiple y diverso, de lo inédito. Como afirma Lipovetsky:

> La propia recepción de las obras se personaliza, se convierte en una experiencia estética "no amarrada" (Kandinsky), polivalente y fluida. Con el arte moderno ya no hay espectador privilegiado, la obra plástica ya no tiene que ser contemplada desde un punto de vista determinado, el observador se ha dinamizado, sino que es un punto de referencia móvil.[85]

La sociedad de la apariencia

En la visión posmoderna, la sociedad interpreta la historia, con lo cual la distorsiona incluyendo en ella la distinción entre verdad y error, entre ficción, información e imagen. Esto lleva a que la sociedad se convierta en un mundo de ilusión, un mundo de máscaras destinadas a encubrir una realidad que no se quiere ver. Una de tales máscaras es, en el posmodernismo, la noción de 'verdad', a la que considera como "una denominación de las cosas, válida y obligatoria para todos [...] y origina entonces, por primera vez, la oposición entre verdad y mentira".[86] Además,

---

ber es nuevamente posible". (D. Innerarity, "Modernidad y Posmodernidad", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 20 [1987], p. 121.)

[85] G. Lipovetsky, *Era del vacío*..., p. 101. En este sentido es enriquecedor el comentario de Eduardo Subirats: "Un balance apenas puede trazarse; y con menor motivo aún se puede anticipar una alternativa. Por consiguiente, no a título de alternativa pero sí de exigencia teórica y social, deseo acabar este ensayo con una solución provisional pero programática. Ella se remonta a aquel conflicto entre cultura ético-estética y progreso tecnológico que anteriormente he señalado; y se remonta también a la teoría crítica de la sociedad que a lo largo de la historia de la crisis de la civilización moderna se ha ido dibujando. Esta tradición crítica, ligada a la hermenéutica y la filosofía social, heredera del humanismo, es declarada hoy como obsoleta (la sociología y la filosofía norteamericanas la han despachado hace mucho a los infiernos, a título de metafísica o de romántica). [...] El análisis de la alienación humana, concomitante al progreso civilizatorio, en sus aspectos económicos, sociales, psicológicos o epistemológicos, sigue siendo un necesario, aunque a veces indeseado, acompañante de este proceso civilizatorio mismo. Las nuevas formas de alienación y degradación culturales fuerzan y forzarán en el futuro formas asimismo nuevas de resistencia y disidencia [...] Pero este carácter socialmente subversivo es hoy socialmente inviable en virtud del frágil equilibrio político y tecnológico que preside nuestras sociedades, y del peligro de una destrucción en gran medida indiferenciada". (E. Subirats, "Trasformaciones de la cultura moderna", en N. Casullo, ed., *El debate modernidad-posmodernidad*, p. 161.)

[86] G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 45; G. Vattimo, "El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad", en *Ideas y valores*, pp. 57-77, nn. 35-37.

> [...] las sociedades están constituidas por formas de vida, basadas en sistemas de errores convertidos en verdad, apoyadas en "un sistema de ilusiones consolidadas, ocultas en su naturaleza por motivos de conveniencia social y por las necesidades de la organización productiva".[87]

De este modo, la visión de la sociedad posmoderna, por ejemplo en el pensamiento de Vattimo, intenta sostener que:

> [...] en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mass-media* desempeñan un papel determinante; y que caracterizan tal sociedad no como una sociedad más "transparente", más consciente de sí misma, más "iluminada", sino una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente que precisamente en este "caos" relativo residen nuestras esperanzas de emancipación.[88]

LA DESTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD

La consecuencia social: la pérdida de la persona y del ser social

El individuo posmoderno, que rechaza la disciplina de la razón y se deja guiar preferentemente por el sentimiento, obedece a lógicas múltiples y contradictorias entre sí. Esto conlleva que la visión del ser humano también se vea afectada, pues carece de sustrato ontológico. En lugar de un yo integrado, lo que aparece es la pluralidad dionisíaca de personajes.[89] El individuo posmoderno, sometido a una avalancha de informaciones y estímulos, difíciles de estructurar, opta por un vagabundeo incierto de unas ideas a otras. El posmoderno no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas.[90] Como ha dicho Vattimo, "el sujeto postmoderno, si busca en su interior alguna certeza primera, no encuentra la seguridad del cogito cartesiano, sino las intermitencias del corazón proustiano".[91] También en las relaciones personales el individuo posmoderno renuncia a los compromisos profundos.

Esta realidad construye una comunidad en la que la persona tiene cada vez menos influjo en lo que pasa en su entorno social, económico, político. Todo funciona

[87] *Ibid.,* p. 85.
[88] *Ibid.*, p. 46. Cf. N. Casullo, ed., *El debate modernidad-postmodernidad*, pp. 259-318.
[89] *Cf.* J. Ballesteros, *Posmodernidad: resistencia o decadencia*, p. 90.
[90] L. González-Carvajal, *Ideas y creencias,* pp.170-172.
[91] G. Vattimo, *La sociedad transparente*, p. 132.

mejor, pero a costa de una mayor despersonalización de todos en la imposición de un orden. En una sociedad carente de valores absolutos y de una verdad vinculante, el derecho es la técnica impersonal y neutra para proporcionar legitimación y obtener el consenso social. La unidad social se intenta lograr por medio de lo jurídico, sin importar si el derecho se encuentra separado de la justicia: en una sociedad atomizada sólo es necesario un reglamento de juego.

La visión posmoderna acaba llevando a una concepción de la sociedad que no puede ser entendida como un dato objetivo y que por lo mismo acaba careciendo de un sentido.[92] La sociedad se ve desprovista de verdad y de autenticidad, hecha escenografía o máscara de modo especial por parte de los medios de comunicación que construyen la realidad y le hacen fábula, enmascarando lo real. Los medios son los que dictan qué es lo que sucede, qué es un hecho y qué es verdad. El bien de la sociedad ya no es el bien de la verdad, sino el bien de un reglamento en el que todos se ponen de acuerdo.[93]

Las dudas sobre una sociedad débil

Asimismo, el presentismo inmediatista, del que hemos hablado anteriormente, parece no ser sino una inminencia, que sólo produce una resignación indolente, fruto del escapismo y del subjetivismo, y no tanto un modo de ser verdaderamente más estético y más humano.[94] Por otro lado, falta por saber si, en este sistema, es posible tomar decisiones que permiten gozar de la pluralidad insondable de la vida y no estar solamente entregados al vértigo circular y tautológico de un sistema que sólo desemboca en un relativismo, que cede ante la pérdida del sentido, y que se abre a la multiplicación de los horizontes de sentido.[95]

La sociedad sin sentido cuando se hace "débil"

Sin embargo, si lo vemos detenidamente, esto sucede al revés: la situación cultural y social acaba siendo el resultado de las premisas filosóficas, de los valores y estilo de vida que la sociedad ha ido asumiendo. Por ello, la sociedad acaba careciendo de sentido cuando se atiene sólo a lo emocional y reduce la historia a la reinterpretación subjetiva como criterio de verdad; un criterio de verdad que se manifiesta

[92] *Ibid.*, p. 83. *Cf.* J. F. Lyotard, *La posmodernidad explicada...*, p. 99-100.
[93] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, p.28.
[94] *Ibid.*, p. 67.
[95] *Ibid.*, p. 68.

débil, necesariamente relativo de hecho, aunque, por ejemplo, en el caso de Vattimo, no se quiera asumir el relativismo como un nuevo absoluto.[96] La visión posmoderna, al negar o atenuar el ser, lo subyuga a un materialismo que debilita la concepción espiritual del hombre y lo reduce a la vida social, dejándolo a merced de los hallazgos de la ciencia y de la técnica y su poder de sometimiento.[97]

La sociedad posmoderna, conglomerado de individuos

En realidad, la sociedad posmoderna es:

> [...] un conglomerado de individuos, donde cada uno juega su juego, sostenidos por relatos ideológicos, del que no surge el caos, sino una homeostasis dinámica, indolora, sin compromiso de los individuos, con cierta reacción emotiva, piadosa ante el dolor.
>
> Como en las épocas en las que el poder social cambia rápidamente y se impone como un imperio [...], los individuos filosofan y generan en su impotencia un refugio para salvar la individualidad.[98]

> En la posmodernidad, cada uno juega su propio juego, y parecería no haber mayores razones para preferir uno a otro. Por otra parte, estoicos, epicúreos y escépticos coexisten contemporáneamente, elevando sus indiferencias, sus placeres y sus resignaciones a norma ética universal.[99]
>
> Por el contrario, [...] la persona es a la vez social y suprasocial, con una dimensión tanto horizontal como vertical, inmanente y trascendente, capaz de apreciar lo histórico y cultural, y capaz de criticarlo porque participa de un ser que la trasciende.[100]

LA PÉRDIDA DE LA PERSONA HUMANA

El antropocentrismo posmodernista

El posmodernismo promueve un antropocentrismo que no es necesariamente malo, pues, en cierto sentido, el modernismo había olvidado al sujeto concreto y per-

[96] G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 155.

[97] *Ibid.*, p. 74-97.

[98] W. R Daros, "La desorientación posmoderna de los valores al final del siglo", en *La filosofía posmoderna*, pp. 13-14.

[99] M. Reigadas, *apud* W. R Daros, "La desorientación posmoderna de los valores al final del siglo", en *La filosofía posmoderna*, p. 14.

[100] W. R. Daros, *La filosofía posmoderna*, p. 148.

sonal. Sin embargo, adquiere un cariz negativo en cuanto produce un individualismo absoluto, que promueve la ruptura de casi todos los vínculos comunitarios (nacionales, religiosos, económicos, éticos). El hecho de que el individuo sea puesto al centro como individuo, y no como persona, lo hace ser la única clave de interpretación de la realidad, distorsiona sus dimensiones para presentar a un ser humano que se hace a sí mismo y repercute en la visión de la verdad hasta atomizarse en una verdad individualista que se adapta a los deseos-necesidades, según convenga. La consecuencia es el desencanto de las estructuras que de algún modo coarten al individuo (sociales, políticas, familiares), lo cual ocasiona que también acabe por disgregarse el sentido de la comunidad en simples formatos de relación según las circunstancias.

Un sujeto sin cimientos en devenir absoluto

De este modo, el individuo se encuentra sin nada firme sobre lo cual apoyarse, más que lo que puede tocar y gozar: es el dominio de la tecnociencia y del consumismo. El individuo posmoderno no piensa tanto en los derechos del hombre en cuanto tal, sino en los derechos del individuo, lo que genera una pugna al confundir el sentido de los derechos con la urgencia de determinadas necesidades y decisiones, sean éstas justas o no. El posmodernismo califica de negativas todas las estructuras que afecten la consecución de esos derechos-necesidades individuales. En la lógica de la modernidad y de la posmodernidad, cada individuo se forja a sí mismo, pero de manera aislada.

El posmodernismo sustituye al ser de la persona por el devenir de la misma. Sin embargo, el devenir, filosóficamente hablando, implica un sujeto que sólo en parte cambia: deviene porque hay algo en él que sigue siendo idéntico. Un ser humano libre de todo vínculo.

Lo anterior conlleva una visión del ser humano que tiene que dejar de lado toda "máscara", lo que significa reconocer que no hay nada firme en el ser, en la verdad, en la persona. El hombre posmoderno es el hombre libre en el sentido que es un viajero del mundo de los símbolos, donde toma conciencia de estar soñando, pero también de que debe seguir soñando si no quiere perecer,[101] mas para ello sólo le queda la mitificación de la bondad de la técnica, último reducto del ejercicio del poder social; por eso el hombre posmoderno no queda encandilado por ella ni por el éxito práctico.[102] Dado que no hay verdad, tampoco hay deber social que me impon-

[101] G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 151.
[102] *Ibid.*, p. 135.

ga algún sacrificio por los demás en el interior de mi conciencia, que es sólo un producto de la convivencia social.[103]

El nihilismo del hombre posmoderno

El hombre posmoderno se identifica con el nihilismo pasivo "que es pura y simple constatación del hecho que 'todos los valores supremos se han desvalorizado', constatación que da lugar a una absoluta insostenibilidad de la existencia". Esto hace que tenga que poner su realización en la experiencia de la unidad entre lo que es y el significado que él le atribuye: no es más que lo que quiere ser, ni significa más de lo que es, ni parecería querer ser dueño de cosas o de sí mismo. El problema es que el sujeto posmoderno no posee unidad en sí mismo, sino entre su presente y su significado. El hombre posmoderno "ha perdido el ideal de un sujeto como autoconciencia conciliada, como yo reapropiado".[104] De este modo, el hombre posmoderno pretender liberarse no sólo de la alienación económica, sino también de la historia que no tiene un sentido entendido definitivamente, sino el que aparece mientras él mismo va haciendo la historia.

Un sujeto libre y determinado al mismo tiempo

El sujeto posmoderno es, paradójico, pues se considera al mismo tiempo "libre" y determinado; "libre" porque está constituido en su núcleo por un conjunto difuso de fuerzas, pero el sesgo culturalista del posmodernismo lo puede llevar a un enérgico determinismo que nace de estar definidos por el poder, el deseo, las convenciones o comunidades interpretativas dentro de comportamientos y creencias particulares. Esto empuja a una serie de implicaciones que degradan a la persona por su sobredeterminación, por parte de unos sistemas múltiples y conflictivos más que monolíticos, que hacen confundir la falta de identidad fija del sujeto con la presencia de la libertad.[105]

Pero, al mismo tiempo, si el sujeto posmoderno está determinado, queda en un estado como de flotación libre, contingente, aleatorio, con una versión de la libertad en negativo del yo liberal. Tal perspectiva deja como consecuencia un sujeto resbaladizo y fruto de la fricción entre las diversas fuerzas culturales en choque, de-

[103] *Ibid.*, p. 198, 202-203; G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 45-46.

[104] G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, p. 20. *Cf.* G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*; G. Vattimo, *Poesía e ontología*; G. Vattimo, *Le mezze verità*.

[105] T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, p. 136.

terminantes y alarmantemente a la deriva. Hay mucho de la voluntad de poder nietzscheana en esta visión, pero curiosamente también se corresponde con la experiencia de una sociedad capitalista. Este sujeto es, por ello y de muchas maneras, una criatura del mercado, con problemas para conciliar su libertad con su determinación. La filosofía moderna, con sus derrotas respecto del sujeto, mantenía viva una cierta clase de sujeto autónomo que permitía hablar de justicia, de bien. Pero sin sujeto, todas las cuestiones vitales de la vida de una comunidad —los derechos recíprocos, la lucha por la emancipación— simplemente quedan disueltas.[106]

El adelgazamiento del sujeto

La pérdida del sujeto moderno, a la que se vincula el pensamiento filosófico posmoderno, involucra la conciencia, la libertad, la dignidad la personalidad, la crítica, la intención, la decisión. Para el posmodernismo,

> [...] la filosofía identificada con el ser de la metafísica, no es filosofía (amor al saber): debe suprimirse por ser alienante; y si la filosofía logra su objetivo, entonces desaparece debilitando el ser y con él ha suprimido teórica y filosóficamente el sentido del hombre. El hombre y su vida son sólo eso que sucede. Sólo a este alto precio es posible filosofar sin el ser: debilitándose hasta suprimirse.[107]

Surge la pregunta de si es posible adelgazar tanto al sujeto sin que éste se muera, sin que se acabe por administrar a los individuos como si fueran cosas, en un creciente nihilismo del individuo.[108] Cabe interrogarse si la persona resiste al sistema o capitula ante el convertido en quien toma de verdad las decisiones en vez de hacerlo un sujeto fuerte, consciente, que toma decisiones desde un horizonte de sentido. Sería contradictorio que la salvación del individuo propugnada por el posmodernismo desemboque en apoyo a la negación del actor social.[109]

---

[106] *Ibid.,* pp. 137-138.

[107] W. D. Daros, *La filosofía posmoderna,* p. 81.

[108] *Cf.* G. Vattimo, *El fin de la modernidad,* pp. 42-46. Se declara así que la posmodernidad es un pensamiento posmetafísico. Pero ¿cómo puede hablar la posmodernidad de carácter infundado de la realidad, de precariedad incurable del ser, del desvanecimiento del sujeto, de la inanidad de los valores, de la disolución de la historia, etcétera, sin metafísica? (*Cf.* J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio,* p. 52.)

[109] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo,* p.76.

La pérdida de sentido por la inmanencia

Esta visión del ser humano sólo tiene sensibilidad para lo instrumental. Su mente piensa en conceptos lógicos y empíricos de eficacia, pero carece de la dimensión del sentido que implica la ética, la estética y la trascendencia. Esto hace que la utopía y los proyectos de vida se resquebrajen en el ser humano, de modo que éste se convierte en un ser unilateral, sin visión de profundidad, sin sentido del origen ni de destino, ni de las diversas circunstancias de su vida. Como anota Beuchot:[110]

> Autores como Braudillard, Lipovetsky y Mardones. Describen cómo la modernidad va dejando al hombre con símbolos vacíos de sentido. [...] La posmodernidad ha reaccionado contra esa secularización de lo religioso en formas parasitarias, epifenoménicas y torcidas como la superstición, el hermetismo, las sectas, incluso demoniacas, que buscan llenar el vacío que dejaron los símbolos profanos. Lo que genera un sentimiento apocalíptico del que muchos hoy en día hablan. Derrida, como Vattimo, ha descrito este estado del hombre, añadiendo: sí hay un Apocalipsis, pero sin Apocalipsis. Es decir, no se van a caer las estrellas ni se van a derrumbar los montes. Hay algo peor: un Apocalipsis de sentido. El hombre ha perdido el significado de la existencia. La modernidad, según la apreciación de los posmodernos, nos vació de sentido y hay que volver a dar sentido al ser humano.

Este modo de ver al ser humano produce una sensación de inmanencia barata. El ser humano se convierte en un degustador de sensaciones sin fin, pero en constante insatisfacción de su ansia de sentido.[111]

El vacío existencial del ser humano en el posmodernismo

Cuanto más grande es la superficialidad ontológica del ser humano, es mayor la angustia que experimenta. El ser humano no deja de ser alguien que piensa, capaz de ejercer la crítica, de interrogarse sobre lo esencial de la vida. Pero el posmodernismo no acepta una respuesta de sentido, ya que teme lo absoluto. Con ello, deja al ser humano en la duda y en la insatisfacción, que intenta colmar con las cosas materiales, el llenar sus necesidades o el seguir sus instintos. Quiere suplir la falta de

---

[110] M. Beuchot, "Un Dios posmoderno, entrevista con Javier Sicilia", en *Letras Libres* [en línea], diciembre, 1999. <http://goo.gl/FhFNRC>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.]

[111] J. M. Mardones, *Modernidad en 10 palabras*, p. 22.

profundidad con más exterioridad, pero eso no cura la sensación cada vez mayor de vacío; un vacío que sólo se puede llenar cuando se encuentra y se consolida una razón para existir: una razón que sólo puede nacer auténticamente del reconocimiento del propio valor. ¿Pero si, como hemos venido reflexionando en este capítulo, no hay tal valor? ¿Si no se tiene el valor de la existencia humana? El ser humano necesita una herramienta que le descubra este valor y le haga capaz de resistir la avalancha de dudas y la ausencia de respuestas.[112]

CONSECUENCIAS DEL POSMODERNISMO

El abandono del ser y la pérdida del ser humano

El posmodernismo abandona el ser y, con ello, deja de lado la posibilidad de preguntarse en profundidad por el ser humano, y por la visión del ser humano en el ser, lo que conlleva abandonar el fundamento del ser individual y social.[113] El posmodernismo, al abandonar el ser, acaba por destruir al ser humano, que, o se pierde entre los demás entes, o se cierra en el individualismo, buscando un sentido que no le es permitido encontrar.

La consecuencia de ello es, casi parafraseando a Aristóteles, que el hombre se hace o un animal, yendo por debajo de sí mismo, o un dios, intentando elevarse por encima de sí mismo. Sólo que el posmodernismo intenta racionalizar esta situación y quiere hacer funcional su desencanto, su indiferencia, su individualismo y su narcisismo, bajo la máscara de pluralismo. Cuando se abandona el ser, la persona se reduce a una dimensión sociológica de hechos, proceso propio de un cientificismo autoritario, contra el que el mismo posmodernismo quería levantarse. Al convertir

---

[112] *Vid.* E. Flores Herrera, "El vacío existencial: reflejo de la sociedad posmoderna". Disponible en línea: <http://goo.gl/bGmnzI>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.]

[113] Como afirma Beuchot: "La pérdida de la metafísica ha sido también la pérdida del sentido. [...] La posmodernidad, con diferentes matices, rechaza el núcleo de la modernidad que es la razón y, en consecuencia, la filosofía del hombre y de la ética. Otra de sus características es lo que se llama la muerte del sujeto. La metafísica moderna es fundamentalmente una egología. Más que una metafísica, parece una epistemología o teoría del conocimiento o del sujeto. El núcleo metafísico, desde Descartes hasta Husserl, es el yo, el sujeto, la presencia, la representación del yo que conoce el mundo. Lo que la posmodernidad hace es negar esa subjetividad, ese conocimiento inmediato, ese conocimiento fuerte de la verdad por la evidencia; negar esa capacidad del sujeto de autoconocerse, de comprender el mundo y de tener una moral". (M. Beuchot, "Un Dios posmoderno, entrevista con Javier Sicilia", en *Letras Libres* [en línea], diciembre, 1999. <http://goo.gl/FhFNRC>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.])

el ser en el ser débil, inmanente al suceder social, sin sentido e irracional, hace que el sentido del ser, y el de la persona humana con ello, o bien se convierta en la simple tradición, o se reduzca a una información fragmentaria.[114]

El individualismo destruye la comunidad y destruye a la persona

El individualismo que destruye la comunidad, acaba también por destruir a la persona, y asimismo cuando se pierde el sentido de la comunidad, se pierde también la persona en su integralidad, para quedar sólo el individuo. El pensamiento individualista acaba por transformar a todo, incluido al otro, en una mercancía que se usa según conviene, generando un entorno —como dice Jameson— de alienación, la anomia, la soledad, la fragmentación y el aislamiento sociales, casi un emblema programático de lo que se dio en llamar "la época de la ansiedad", que conduce a la muerte del sujeto por una alienación que causa su fragmentación, pues:

> [...] cuando se erige la subjetividad individual en campo autosuficiente y en reino cerrado por derecho propio, también se está cortando al individuo de todo lo demás y condenándolo a la soledad sin aire de la mónada, enterrada viva y condenada a una celda de la que no hay escapatoria.[115]

Cuando lo que queda de la persona es sólo el individuo, éste está llamado a desaparecer.

La dificultad para lograr una comunidad desde el individualismo posmoderno

En el pensamiento posmoderno, el otro no es ni bueno ni malo, solamente es diferente e indiferente, porque se encuentra dentro de su propia subjetividad, libre de todo cuanto le constriñe. Pero esto provoca que sea más difícil encontrar una comunidad, generar una relación de vida intensa y duradera: el amor a alguien ya no sirve de eje para la propia organización psicológica objetiva.

El individualismo posmoderno produce dos consecuencias: anula el sacrificio del "yo" por el "tú" y genera un sentimiento difuso de compasión por la humanidad (signifique esto lo que quiera significar), por el dolor ajeno. El individualismo pos-

[114] G. Vattimo, "Secularización de la filosofía", en *Ética de la interpretación*, p. 53.
[115] F. Jameson, *Ensayos sobre el posmodernismo*, pp. 28-33.

moderno, al tiempo que busca aumentar la responsabilidad del individuo para consigo, favorece los comportamientos inestables, indiferentes a la realidad, alejados de las grandes finalidades sociales, incapaces de una ética social solidaria (basada en un bien común), y dejan intactos los problemas ajenos.[116]

La necesidad del fundamento en lo real para sostener lo propiamente humano

Parece claro que lo que muestra la filosofía posmoderna es que la especificidad humana no surge y no se mantiene sino en conexión con lo real, que no hay experiencia de sí mismo sin contexto mundano. La posmodernidad pierde la opción a proponer alguna verdad como objetiva: si no hay objeto de la inteligencia (el ser), sólo queda el sujeto; pero éste es sólo una máscara de sí mismo, todo es subjetivo y, por lo tanto, in-trascendente, en el sentido más pleno de la palabra.[117]

Para que el carácter *mundano* de la conciencia no sea entendido, como su disolución y, por otra parte, su trascendencia respecto de las cosas no impida su objetivación, la filosofía debe plantearse de nuevo qué significa *saber*.[118] Como ya advirtió Husserl, el núcleo de la crisis de las ciencias europeas lo constituye la renuncia, directa o implícita, al conocimiento de lo real.[119]

> La verdad es el enlace legítimo de la conciencia y el mundo. Pero la verdad tiene mucho que ver con un estar más-allá: algo que sólo se alcanza desde la convicción de que el fundamento comienza donde termina nuestra soberanía sobre el mundo, en los confines de lo disponible, del dominio, la manipulación y la utilidad.[120]

---

[116] *Cf.* W. R. Daros, *La filosofía posmoderna*, p. 36; G. Lipovetsky, *La era del vacío*, p. 197; G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, p. 17; M. Reigadas, "Neomodernidad y posmodernidad: preguntando desde América Latina", en E. Díaz *et al.*, *¿Posmodernidad?*, p. 113.

[117] *Cf.* W. R. Daros, *La filosofía posmoderna*, p. 80.

[118] D. Innerarity, "Modernidad y posmodernidad", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 20 (1987), p. 128.

[119] *Cf.* E. Husserl, "Die Krisis der europäischer Wissenscbafter und die transzéndentale Pbanomenologie", en *Husserliana*, VIII (1962), pp. 10-11.

[120] D. Innerarity, "Modernidad y posmodernidad", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 20 (1987), p. 129.

CONCLUSIONES CAPÍTULO VII

La posmodernidad es la reacción contestataria de la modernidad

Propugna la desconfianza, la actitud desengañada y la distancia escéptica ante ella.[121] Como dice González-Carvajal:

> La "posmodernidad" surge a partir del momento en que la humanidad empezó a tener conciencia de que ya no era válido el proyecto moderno. Conviene recordar este punto de partida. No entenderíamos bien la posmodernidad si no percibiéramos que está hecha de desencanto.[122]

El pensamiento posmoderno cuestiona la razón ilustrada del modernismo. Lo hace movido por el desencanto racionalista que invade la sociedad respecto de una razón fundamentadora, totalizante y dominadora por medio de la defensa de un pluralismo de lenguajes y un pragmatismo contextual.

El pensamiento posmoderno se alimenta de la paradoja y del paralogismo, propios de la filosofía de Nietzsche, Wittgenstein y Lévinas, así como de la tecnificación de la demostración que reduce la verdad a *performatividad*. La ciencia posmoderna reside en la producción de lo diferente y múltiple, de lo discontinuo y paradójico.[123] La crítica posmoderna a la Ilustración tiene la motivación de una nueva racionalidad y una nueva sociedad. Es un proyecto de cambio social y racional.[124]

El posmodernismo es la cosmovisión de lo débil

Podemos decir que el posmodernismo ha tocado todos los ámbitos de la vida social, rompiendo con lo que se consideraba como una forma universal, como modelo o patrón general a los que habría que ajustarse.[125] El posmodernismo implica por ello el fin de todo lo que se había considerado como fundado: el sujeto, la historia, las ideologías.[126] En su lugar se propone la diferencia, la particularidad, con carac-

---

[121] *Ibid.*, p. 26.

[122] L. González-Carvajal, *Ideas y creencias*, p. 156.

[123] P. Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad,* p. 39.

[124] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, pp. 56-57.

[125] *Cf.* N. Castañeda, "Modernidad y posmodernismo", disponible en línea: <http://goo.gl/2U3t6b>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.]

[126] Como comenta Innerarity: "[Para el posmodernismo,] la antropologización es, por consiguiente, el gran peligro del saber. Por eso, la filosofía hoy ha de pensar en el vacío del hombre desapareci-

terísticas y valores distintivos. El posmodernismo propone la superación de todos los arquetipos o modelos generales de acción.

> El posmodernismo subvierte dos de los principios centrales del humanismo de la Ilustración: el poder del lenguaje para configurar el mundo y el poder de la conciencia para dar forma a un yo. De este modo nos encontramos con el vacío posmodernista, la noción general de que el anhelo de emancipación y libertad prometidas por los principios humanistas de la subjetividad no puede ser satisfecho. En general, el torrente posmodernista que invade casi todos los recovecos de la vida actual escenifica la ruptura con lo universalmente establecido, modelos o patrones en todos los campos a los que las sociedades se habrían de ajustar. En ese sentido, el posmodernismo puede significar el fin del sujeto, el fin de la historia, el fin de las ideologías, aunque la realidad práctica nos ha demostrado que esto no es exactamente así. Pero sí ha salido a flote la diferencia, la subjetividad de las cosas y sus valores distintivos. Ahora predomina el particularismo y no el universalismo que caracterizó a la modernidad. En esa línea, el posmodernismo representa toda una nueva etapa en la vida del hombre, donde tal vez pueda haber mayor libertad para una actividad humana no sujeta a arquetipos o modelos generales de acción.[127]

La libertad y lo específico adquieren un nuevo valor en la vida de los hombres y las sociedades. Debemos entender por posmodernismo un universo proposiciones, valores y actitudes que, sin considerar su validez filosófica, tejen la cosmovisión de nuestro tiempo. Se caracteriza por el rechazo a la totalidad y a los "grandes relatos", el culto al fragmento y a la diferencia, la predilección por el desorden, el relativismo, la actitud lúdica, el desencanto. El posmodernismo es considerado por muchos como un período distinto a la modernidad, en el sentido de que se sustrae a la lógica de desarrollo que imperaba previamente para privilegiar una visión "débil" de toda la realidad.

---

do. Habría que escribir, pues, una historia sin sujeto ni fines, liberada de las referencias antropológicas, y en la cual el hombre pase a ser un efecto de la red de relaciones que lo constituyen. La historia no puede ser entendida como un proceso centrado en el progreso humano; en ella no hay autores sino acontecimientos estructurales". (D. Innerarity, "Modernidad y posmodernidad", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 20 (1987), p. 124.

[127] J. Ledo, "El posmodernismo en antropología", en *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 11 (octubre, 2004), pp. 14-15. Disponible en línea: <http://www.apostadigital.com/>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.]

El posmodernismo, confín del ser, la verdad, el hombre y la sociedad

De todo lo dicho anteriormente se nos muestra un retrato bastante claro del posmodernismo y de sus consecuencias en la filosofía del conocimiento, del ser, del hombre y de la sociedad. Podemos concretar, por lo tanto, que el posmodernismo, da mucha importancia al reconocimiento de los límites de la ciencia como fuente de conocimiento verdadero, acumulativo y válido para todos, con lo que resalta la importancia de la pluralidad en todos sus ámbitos, de modo especial en las opciones de los seres humanos. Lo que se conoce con frecuencia está despojado de realidad y de pertinencia asumiendo la forma de un objeto de fruición. Ello lleva a valorar el marco estético de las cosas y a no dar tanta importancia a su contenido objetivo. Hay una renuncia a la utopía y a la idea de progreso del ser humano. Sólo se toma en cuenta el progreso individual en el momento presente: el pasado y el futuro no se consideran importantes. Este individualismo se hace interior en una búsqueda del yo y del disfrute del yo, el relativismo y el subjetivismo impregnan la concepción de la realidad, esto lleva a la desaparición de los idealismos y de las metas de perfeccionamiento personal. Por ello, se produce una pérdida de fe en el valor de la institución social y pública que sólo se ve como algo al servicio de los propios intereses. Y simultáneamente se da un especial papel a lo que la tecnología puede hacer en la vida humana.

Siguiendo a Vattimo, "se puede sostener legítimamente que la postmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche",[128] lo que supone la ruptura con una idea lineal y progresista de la historia; la desidentificación del hombre con lo humano como visión universal y una actitud crítica y pesimista frente a la ciencia y la racionalidad contemporáneas que desemboca en el escepticismo final o nihilismo.[129]

Una visión necesitada de una metafísica

El pragmatismo contextualista no resulta suficiente para resolver por qué y en qué sentido se puede mantener una convicción y los criterios mínimos de validez para una sociedad que respete de verdad a la persona.[130] Una actitud de este estilo pue-

[128] *Cf.* G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 145.

[129] J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión?*, p. 18.

[130] M. Beuchot, "Hermenéutica y Sociedad en Gianni Vattimo", en *A Parte Rei. Revista de Filosofía* [en línea], 54 (noviembre, 2007). <http://goo.gl/q6yeU7>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.]

de desembocar en una antropología dirigida desde fuera de la persona por quien en conjunto tiene más poder que el individuo, y en una pérdida de la verdadera reciprocidad que por ausencia de moral metafísica puede haber una maleabilidad del pensar que se preste a los peores usos.[131] Sin caer en una cosmovisión unitaria metafísica de la verdad clara y distinta ni prescribir estilos de vida desde principios generales y abstractos, es de cuestionarse la unión entre el respeto a la inefabilidad de cada individuo y sus peculiaridades contextuales y la consecuencia de una sociedad solidaria, responsable, libre de uniformismos.[132] Es necesario como dice Beuchot:

> En lugar de tirar la metafísica a la basura, como lo hacen los posmodernos, hay que rehacerla; en lugar de desconstruirla, hay que reconstruirla. Hay que hacer una metafísica, como decía Nietzsche, que le diga algo al hombre, una metafísica que no se quede únicamente en la pretendida diafanidad univocista del sentido, la cual no existe; ni tampoco en la oscura disolución equivocista del sentido, que tampoco es real.[133]

Una sociedad que olvida al ser humano, ¿será una sociedad fuerte?

La sociedad realmente democrática y participativa ¿surgirá de un individualismo débil y sin imperativos categóricos que se desparrama en la vivencia de lo diferencial? pero sin la aceptación del otro como valioso en sí mimo no puede nacer la solidaridad y el reconocimiento recíproco, ni desplazar el centro de atención desde la propia conveniencia hacia lo que vale aun sin necesidad de cálculo. De los cimientos del nihilismo no brota la igualdad, sino la amenaza constante del poder del más fuerte.[134]

Una sociedad post revolucionaria (industrial y sexual), que ha avanzado a grandes pasos en el descubrimiento de grandes adelantos, se olvida del ser más maravilloso del universo: uno mismo, el ser humano. El hombre es un ser de pregunta, pero también es un ser de respuesta. El hombre es un ser que cuestiona, pero es también un ser que espera. El hombre es un ser que duda, pero también busca una respuesta. Y es ahí, donde el posmodernismo nos ha dotado de preguntas, de cues-

---

131 J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, pp. 70, 71.

132 *Ibid.*, p. 71.

133 M. Beuchot, "Un Dios posmoderno, entrevista con Javier Sicilia", en *Letras Libres* [en línea] (diciembre, 1999). <http://goo.gl/FhFNRC>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.]

134 J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, p. 77.

tionamientos y de dudas, pero nulas –o muy pocas– respuestas. El valor del ser humano no está sujeto a una corriente ideológica, sino que es inherente a cada uno; no está ligado a una marca, sino a la esencia humana; no está configurada por el estatus, sino a la vida; no lo determina el tener, sino el ser.[135]

La despersonalización que niega al "tú"

Un paradigma de esto es el multiplicarse de los así llamados "modelos de familia" que se ven contaminados por este modo de pensar entrando en una perspectiva individualista que mantiene las relaciones en el ámbito del tener y no del ser, en la lógica despersonalizante que niega al "tú". Precisamente acabamos descubriendo que el encuentro con el "tú" no limita a la persona, sino que la potencia a una dimensión que no encuentra dentro de sí misma. Encerrarse en uno mismo hace perder una dimensión importante del ser persona: "el individuo no se hace a sí mismo, está sujeto al 'tú', para ser llamado 'yo'; un 'yo' abierto al encuentro".[136] Si el individualismo posmodernista solamente ve en el otro una fuente de problemas de adaptación y no una relación que se esfuerza por constante descubrimiento, se cae en una comunidad familiar reducida a una técnica de selección sexual y de eugenesia.[137] Sin embargo, la realidad del "tú" no puede tenerse, porque no es cosa y porque ni "tú" ni "yo" somos realidades clausuradas, definitivas, y la comunidad no se puede reducir a una asociación comercial, ni biológica o funcional.

La antropología realista de la trascendencia

Una antropología realista nos permite ver que el ser humano no deja de participar de algo que lo trasciende y que lo hace a su vez trascendente, ya que le permite ejercer la razón para utilizar el ser u otro criterio para juzgar a los entes sin necesariamente caer ni en la absolutización racionalista de la razón ni en la prisión de las formas históricas del pensamiento. Quien confunde el ser con los entes y lo olvida o debilita, debilita con ello la capacidad de crítica que constituye un elemento no despreciable del ser humano.

---

[135] *Vid.* H. E. Flores, "El vacío existencial: reflejo de la sociedad posmoderna". Disponible en línea: <http://goo.gl/bGmnzI>. [Consulta: 27 de noviembre, 2011.]

[136] C. Alvear, "El concepto postmoderno de familia y sus repercusiones en la bioética", en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, año VIII, núm. 20 (agosto, 2012), pp. 91-96.

[137] E. Mounier, "Manifiesto al servicio del personalismo", en *El personalismo: antología esencial*; p. 452.

> Si se logra salir de la depresión y de la angustia, se puede acceder al sentido, pero a un sentido más humilde. De hecho, lo que Vattimo quiere hacer con su "pensamiento débil" es un pensamiento humilde. Por desgracia, se ha ido hacia el extremo opuesto: se ha hecho tan débil que se diluye, que ya casi no dice nada; se va hacia la plena equivocidad. La posmodernidad rechaza como ilusión tonta la presencia y, en consecuencia, la metafísica. La entendieron mal, porque conocieron sólo una metafísica, la moderna, la de la pura presencia, que falsamente atribuyen a los griegos y a los medievales, quienes, en realidad, tenían un sentido más profundo del misterio que los posmodernos. El verdadero pensamiento humilde es el analógico. La verdadera metafísica tiene más ausencia que presencia, pero apunta, señala y manifiesta la presencia. A partir de ahí se puede recomponer la ética, el sentido, el reconocimiento del otro como presencia o, mejor, como persona... Una persona, una presencia, es a veces más ausencia, porque es irreductible. En este sentido, la persona es sagrada. Tenemos que respetar al otro. Pero el camino para respetarlo y tocarlo, que también forma parte del conocimiento metafísico, porque es sapiencial, es el amor, camino que no recorrió la modernidad.[138]

El posmodernismo es, por lo tanto, un movimiento que en reacción al pensamiento moderno, aparece como una respuesta hacia las contradicciones internas del mismo pensamiento moderno, algo que los maestros de la sospecha mostraron con claridad. La reacción a las contradicciones internas de la modernidad, por parte del posmodernismo, no consigue ofrecer una respuesta satisfactoria a los anhelos del ser humano. El resultado es una comunidad disgregada y un sujeto individualizado al máximo, elementos que no permiten la formación de la comunidad ni la realización de la persona, que es llevada a un vacío existencial.

[138] M. Beuchot, "Un Dios posmoderno, entrevista con Javier Sicilia", en *Letras Libres* [en línea] (diciembre, 1999). <http://goo.gl/FhFNRC>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.]

CAPÍTULO VIII

La comunidad y el sujeto posmodernos en Zygmunt Bauman

INTRODUCCIÓN

En el análisis que hemos venido haciendo sobre el posmodernismo, hemos analizado un género de pensamiento en sentido filosófico. Ahora vamos a ubicarnos en otro ámbito de pensamiento, que es el sociológico de Zygmunt Bauman, uno de los grandes representantes del posmodernismo. Estamos moviéndonos del modo de pensar más rigurosos de la ontología y la antropología, por medio de la definición y la claridad, hacia una argumentación que explica y narra las características de nuestra sociedad.

Sin embargo, es importante considerar que la filosofía es una actividad racional de reflexión sobre aspectos fundamentales en distintos ámbitos de la vida humana, y que se desarrolla formando propias reflexiones teóricas en aspectos que, además de ser susceptibles de ser tratados científica o técnicamente, también son sometidos a crítica, con los medios que posee la racionalidad humana, con procedimientos formales de lógica, del análisis del lenguaje o la actividad reflexiva (presupuestos, nociones fundamentales, creencias básicas, objetivos y métodos científicos o cotidianos).

La visión de Zygmunt Bauman, como vamos a ver a continuación, no es sólo una perspectiva sociológica empírica. Detrás de la sociología de Bauman hay, en el sentido antes descrito, una visión filosófica, una visión del ser humano y de la comunidad cuyo conocimiento nos permite entender un matiz específico de la visión posmoderna.

LA VISIÓN DE LA SOCIEDAD

¿Cuál es el tipo de sociedad del que parte el análisis de Bauman?

El análisis de Zygmunt Bauman parte de una realidad, que es casi una evidencia: hay una sociedad perdida debido al cambio de relaciones entre la sociedad y los individuos que la conforman.[1] ¿Qué es lo que se ha perdido? Para Bauman, lo primero que se perdió fue el hogar, como lugar de referencia del ser humano. El hogar era para el ser humano el patrón de la vida en común, el orden en las relaciones familiares, el custodio asignado por la sociedad para salvaguardar las normas éticas "de respeto obligatorio para todos, de los derechos, los deberes y las obligaciones que toda la comunidad debía observar",[2] un ámbito en el que, desde la estructura familiar, se generaban relaciones más amplias con otras familias, lo que producía un entramado social de relaciones claramente ordenadas y determinadas, según unas normas éticas, dentro de un territorio que daba marco e identidad a la sociedad. Así, la sociedad se establecía firmemente, desde una espacialidad y una relacionalidad, en una ética que nacía de un modo concreto de ser.

Esta sociedad no se perdió recientemente, sino hace aproximadamente unos tres siglos, cuando comienza lo que consideramos como la Edad Moderna. Uno de los elementos que fractura esta sociedad es la liberación de la iniciativa comercial respecto de las obligaciones éticas y los compromisos a largo plazo de la red de hogares, y el intento de imponer las propias reglas,

> [...] subordinando su propio accionar —desde la concepción hasta la puesta en práctica— a la búsqueda del beneficio y al cálculo racional de ganancias y pérdidas, y prestar poca o ninguna atención a los efectos que ese accionar podría tener sobre la vida de la gente directamente involucrada o afectada de modo indirecto.[3]

De modo particular, dicha fractura genera una alienación respecto de una antropología de la dignidad del ser humano, porque lo reduce a un objeto comercial o de estudio, y hace de las relaciones de producción, propias de una red de comunidades basadas en la familia y, por tanto, orientadas al ser humano, algo separado de este mismo. El individuo es dejado a la propia merced, para buscar por sí mismo su fin en los objetos que produce. Una sociedad así estaría destinada a dirigirse hacia el individualismo total.

---

1 Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 47.
2 Z. Bauman, *Miedo líquido*, p. 101.
3 *Ibid*., p. 102.

Sin embargo, como estructura del nuevo orden social, aparece el Estado-nación que busca controlar, asumiendo como propia, la tierra de nadie que se había generado en el protocapitalismo. El control del Estado permite una dignificación del trabajo, el surgimiento de comunidades de trabajadores que defiende los propios derechos y dignidad a través de los sindicatos, y la implantación de los derechos políticos de los ciudadanos en la búsqueda de un Estado, al que se denominó "Estado de bienestar". Es la sociedad propia de la Revolución francesa y de la Ilustración. Este estilo de sociedad, que nace de un modo de verse el ser humano y sus relaciones sociales, es lo que Bauman llama "la utopía sólida".

La visión de la utopía sólida

Por "utopía sólida" tenemos que entender el modo en que el hombre veía a la sociedad de la así llamada modernidad. Desde el siglo XVII hasta inicios del XX, el ser humano pensaba en un estilo de sociedad como algo que iba a durar para siempre, una sociedad a la que Bauman describe como sedentaria y paralizadora, es decir, una sociedad fijada al tiempo y al espacio de modo estable. La utopía no es algo solamente orientado a una sociedad en general. Como el mismo Bauman dice, la utopía tiene que ver, de modo esencial, con la comunidad humana en todos sus ámbitos y en todos sus niveles, desde el Estado hasta el hogar.

UNA SOCIEDAD SEDENTARIA. La utopía sólida es esencialmente sedentaria,[4] esto es, primariamente asociada a un territorio definido con claridad y confinada a ese territorio: toda la realidad se encuentra definida por una serie de límites físicos. Tal característica le da a la sociedad una consistencia de pesadez, abierta y "conscientemente territorial, con la consecuencia de que todas las identidades que surgían de dicha sociedad, así como todas sus diferencias, eran *glebae adscripti*".[5]

En la sociedad antigua todo era territorial: la utopía, la política, la vida común, y lo mismo ocurría con las identidades humanas, con las esperanzas y los temores, con los sueños y las pesadillas, y con los intentos por mejorar el mundo y los fracasos propinados por su inquebrantable maldad. Los derechos y obligaciones humanos, las rutinas a seguir, las recompensas y los premios que uno podía esperar de su observancia, y los castigos y las multas que amenazaban a los infractores, también eran territoriales. Los destinos de la política y de los territorios estaban destinados a permanecer unidos.[6]

---

4 *Cf.* Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, pp. 272-277.
5 *Ibid.*, p. 272.
6 *Ibid.*, pp. 287-288.

UNA SOCIEDAD GOBERNADA. En la visión de esta sociedad era fundamental el gobierno. No había lugar para la anarquía. En tal sociedad había un poder que tenía un sentido y que funcionaba dentro de un ámbito al que se llamaba "soberanía". El medio por el cual se ejercía la soberanía era la ley, que abarcaba todo lo que sucedía en ese territorio como el marco general, lo cual hacía que el orden social se identificase con el orden del soberano, ya que el imperio de la ley era lo que hacía la diferencia entre el orden y el caos:

> Podría decirse que lo que se entendía en último término por *orden*, la meta suprema de toda empresa moderna, era en primer lugar trazar esa distinción de manera incuestionable, libre de toda ambigüedad, y luego blindada contra toda posibilidad de disenso. El arma principal para la construcción y protección del orden durante la modernidad no era tanto el poder para legislar como la capacidad de suspender o abolir.[7]

La clave de esa sociedad era, pues, el orden. El orden regía todo y era el rasgo fundamental del gobierno del soberano sobre el súbdito, una relación que era manifestación viviente de la regulación de la sociedad. La convivencia humana implicaba, por tanto,

> [...] el compromiso mutuo y permanente entre los gobernantes y los gobernados, así como la capacidad de ambas partes para circunscribir y recortar el espectro de opciones del que la otra se pudiera ver tentada a escoger. Los modelos diferían en mucho aspectos (aunque menos de lo que sus inventores suponían), pero todos se basaban en un *topos*, un territorio separado y aislado del resto del espacio, a la vez que integrado internamente gracias al poder soberano que imperaba dentro de sus confines. Cada sociedad utópica tenía su domicilio fijo, en un espacio eminente y enfáticamente físico, aunque fuera imaginario; y la soberanía indiscutible de un consejo de ancianos o de un benévolo Rey Sol que dictaran las reglas para todos los miembros era la base de su firmeza y la garantía de su durabilidad.[8]

UNA SOCIEDAD PARA SIEMPRE. Los rasgos antes mencionados eran los que, en teoría, tenían que permitir algo fundamental para la sociedad: que fuera para siempre. La utopía sólida estaba pensada para durar para siempre, así como el espacio

[7] *Ibid.*, p. 275.
[8] Z. Bauman, *Miedo líquido*, p. 276.

físico estaba siempre ahí, y cada persona tenía su lugar de modo indefinido. Esta sociedad se pensaba como la sociedad perfecta, en la que no habría ningún cambio, ya que éste sería para peor. La sociedad de la utopía sólida es la sociedad de la estabilidad absoluta frente al desorden práctico de la vida.

La organización moderna de la sociedad quería hacer frente a las dislocaciones constantes producidas por los seres humanos, por el derrumbe de los ámbitos familiares o el quiebre de los lazos de amistad y solidaridad, así como el hecho de que los comportamientos dictados por la costumbre no siempre eran útiles ni transmisibles, y el paso a comportamientos no comprobados se presentaba como traicionero, riesgoso e indigno de confianza precisamente por su novedad y falta de comprobación.

"La utopía sólida debía ponerle fin a todo eso. Debía ser un bastión de certidumbre y estabilidad: un reino de tranquilidad"[9] que marcaba un ritmo de vida previsible, señalizado, transparente, seguro. La utopía sólida prometía erradicar los miedos que causaba tanto el presente que se vivía como el futuro que no se conocía. La utopía sólida proponía la sociedad tal como había sido siempre, pero sin los inconvenientes que ello conllevaba. Así, la sociedad quedaba paralizada, ya que el presente, pasado y futuro quedaban también comprendidos: una sociedad que se dirige al pasado, pues erradica sus males; se dirige al presente, pues cura sus daños; se dirige al futuro, pues elimina sus miedos.

El aspecto relacional de la utopía sólida

No sólo los aspectos no personales son planeados por este tipo de sociedad, también, una vez establecidos los modos en que cada ser humano debe vivir y ser en la utopía, esta relación con los demás debe permanecer constantemente así. Las relaciones humanas de todo tipo, sociales, familiares, políticas, económicas, quedan detenidas en la perfección de la utopía. En las teorías de esta comunidad, era fundamental la buena relación entre los miembros de la sociedad utópica, divididos en tres clases: el gobernante, los sabios y los súbditos. Gobernantes que debían ser firmes y benévolos, sabios que analizan todo para que todo funcione correctamente, súbditos felices con un comportamiento obediente, en el que sólo hacen lo que deben y sin salirse de ese camino, de este modo, los gobernantes siempre podrán ser benevolentes al no tener que ejercer nunca el poder de coacción y de castigo. Por otra parte, los sabios, que enseñan a cada uno como debe ser, se constituyen en el elemento que da la estabilidad entre gobernantes y gobernados. Esto sólo se podía producir debido a:

[9] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 278.

> [...] un compromiso tripartito: entre los príncipes, el pueblo y los sabios. Un compromiso en y con el territorio: conjunta y continuamente habitado por los tres para un "siempre" predecible. Un compromiso con un objetivo: el establecimiento y la conservación de un orden libre de accidentes, riesgos e incertidumbres, un orden definitivo para la sociedad.[10] La sociedad sólida se asentaba, así, como la Era del Compromiso y la Responsabilidad.

El fruto que se producía era una comunidad ideal, una comunidad perfecta, una comunidad sólida. Una comunidad que se basa en la fuerza de dos polos que se resumen en orden e inmovilidad, soberanía y sabiduría, ley y estabilidad. En conclusión, el proyecto de la modernidad era el proyecto de una sociedad sólida que demandaba "la confianza de los individuos en el poder ilimitado de la razón y de la voluntad humana, que garantizaban el éxito de la sociedad allí donde era evidente que la providencia y las 'fuerzas ciegas de la historia' habían fracasado".[11] De este modo, se podía dar el tránsito de una sociedad regida por la costumbre y la tradición, de la que sólo se pretendía obtener los excedentes de la producción, hacia un tipo de sociedad capaz de satisfacer las necesidades humanas en un entorno más sólido y confiable. Esa tarea se le encargó al Estado-nación, guiado por el dictado de la razón humana, que tenía como misión emancipar a la sociedad de todo lo que no fuese esta autoridad autoimpuesta.

LA VISIÓN DE LA SOCIEDAD LÍQUIDA[12]

La sociedad moderna, génesis de la sociedad líquida

El punto de partida de la sociedad líquida de Bauman es la sociedad moderna, que, como decíamos, empieza con la Revolución francesa y termina con la Primera

[10] *Ibid.*, p.280.

[11] *Ibid.*, p.281.

[12] Este concepto queda así encuadrado por Vásquez Rocca: "En Modernidad Líquida Zygmunt Bauman explora cuáles son los atributos de la sociedad capitalista que han permanecido en el tiempo y cuáles las características que han cambiado. El autor busca remarcar los trazos que eran levemente visibles en las etapas tempranas de la acumulación pero que se vuelven centrales en la fase tardía de la modernidad. Una de esas características es el individualismo que marca nuestras relaciones y las toma precarias, transitorias y volátiles. La modernidad líquida es una figura del cambio y de la transitoriedad: "los sólidos conservan su forma y persisten en el tiempo: duran, mientras que los líquidos son informes y se transforman constantemente: fluyen. Como la desregulación, la flexibilización o la liberalización de los mercados". (A. Vásquez Rocca, "Zygmunt Bauman. Modernidad líquida

Guerra Mundial. Es una sociedad en la que impera el dominio de la razón, que se extiende por igual a la naturaleza y a la sociedad. Esta sociedad genera la visión del ser humano como ciudadano del Estado-nación, entendido como aquel que se adecua a la visión que tiene la sociedad de su papel. El ser humano de la sociedad moderna ha diseñado con su razón el tipo de sociedad, pero acaba siendo la sociedad la que le da el sentido de su razón, lo que provoca la disolución del ciudadano en el totalitarismo del Estado, que le dice dónde debe vivir, por su territorialidad, a qué debe dedicarse y cuál es el contenido de su felicidad, en una situación de perpetuidad que marca no sólo el presente e interpreta el pasado, sino que también diseña el futuro, en el marco de una ética con principios absolutos del bien y del mal, señalados de modo particular por el gobierno de la ley. Los elementos que marcan tal sociedad son el compromiso y la responsabilidad con la sociedad. Este ideal, que en el fondo es ontológico y ético, se ve roto por los cuestionamientos internos a la misma sociedad moderna, que resaltan la alienación de la persona, que se ve reducida a miembro de un Estado, a objeto de una ciencia o a dependiente de una economía. El ser humano, que ha perdido la comunidad cercana en favor del Estado-nación, se convierte en un individuo desprotegido ante la sociedad.

El paso a la sociedad líquida

Esto genera una profunda desconfianza de todo y de todos, y no se cree que pueda haber un fundamento sólido de lo que se piensa o se decide. Así, se da paso a lo que Bauman llama la "sociedad líquida", una sociedad que abandona los ideales de la sociedad moderna y los ejes de visión del hombre y de la sociedad que ésta tenía. Es una sociedad desencantada, dominada por el poderío económico, sin una ética sólida, sin proyecto de futuro, descomprometida y privatizadora, en la que todo es el reino de lo provisional. Tal visión configura de modo diferente cómo el ser humano se ve a sí mismo, cómo ve la sociedad y qué es lo que realiza de su persona. La nueva sociedad ya no busca la estabilidad en sus dimensiones ni territoriales ni políticas, ni en los diversos tipos de relaciones entre los seres humanos. Por ello toma el nombre de "sociedad líquida". ¿Cuáles son los rasgos de esta sociedad? Es un mundo con tres rasgos: fluidez, novedad, presentismo, todos ellos sumamente entrelazados.

---

y fragilidad humana", en *Revista Nómadas*, 19 [2008], 3. Disponible en línea: <http://goo.gl/hrskr>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

La visión de la utopía[13] *líquida*

La utopía líquida podría ser definida, en un primer momento, por la simple oposición a la utopía sólida, pero estos rasgos negativos tienen a su vez una significación del modo que se propone para construir una sociedad. El ser humano no puede dejar de verse y de ver la sociedad, sus relaciones, su entorno, de proyectar lo que quiere ser, y, de ahí, lo que debe ser.[14] El inicio puede ser una simple reacción, pero, con la reflexión y el análisis, se va llegando a un modo más o menos homogéneo de estructurar la comunidad y de verse a sí mismo como persona. La nueva realidad requeriría una red institucional similar (tejida a partir de unas agencias de control democrático, un sistema legal globalmente vinculante y unos principios éticos globalmente sostenidos). Principios que son concordes con la naturaleza del ser humano: democracia, legalidad, ética, principios que podríamos formular como trascendencia, dignidad, bien. Esto es lo que queremos exponer desde la visión de Bauman.[15]

¿CUÁL ES EL TIPO DE SOCIEDAD AL QUE LLEGA EL ANÁLISIS DE BAUMAN?

Una sociedad en movimiento incierto que lleva a la evasión

La sociedad hacia la que se orienta el mundo posmoderno, abandona el anhelo de una sociedad perfectamente ordenada, cuyo vehículo habría de ser la total confianza en el poder territorial del Estado-nación, el cual ha perdido la soberanía y la estabilidad del orden, provocando, como hemos visto en el capítulo anterior, que la

[13] Bauman usa la palabra *utopía* en todo el abanico de su signficado: en cuanto utopía sólida se refiere a "plan, proyecto, doctrina o sistema para realizar una sociedad ideal". Sin embargo, cuando se refiere a la utopía líquida mueve el significado tanto a lo etimológico (lo que no está en ningún lugar), como a lo aspiracional, a lo que se pretende que sea el mundo en que se vive.

[14] Es interesante la separación en la que Bauman reflexiona de la sociedad líquida respecto del nihilismo siguiendo a Baudrillard. (*Cf.* Z. Bauman, *Vida líquida*, p. 189.)

[15] Comenta Enrique Lynch: "Bauman describe la transición de sólido a líquido con signos contundentes: si antaño teníamos bienes raíces, principios, profesiones, expectativas de vida, matrimonios 'hasta que la muerte nos separe', valores trascendentes o tradicionales, ahora aceptamos todo lo contrario: trabajos-basura, relaciones de quita-y-pon, pensamientos *prêt-à-porter*, ideas, valores, gustos, hablas y filiaciones fútiles, tan intrascendentes e irrelevantes como una *t-shirt*. Toda nuestra cultura está destinada a administrar esa precariedad consustancial al consumo, esa cotidianeidad del riesgo puesto que todo, absolutamente todo, tiene fecha de caducidad. Ni siquiera se salvan los númenes. Tras una cultura de mártires hemos pasado a otra de héroes y ahora estamos en una cultura

idea misma de finalidad de cualquier forma de la vida en común de los seres humanos haya quedado sin gran parte de su credibilidad pasada, junto con su poder de atracción y movilización.[16]

La evolución social entusiasta del siglo XIX desembocó en el desencanto del siglo XX, y la sociedad quedó a merced de las leyes del mercado, que se elevaron por encima de los Estados y de las sociedades, por la conformación de las elites extraterritoriales de corte global, elites que no tienen ninguna vinculación con la sociedad territorial que las precedió. Lo que se pretendía que iba a ser la solución (la separación de la economía respecto de la familia), acabó llevando a la progresiva separación de la economía respecto del Estado. El dinamismo económico de la sociedad se convirtió de territorial en extraterritorial y se liberó de la supervisión ética de la comunidad local con la única ley del nexo del dinero y la competencia. Una situación que al pasar de fundarse en la relaciones entre comunidades humanas, a basarse en la relación entre corporaciones comerciales, conlleva un nuevo modo de entender y vivir las relaciones sociales, así como del modo de ver, proyectar, juzgar y vivir las relaciones comunitarias entre las personas: ello crea una nueva "tierra de nadie" que elimina la territorialidad como marco de definición de la sociedad. Vivimos en una sociedad en la que el poder normativo de la misma está socavado por la independencia de la economía.

El mundo basado en la territorialidad se mostró acabado en la sociedad líquida,[17] buscando reconstruir el ser de una comunidad que diera alguna seguridad o, por lo menos, la que el actual estado de la sociedad sólida ya no podía dar. Como una

---

de celebridades; y éstas, como sabemos, son dioses mortales. El anhelo de identidad –nacional, de género, de minoría– no es tanto la respuesta a la globalización como la necesidad de que, en el vértigo torrencial del consumo que arrastra todo a su paso, algo quede de tangible, de perdurable y reconocible". (E. Lynch, "Vida líquida de Zygmunt Bauman", en *Letras Libres* [en línea] [febrero, 2007]. <http://goo.gl/jFz6xU>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

[16] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 284.

[17] Sobre la validez del concepto 'líquido', tan propio de Bauman, es iluminador el comentario de Raymond Lee: "Actually, Bauman had not abandoned these themes even when he was writing about postmodernity in the early 1990's. In outlining a theory of postmodernity, he stressed the impossibility of neglecting agency in dealing with any instance of social change. For him what was distinctly postmodern about contemporary society could be found in the meaning of choice for individual agents under conditions of plurality. Yet a decade later, his concern with choice no longer addressed the postmodern but the uncertain future characterized by a 'fluid world of globalization, deregulation and individualization'. His metaphor of liquid modernity is directed towards a critique of the aqueous foundation of modernity. At the same time, the link with postmodernity is not completely severed because the sense of flexibility and uncertainty implicit in the postmodern is continuous with the notion of liquidity. This new discourse on an aqueous foundation can be interpreted as Bauman's probable dissatisfaction with the inability of postmodernism to confront the emerging conditions of inequality in the West and around the world. These conditions converge with problems generally dealt with by

imagen de esta realidad, Bauman propone la de los refugiados por diversas causas, expresión de un mundo agotado que ya no puede encontrar nuevas fronteras: seres humanos que mantienen su identidad territorial antigua, que, ahora, es más un lastre que una ayuda, identidad que impide la aceptación de la nueva realidad y "retrasa el reconocimiento del carácter permanente de la nueva condición". A esto se añade "la conciencia de que el regreso a la condición que precedió a la actual es completamente imposible y que no existe el menor presentimiento de qué es lo que el futuro podría deparar".[18] Esto tiene una consecuencia para la utopía sólida: se da la incapacidad de formular una nueva sociedad diferente, debido a que el mundo actual es un mundo agotado, para generar la comunidad adecuada al ser humano.[19]

Lo anterior nos pone ante otro tipo de utopía, a la que Bauman denomina "utopía líquida", una visión de la sociedad contrapuesta en sus rasgos centrales a la utopía de la época sólida. Como acabamos de ver, los rasgos de la primera nos permiten entender la esencia de una sociedad que ya no existe, pero que fue pensada para existir para siempre. Mientras que los rasgos de la utopía líquida nos sirven para delimitar nuestro pensamiento sobre la visión que el hombre de hoy tiene de la comunidad que quiere construir. La utopía sólida tenía dos rasgos centrales, era sedentaria y paralizadora, mientras que la utopía líquida nos presenta dos rasgos opuestos, es descomprometida y privatizadora. El mismo Bauman comenta al respecto:

---

theorists of development. Bauman's earlier works on inequality were largely concerned with the problem in Western societies, but in the light of the globalizing effects of modernity he has extended his concern. For that reason, the notion of liquidity is appropriate for conceptualizing the flow of modernity and its consequences around the world. But to understand this shift to liquidity, it is necessary to examine the theoretical context in which Bauman addressed the inadequacies of a solid modernity". (L. Raymond, "Bauman, Liquid Modernity and Dilemmas of Development", en *Thesis Eleven*, núm. 83 [noviembre, 2005], p. 61-62.)

[18] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 149.

[19] Como comenta Vásquez Rocca: "La modernidad líquida es un tiempo sin certezas. Sus sujetos, que lucharon durante la Ilustración para poder obtener libertades civiles y deshacerse de la tradición, se encuentran ahora con la obligación de ser libres. Hemos pasado a tener que diseñar nuestra vida como proyecto y performance. Más allá de ello, del proyecto, todo sólo es un espejismo. La cultura laboral de la flexibilidad arruina la previsión de futuro, deshace el sentido de la carrera profesional y de la experiencia acumulada. Por su parte, la familia nuclear se ha transformado en una 'relación pura' donde cada 'socio' puede abandonar al otro a la primera dificultad. El amor se hace flotante, sin responsabilidad hacia el otro, siendo su mejor expresión el vínculo sin cara que ofrece la web. Las instituciones no son ya anclas de las existencias personales. En decadencia el Estado de bienestar y sin relatos colectivos que otorguen sentido a la historia y a las vidas individuales, surfeamos en las olas de una sociedad líquida siempre cambiante —incierta— y cada vez más imprevisible". (A. Vásquez Rocca, "Zygmunt Bauman, modernidad líquida y fragilidad humana", en *Revista Nómadas*, 19 [2008], 3. Disponible en línea: <http://goo.gl/hrskr>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

> Es un concepto positivo, no negativo. Como dice la enciclopedia, lo fluido es una sustancia que no puede mantener su forma a lo largo del tiempo. Y ese es el rasgo de la modernidad entendida como la modernización obsesiva y compulsiva. Una modernidad sin modernización es como un río que no fluye. Lo que llamo la modernidad sólida, ya desaparecida, mantenía la ilusión de que este cambio modernizador acarrearía una solución permanente, estable y definitiva de los problemas, la ausencia de cambios. Hay que entender el cambio como el paso de un estado imperfecto a uno perfecto, y el estado perfecto se define desde el Renacimiento como la situación en que cualquier cambio sólo puede ser para peor. Así, la modernización en la modernidad sólida transcurría con la finalidad de lograr un estadio en el que fuera prescindible cualquier modernización ulterior. Pero en la modernidad líquida seguimos modernizando, aunque todo lo hacemos hasta nuevo aviso. Ya no existe la idea de una sociedad perfecta en la que no sea necesario mantener una atención y reforma constantes. Nos limitamos a resolver un problema acuciante del momento, pero no creemos que con ello desaparezcan los futuros problemas. Cualquier gestión de una crisis crea nuevos momentos críticos, y así en un proceso sin fin. En pocas palabras: la modernidad sólida fundía los sólidos para moldearlos de nuevo y así crear sólidos mejores, mientras que ahora fundimos sin solidificar después.[20]

Uno de los rasgos de la sociedad nueva será la incertidumbre, que parece tener como único remedio la evasión, ante un ente en continuo movimiento que da un gran valor a dos capacidades: la flexibilidad, entendida como la capacidad de cambiar de dirección con poca antelación, ajustándose instantáneamente a las circunstancias cuando éstas cambian, estando dispuesto a abandonar lo que sea en cualquier momento, y la versatilidad, que a veces es diletantismo, es decir, la evasión de todo compromiso con algo estable, de modo particular la evasión de utilizar tiempo para profundizar en algo, sea esto una relación, una capacidad, un proyecto.

> Ciertamente, tendemos a reflexionar más y a considerar más importantes las cosas que nos generan más angustia: angustia porque eluden toda delimitación clara, se resisten a ser evaluadas sin ambigüedades y comportan promesas y esperanzas mezcladas en proporciones desconocidas e imposibles de determinar.[21]

[20] D. Gamper, "Entrevista a Zygmunt Bauman", disponible en línea: <http://goo.gl/hQGRcO>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

[21] *Ibid.*, p. 290.

Un nuevo espacio en la utopía líquida

La utopía líquida no propone un nuevo espacio, que sustituya al espacio físico, simplemente, establece un espacio global, transnacional y transestatal, y últimamente virtual, que tiene, a su modo, uniformidad y continuidad. Lo que lo caracteriza es estar libre de todo signo o señal, y lleno de significados volátiles, buscando en vano (o evitando activamente) un lugar fijo. En este mundo global, la territorialidad ya no es seguridad, ahora se hace realidad la palabra utopía, porque, en verdad, ya no se realiza en un lugar. El lugar, a partir de ahora, es el conjunto de la vida, es la perspectiva sobre el desarrollo de uno mismo, o de los que me rodean, en un continuo sucederse de proyectos, planes, actividades, contenidos dentro de ese espacio sin espacio, que es la propia vida. El lugar no sólo desaparece, sino que se convierte en algo intangible, sólo presente en la percepción del que vive y por lo tanto completamente líquido.[22]

Sin embargo, la nueva sociedad sin territorio no es una sociedad sin vinculaciones, las personas no se ven vinculadas a un espacio sino a un movimiento continuo, a un continuo devenir, su rasgo es el movimiento desarraigado. Y, con todo, éste es el espacio de residencia de los nuevos poderes.[23] El significado de tal desarraigo se centra en una visión sin compromiso y una visión privatizada. Aun cuando la sociedad líquida es esencialmente nómada, esto no deja tranquilo al ser humano. La utopía líquida también busca herramientas, visiones, imaginaciones, que puedan cambiar el mundo como una tarea que aunque esté hecha de omisión, no permite mantenerse pacíficamente. Sin embargo, queda claro que no bastan para la sociedad líquida las soluciones sólidas.

---

[22] Su descripción es la de una modernidad líquida, en la cual asistimos a la demolición de los muros que impiden el flujo de los nuevos poderes globales, a la desaparición de las trabas estatales, a la desregulación y a la privatización de todo tipo de vínculo o fenómeno social, a la erosión de las densas redes de nexos sociales de antaño, de las estructuras sociales con base primordialmente territorial. Una modernidad en la que las clases sociales permanecen, pero bajo criterios distintos y con una plasticidad sin precedentes. Una modernidad líquida cuyo núcleo de poder es económico, invisible, multinacional, donde la soberanía de los Estados fuertes se reduce a funciones de gendarmería local y en donde la soberanía de los Estados más débiles es absolutamente impotente *ad intra* y *ad extra* frente a los arbitrios del nuevo poder (económica y militarmente, en una época en la que también desde un punto de vista estratégico el territorio ha perdido sentido). Es más, afirma Bauman que los Estados, ya voluntariamente o ya forzosamente, han de abrir su territorio a las presiones globales, sufriendo las contradicciones humanas, sociales y económicas que ello implica, pero con el estrecho margen de maniobra que supone la toma de medidas locales. (*Cf*. J. Mateo Girón, "Zygmunt Bauman: una lectura líquida de la posmodernidad", en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 9, octubre (2008), disponible en línea: <http://goo.gl/1XdUsQ>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

[23] Z. Bauman, *La Sociedad sitiada*, p. 284.

Un nuevo sentido del tiempo: la ausencia de un "futuro mejor"

El tiempo es el "lugar" donde los seres humanos vivimos nuestras relaciones. Tanto es así que la temporalidad hacia el futuro es elemento esencial de toda relación humana. Sin embargo, en la visión de la utopía líquida, con su dimensión privatizadora de la vida, también esto queda comprometido. Las cosas son hoy, las relaciones son hoy, no son de una vez para siempre. La noción de temporalidad es un rasgo central en el modo de distinguir a la modernidad. Si el tiempo es un valor, éste tiene que estar lo más lleno posible, y eso genera la velocidad con la que se vive en la actualidad. El tiempo se tiene que llenar de cosas que se convierten en eventos para este momento. En tal lógica entran también las personas que son cosificadas, pues dejan de ser esencias para convertirse en eventos, generando relaciones con el supuesto en el beneficio del menor control e injerencia sobre las condiciones de la vida compartida.

Se pasa, así, de una sociedad de políticas (proyectos) a una sociedad de eventos, que es una sociedad flexible, que obedece a lo que se pide en este momento concreto por las circunstancias. Las políticas tienen como esencia el manejo del presente en cuanto visualmente se tiene el futuro en perspectiva. A diferencia de los acontecimientos, las políticas eran las que solían desempeñar la función integradora que ahora han asumido los acontecimientos/espectáculos. Eran las que daban origen a las comunidades formadas por quienes compartían una mentalidad semejante y por lo tanto con un futuro y una visión del tiempo también semejante, que sólo se preocupan por lo que el presente inmediato conlleva. El que los acontecimientos sustituyan a las políticas es una propuesta de una sucesión de acontecimientos, sin preocuparse ni por su orden ni por su valor, pues en el fondo cada uno de ellos acaba siendo, o así lo parece al menos, igualmente contingente.

La consecuencia de la oposición entre acontecimientos y política, conlleva, como se ve, la generación de la precariedad[24] de los proyectos de vida con las angus-

[24] Sobre este concepto de 'precariedad' dice Bauman: "El sentimiento dominante hoy en día es lo que los alemanes llaman *Unsicherheit*. Uso el término alemán porque dada su enorme complejidad nos obliga a utilizar tres palabras para traducirlo: incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad. Si bien se podría traducir también como 'precariedad'. Es el sentimiento de inestabilidad asociado a la desaparición de puntos fijos en los que situar la confianza. Desaparece la confianza en uno mismo, en los otros y en la comunidad. ¿Cómo se concreta esta precariedad? En primer lugar como incertidumbre: tiene que ver con la confianza en las instituciones, con el cálculo de los riesgos en que incurrimos y del cumplimiento de las expectativas. Pero para calcular correctamente estos riesgos se necesita un entorno estable, y cuando el entorno no lo es entonces se da la incertidumbre. [...] las afinidades electivas, como Goethe y Weber las llamaban, con los individuos que seleccionamos de entre la masa para tener una relación personal con ellos. Para establecer estas relaciones son necesarias por lo menos

tias y los traumas que obligan a llevar "vidas de elecciones", contrario a las "elecciones de vida". El centro de la construcción social pasa del "qué hay que hacer" al "quién lo puede hacer", lo que implica una concepción previa, un marco de referencia moral y óntica, y una orientación al futuro congruente con ambas, y se ubica en "quién es capaz de hacerlo y quién estaría dispuesto a hacerlo", lo que significa un dominio del poder sobre el deber, ya que el poder (la capacidad) está más allá del alcance de la política (la congruencia del hacer con el bien y el ser).

Por ello, se deja de considerar el futuro como una opción. Y mucho menos la idea de un futuro mejor, que se considera propio de la imaginación sedentaria y paralizadora. El concepto de 'futuro mejor' en la sociedad líquida fracasa por tres razones: por su estatismo, que se desmorona en la liquidez, por su demanda de entusiasmo en el proyecto de sociedad, que se apaga ante la percepción de que el entusiasmo tiene que durar siempre orientado al mismo objeto, en una sociedad en la que la novedad de hoy destrona a la primicia de ayer; y la tercera, quizá la más importante, la sociedad sólida proponía un futuro de crecimiento indefinido, de superación indefinida de sí, pero la modernidad líquida elimina el miedo al futuro evitando precisamente el pensamiento sobre el futuro, evitando la confianza en el futuro. El futuro "deja de existir" para convertirse en

> [...] un paso del tiempo [que] ya no se mide por su pasaje de un estado inferior a uno superior, sino por el paso, por el desvanecimiento, de las posibilidades de mejoría que cada momento trae en igual medida y que, junto con ese momento, se hunden en el pasado irrecuperable.[25]

Bauman propone la imagen de un casino de juegos de azar como icono del sentido de temporalidad en la vida moderna. Esta parábola manifiesta el rasgo transitorio no sólo de ciertos eventos, sino de la vida social en sí misma. Cada partida es un episodio cerrado en sí mismo: ganar o perder una partida no influye sobre el resultado de las partidas siguientes. El tiempo que se pasa en un casino es una serie de nuevos comienzos, cada uno de los cuales lleva rápidamente a un fin, y la vida que compone la cultura casino se lee como una recopilación de relatos breves, y no como una novela. Todo es breve, reemplazable, cambiable, llamativo, no tiene mucho

---

dos personas, pero para romperlas basta con uno. Esto nos mantiene en un estado de inquietud, ya que no sabemos si a la mañana siguiente nuestro compañero habrá decidido que ya no quiere saber nada más de nosotros. El tercero es el problema de la vulnerabilidad, de la integridad corporal, y de nuestras posesiones, de mi barrio y de mi calle". (*Apud* D. Gamper, "Entrevista a Zygmunt Bauman", disponible en línea: <http://goo.gl/hQGRcO>. [Consulta: 8 de agosto, 2014.])

[25] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 291.

sentido planificar a largo plazo. Uno tiene que tomar cada partida como viene. Como dice Bauman: "la forma de vida de Bill Gates puede ser una estrategia exitosa sólo para unos pocos: para el resto es una receta que garantiza problemas y preocupaciones para un presente eternamente inseguro y un futuro testarudamente incierto".

La satisfacción de la vida, como un proyecto que hay que llevar a cabo, ya no se ve en la totalidad del tiempo, sino en la experiencia que se agota en el momento presente. Digamos que el tiempo común era un *continuo* y el tiempo privado de la sociedad líquida es un *ahora*: "el poder seductor se desplazó de la serie indefinida de 'mañanas' al 'hoy' al alcance de la mano".[26]

Los rasgos de los miembros de esta sociedad

Como consecuencia de esta ausencia de territorio, la comunidad que surge tiene unas características especiales que hacen muy específicos a sus miembros. Una primera es la falta de compromiso y la libertad de toda responsabilidad que pueda atarlos a una dimensión de territorialidad.[27] Esto tiene como consecuencia una apertura al multiculturalismo y al cosmopolitismo como expresiones de la "experiencia de la multiplicación de la diversidad que afecta microscópicamente a los estilos de vida o a las lenguas".[28] Es muy significativo que esa transnacionalidad sea la condición de su visión de unidad. No es posible evitar los flujos, no se pueden cerrar las fronteras a los inmigrantes, al comercio, a la información, al capital.[29] Nuestras comunidades son artificiales, líquidas, frágiles; tan pronto como desaparece el entusiasmo de sus miembros por mantener la comunidad, ésta desaparece con ellos.

> Los rastros que tal búsqueda de la seguridad deja tras de sí tienen, sin embargo, el aspecto de un cementerio de esperanzas truncadas y expectativas frustradas, y el camino que se avista por delante es prolijo en relaciones superficiales y frágiles. El terreno no se vuelve más firme a cada paso que se da; si acaso, va perdiendo la consistencia y las propiedades necesarias para establecer en él algo que sea sólido. Incita a los caminantes a correr y a quienes corren a correr aún más rápido. Las relaciones no se fortalecen, los miedos no desaparecen.[30]

---

[26] *Idem*.

[27] *Ibid*., p. 285.

[28] *Idem*.

[29] A. Vásquez Rocca, "Zygmunt Bauman, modernidad líquida y fragilidad humana", en *Revista Nómadas* [en línea], 19 (2008), 3. <http://goo.gl/hrskr >. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

[30] Z. Bauman, *Miedo líquido*, p. 95.

Los miembros de la nueva sociedad profesan una profunda desconfianza hacia la sociedad y ven como un fastidio "cualquier propuesta de solución a problemas comunes o individuales que provenga de la sociedad y que ésta misma se ocupe de promover y administrar".[31]

Un tercer aspecto de los miembros de esta comunidad es el a-finalismo: los miembros de la nueva sociedad no se consideran con ninguna misión que cumplir ni en la vida propia ni en la ajena, y consideran equivocado a quien pretende otro estilo de vida. Los miembros de la nueva sociedad tienen una visión descomprometida respecto de su entorno y su conducta, descomprometida hacia el cambio social, hacia el cambio ético, hacia la estabilidad de las relaciones humanas en todos sus rangos:

> [...] sus actos no están calculados para producir los efectos que producen, de modo que los actores no se sienten obligados a asumir la responsabilidad por las consecuencias que sus actos puedan acarrearles a los demás. La elite global actual no tiene la ambición de administrar, y la construcción del orden no figura en su agenda.[32]

Los miembros de la nueva sociedad no viven en el horizonte de la esperanza, porque no tienen en su axiología la necesidad de un futuro por el que haya algo que hacer.

En resumen, el mundo de la utopía líquida se resuelve en cuatro binomios: velocidad frente a lentitud, privado frente a público, autoridad frente a idolatría y acontecimientos frente a proyectos de vida. Con todo, no queda resuelta una de las preguntas más profundas: ¿por la felicidad?, en cuya respuesta está el motor de muchos de los comportamientos humanos. Pero de este tema hablaremos un poco más delante, cuando, con Bauman, analicemos las consecuencias del posmodernismo.

La sociedad de consumo, icono de la sociedad líquida

La sociedad líquida en su modo de entenderse, y de entender a la persona, hace que se genere un tipo diferente de relaciones entre los seres humanos y con la realidad que los circunda. Una relación que, como hemos visto, se halla caracterizada por la incertidumbre de la evasión y el hecho de que las políticas para dirigir la vida se transforman en acontecimientos fragmentados, ¿cuál es el modo de comportarse que origina?

---

[31] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 286.

[32] *Ibid.*, pp. 285-286.

> Los residentes permanentes del mundo de la modernidad líquida, curtidos en el arte de la vida moderna líquida, tienden a considerar la huida de los problemas como una apuesta más segura que la de quedarse a combatirlos. Al primer síntoma del mal, empiezan enseguida a estudiar una ruta de evasión en la que exista una puerta suficientemente pesada y sólida que puedan cerrar tras de sí para cubrir su huida. [...] La frontera —o lo que queda de ella— cambia de forma y se traslada a cada paso (y en la vida de un corredor. muchos son los pasos que podemos esperar que dé). Todo eso se añade a la ya de por sí considerable confusión existente y envuelve el futuro en una niebla aún más densa.[33]

A lo largo de los siglos, los filósofos han buscado, por medio de diversos sistemas de pensamiento, dar al ser humano respuestas que le generen estabilidad. Sin embargo, en nuestra sociedad se ha producido un cambio. Lo que se persigue no es acabar con la inestabilidad, sino aprender a hacer de ella un valor de la vida, acrecentarla, estimularla. El modo de llegar a esto es la sociedad de consumo.[34]

En la sociedad de consumo, *el consumo es su propio fin*, que además tiene su propio dinamismo, y hace de la necesidad de consumir un objetivo en sí mismo del ser humano y de la comunidad que forma. "La historia del consumismo es la historia de cómo se fueron quebrando y apartando los sucesivos obstáculos, resistentes y 'sólidos', que evitaban que la fantasía volara con libertad absoluta".[35]

EL CONSUMO COMO PARTE DEL DESARROLLO DEL SER HUMANO: EL PASO DEL MEDIO AL FIN. La sociedad, y las personas previas a la modernidad líquida, entendían el consumo como algo sujeto a unos términos relativos a los fines y a los medios que hacen honesto el actuar humano; es decir, el consumo no era el rasgo de la sociedad, sino uno de los medios que ayudaban a que la sociedad funcionase. La sociedad moderna había previsto, al intentar someter todos los movimientos del ser humano al diseño de la razón, que todo tenía que guardar el orden de los fines y los medios. Pero mientras la visión antropológica del modernismo mantenía la estructura racional del ser humano, la visión de la sociedad líquida la trastoca, al hacer del consumo el objetivo al que el ser humano tiende, si quiere encontrarse a sí mismo, y de este modo ser feliz, según la oferta que se le hace. El anhelo es el centro del dinamismo, al hacer fin al objeto, en vez de medio, de manera que se regre-

[33] Z. Bauman, *Miedo líquido*, p. 95.
[34] Z. Bauman, *Vida líquida*, p. 110.
[35] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 227.

sa al ser humano, pero ahora objetivizado, al poner ese mismo anhelo de un objeto como la fuente de la felicidad.

> El rasgo distintivo de la sociedad de consumo y de su cultura consumista no es, sin embargo, el consumo como tal; ni siquiera el elevado y cada vez más creciente volumen del consumo. Lo que diferencia a los miembros de la sociedad de consumo de sus antepasados es la emancipación del consumo de la antigua instrumentalidad que solía marcar sus límites.[36]

Esta sociedad de consumo tiene unos marcos y motores en los cuales se desarrolla y que son los que, una vez liberada la jerarquía de los medios y de los fines, la ponen en funcionamiento y estructuran el modo de actuar del ser humano. Se trata del marco del placer y de la realidad, el marco del deseo-anhelo[37] y el marco de la certidumbre. Vamos a analizarlos junto con Bauman.

EL PRINCIPIO DEL PLACER Y EL PRINCIPIO DE LA REALIDAD. Ambos principios pertenecen de hecho a la psicología moderna: el principio de placer, por el que se buscaba el placer a toda costa y se convertía en elemento de ordenamiento de la vida, y el principio de la realidad, por la que el ser, según la naturaleza, era el límite que todo lo que existe tiene. En la sociedad de consumo no sólo se produce un vuelco de esta relación, sino que se hace que lo real sea lo que gusta:

> [...] enganchar al deseo, indómito y volátil, al carro del orden social, utilizando la espontaneidad, con toda su fragilidad e inconsistencia, como material para construir un orden sólido y duradero, a prueba de conmociones. En vez de combatir los enojosos y obstinados, aunque probablemente invencibles, anhelos humanos, los convirtió en guardianes del orden racional fieles y responsables (por ser asalariados).[38]

Es éste un proceso que lleva a cabo el análisis del ser humano para ir descubriendo cómo su estructura se puede poner al servicio de un objetivo: para lograr que el placer acabe siendo el cimiento de la realidad, se requiere que el ser humano dé más importancia a sus deseos que al uso racional de su libertad.[39] Para ello, era

[36] *Ibid.*, p. 225.
[37] Z. Bauman, *Vida líquida*, p. 111.
[38] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 230.
[39] Z. Bauman, *Vida líquida*, p. 112.

cuestión de transformar lo que era motivo de rechazo (el deseo), en motivo de aprecio. Lo que se desea se convierte en lo que hace feliz y, por lo tanto, en lo que se hace motivo de anhelo y de realización.

EL DESEO. La modernidad líquida hace del deseo no sólo el motor, o el medio, lo hace el sujeto del actuar humano. Es una sociedad de consumo porque es una sociedad del deseo, y es el deseo, por lo tanto, una de las primeras categorías que permiten entender la sociedad líquida. La modernidad líquida, al proponer el deseo, ofrece un dinamismo que es en sí "narcisista", pues tiene como objeto primordial a uno mismo.[40]

¿En qué consiste esto más exactamente? El deseo es una tendencia que va más allá de la necesidad: pues la necesidad es fruto de la naturaleza, de lo que el ser humano no puede no querer, mientras que el deseo es fruto del ofrecimiento a la voluntad, de que lo que se le presenta para que lo quiera. El deseo tiene que ver con la identidad, con lo que se quiere ser, según se piensa que se debe ser, tiene que ver con el gusto, con lo que se descubre como agradable para poder serlo, y tiene que ver con la elección, con lo que se decide que puede llevar a cabo esa identidad. Sin embargo, el deseo no funciona solo, necesita ser estimulado, producido. La certeza de la imposibilidad de la satisfacción, en el pensamiento de la modernidad líquida, al poner en la simple demanda la esencia del progreso, mueve el deseo, como una motivación que se origina y se perpetúa a sí misma, sin exigir justificación o disculpa alguna.[41]

Hay una seria diferencia antropológica entre el deseo y la necesidad, aunque a veces el objeto al que se dirigen sea el mismo. El deseo tiene una carga antropológica mucho más fuerte, ya que, en la sociedad de consumo, el individuo se expresa por medio de sus posesiones. Si queda claro que el deseo brota de la oferta a la voluntad, es fácil comprender cómo la sociedad de consumo le ofrece al consumidor no sólo la satisfacción del mismo, sino la superación de sí mismo, y de la mezcla entre la superación y el consumo nace *el anhelo*, que desplaza al *deseo* como motor de consumo. "El *anhelo* es el sustituto necesario para lograr la identidad y, por lo tanto, la felicidad: completa la liberación del principio de placer, purgando los últimos residuos de cualquier impedimento que aún pueda oponerle el 'principio de realidad'".[42] De esta manera, lo que era originalmente una relación entre naturaleza y objeto (necesidad), se transforma en una relación entre identidad y felicidad (anhelo).

---

[40] *Ibid.,* p. 179.
[41] *Ibid.,* p. 120.
[42] Z. Bauman, *La sociedad sitiada,* p. 227.

LA SEGURIDAD. La certidumbre es uno de los elementos más importantes del ser humano, tanto en su relación consigo como en su relación interpersonal y con las demás realidades. La falta de certeza da origen, como hemos visto anteriormente, a la gran reflexión posmoderna. Si antes hablábamos del deseo como motor, puede ser importante hablar ahora de la seguridad como cimiento de la sociedad posmoderna que, como sociedad de consumo, no siempre parece poseer

> [...] "marcos sólidos en los que inscribir las efímeras acciones de los hombres para hacerlas durar por siempre", porque no siempre parecen estar claras "la independencia, la confianza en el otro y la seguridad de la longevidad de las instituciones sociales" que permiten "encender el coraje necesario para la actuación, así como la determinación a largo plazo de llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias.[43]

Lo que la sociedad líquida propone, como el material con el que se construye el orden social, es la precariedad que el deseo genera, en cuanto empuja a vivir en un futuro incierto que no ofrece ni la estabilidad ni el cumplimiento en su realización. Esto puede sonar a contradicción, pero no lo es tanto cuando la sociedad, y lo seres humanos que en ella viven, se han convertido —como lo hemos visto anteriormente— en un entorno formado por personas que viven una "vida rebanada en episodios sin ataduras con el pasado y el futuro, que permite que no haya oposición a esta propuesta de orden".[44] Los rasgos del ser humano en la sociedad y la visión que él mismo tiene de la comunidad que quiere formar, confluyen en una identidad y una comunidad marcada por el presentismo, la eliminación del miedo al futuro, la certeza del éxito, la seguridad de estar haciendo todo bien, la eliminación de la responsabilidad en caso de que algo no salga como se había previsto. Como afirma Santilli:

> Postmodern culture resists a universal rational order and is skeptical about the possibilities for secure metaphysical groundings of moral choices. While acknowledging the risks of a postmodern condition that provides no guideposts for behavior outside the relative values of local communities, Bauman also believes that collapse of the modern project of ethics emancipates a morality of personal responsibility. Opposed to modernity's legislative, authoritative domination of personal choice, Bauman, like Emmanuel Lévinas, champions the freedom, responsibility and ambivalence of face to face moral relationships.[45]

[43] *Cf. ibid.,* p. 237.

[44] *Ibid.,* p. 231.

[45] P. Santilli, "Liquid Sociology: Zygmunt Bauman on Postmodern Morality", disponible en línea: <http://goo.gl/nJasUK>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

Una vida fragmentada es una vida en la que ya no es tan importante el comportamiento racional, y en la que dejan de hacerse proyecciones a futuro. Lo único que cuenta es el dominio de las pasiones irracionales (deseo, anhelo) a las que se pretende satisfacer, respondiendo con cinismo a la pregunta por el sentido de lo que se está haciendo. Porque el mercado de consumo ofrece un modo muy especial de ser, reflejando su identidad en lo que vive. De este modo es como el mercado de consumo reconcilia la seguridad del presente y la seguridad del futuro, en caso de que la seguridad del presente falle. El mercado de consumo promete la certidumbre del presente sin el miedo al futuro. El mercado de consumo ofrece elegir siempre de nuevo y de un modo que es correcto y reversible a la vez. El mercado de consumo con su dinamismo propio, proporciona el apagarse del deseo, la durabilidad del valor de los premios, asimismo, evita lidiar con la frustración y siempre empieza de nuevo, pues es una sociedad que se basa en el principio de "'constantemente terminar y comenzar otra vez desde el principio', para olvidarse del final que habrá de terminar con todo, más allá del cual ya no va a haber más nuevos comienzos".[46] La certeza ya no viene de la identidad, o del bien. La certeza viene de la falta de identidad y de la ausencia de un marco moral. Esto es algo que viene decidido desde el interior del ser humano que participa en la sociedad de consumo, una decisión por la seguridad, buscando de modo infalible la seguridad de la opción.[47]

LA VISIÓN DEL HOMBRE EN LA POSMODERNIDAD: LA OFERTA ANTROPOLÓGICA DE ZYGMUNT BAUMAN

¿Cuál es el ser humano que se deriva de esta sociedad?

El ser humano se refleja y, al mismo tiempo, resulta de una relación dinámica consigo y con la sociedad, no tanto en su aspecto ontológico, pero sí en la actualización de capacidades. Por eso, lo que Bauman nos presenta no es solamente descriptivo o sociológico, sino nos orienta hacia una antropología, es decir, hacia una visión del ser humano y de los aspectos que resaltan en él. Como hemos venido haciendo, tendremos que pasar, de lo que observamos, a la reflexión filosófica; de lo que nos muestra Bauman, a la concepción del ser humano que en sus observaciones se encierra.

La pregunta de la que podemos partir es: ¿qué tipo de hombre construye una sociedad "buena"? No se trata, en este caso, de una bondad ética, sino de la bondad

[46] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 224.
[47] *Ibid.*, pp. 239-241.

que proviene de resolver los problemas que plantea el ser humano y la realización del mismo. La sociedad se ha convertido, como hemos reflexionado, en un conglomerado de individuos y parece que el ser humano es dejado a sí mismo en su dimensión social. ¿Es el individualismo la condición necesaria del ser humano? La sociedad líquida ¿nos permite entrever alguna salida a las complejas aporías que le pone al ser humano?

Creo que nuestra reflexión puede tomar al menos dos caminos, uno el de la propuesta que parece no llevar a la solución de un ser humano realizado y otra la propuesta del ser humano que puede volver a encontrar un camino de salida en este laberinto complejo de la sociedad líquida. Analicemos primero el modelo humano que brota de la sociedad líquida y veamos luego lo que Bauman parece proponer como un camino de salida.

El individualismo como rasgo *antropológico del hombre posmoderno* [48]

LA FUSIÓN ENTRE 'PRIVADO' Y 'PÚBLICO': LA ORIENTACIÓN A LO INDIVIDUAL. Ya en nuestra reflexión anterior hablábamos de una sociedad que se hace individualista, como consecuencia de los dinamismos propios de la sociedad líquida. En la sociedad que Bauman llama "sólida", estaban claramente definidos los límites de lo privado y lo público, hasta el punto de que lo privado no podía ser público, y lo público no siempre tenía entrada en lo privado. La sociedad líquida realiza una revolución, ya que hace de ambas realidades algo intercambiable: lo privado se hace público y lo público se resuelve de modo privado. Bauman nos aporta tres razones para ello: la primera es que "los corredores entre lo privado y lo público han sido abiertos de par en par"; la segunda es "el nacimiento y rápido desarrollo de un lenguaje que permite compartir y comparar públicamente los sentimientos privados", y la tercera es "la tendencia a representar la vida humana como un conglomerado de problemas individuales que buscan una resolución individual que a su vez exige la utilización de recursos también individuales".[49]

Toda esta realidad se lleva a cabo por cada individuo, pero a la vista de todos: tratando de modo público los problemas privados, considerando problemas que todos comparten y que parece que a todos afectan, y a los que todos buscan una solución de las contradicciones por medio de sistemas, es decir, se hace de los

[48] Z. Bauman, *Vida líquida,* pp. 27-41. Esta obra es todo un estudio sobre el individualismo propio de la modernidad líquida.

[49] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 206.

problemas, estructuras que no son propias sólo de una persona o de una vida particular. La sociedad líquida intenta solucionar lo global con lo individual, intenta solucionar las contradicciones del sistema, que son generales, con políticas (proyectos) de vida individual; sin embargo, no deja de reconocer la imposibilidad que existe de llevar a cabo soluciones con ese modo de proceder. El ser humano de la sociedad líquida queda, así, empujado a hacerse individualista[50] cuando busca tanto el bien de la comunidad como el propio bien. Más aún, en muchas ocasiones, el individualismo consiste en buscar imponer el propio bien a costa de lo que sea, aunque ello implique un daño al otro, que no es visto tanto como miembro de la misma comunidad, sino como individuo separado de uno. Esto hace que cada uno se preocupe por el espacio de la propia individualidad, en un dinamismo que Bauman califica de "egocéntrico" y "autorreferencial", y que implica la negación de todo marco ético.[51]

UNA SOLUCIÓN INDIVIDUALISTA A UNA DIFICULTAD SOCIAL. Esto se lleva a cabo también en la organización de la estructura social, por medio de la estructura que considera que la política democrática "(es decir, de la manera de ser de una sociedad autónoma compuesta de individuos autónomos) es un proceso continuo de traducción simultánea: de los problemas privados en asuntos públicos, y de los intereses públicos en derechos y deberes individuales".[52] El ser humano es visto como un individuo que está imposibilitado para hacer algo común de la aglomeración de individuos, de sus problemas y de sus inquietudes. Tal visión de la sociedad cimienta un modo de ser y de pensar que se construyen, paradójicamente, como una

[50] "En el juego de la vida, el premio principal son sus reglas, que están cambiando constantemente. lo único que pueden hacer los individuos es aguzar el ingenio, esforzarse por ganarle de mano a quien trata de engañarlos, hacer lo posible por mantenerse alerta y estar listos para cambiar de táctica todo el tiempo; intentar no quedar rezagados ni ser tomados por sorpresa nunca". (*Ibid*., p. 238.)

[51] Dice Mateo Girón: "De hecho, Bauman ilustra abundantemente en varias de sus obras la versión líquida del individuo: una versión 'liberalizada' y 'privatizada' distinta a la de las visiones sólidas de la buena sociedad; una versión del individuo cuya promesa de felicidad no pasa por ser hospitalario con la humanidad sino más bien, retocar y rehacer la propia psicología individual a gusto del consumidor. Y desde luego, como ya profetizaba Blaise Pascal, 'la gente quiere escapar de su condición infeliz [...] y la liebre no les librará de pensar pero el acto de cazar sí, durante un tiempo'. El individuo asume en solitario problemas cuya fuente de incertidumbre desconoce o, que en todo caso, no puede manejar ya que son de origen global; entonces, se despiertan en el cazador los instintos más primarios. La oscuridad, entonces, continúa acechando a pesar de los siglos iluministas de la modernidad pesada". (J. Mateo Girón, "Zygmunt Bauman: una lectura líquida de la posmodernidad", en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 9 [octubre, 2008], disponible en línea: <http://goo.gl/1XdUsQ>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

[52] Z. Bauman, *La sociedad sitiada,* p. 208.

"comunidad de individuos aislados y convencidos de que su soledad no tiene remedio".[53] Cuando el bien, la autenticidad, es sólo autorreferencial, la vida y, por lo tanto, la relación con la comunidad,

> [...] no es un peregrinaje de toda la vida al "corazón del verdadero yo", sino una larga, y en principio interminable, serie de escapadas turísticas. En el *Lebenswelt* que nos rodea, tanto como en su epicentro único, el yo, la continuidad discontinua es la única que puede adoptar la continuidad, la única que hay, y la única que es sensato —que es razonable—, buscar.[54]

El ser humano, enfrentado a la aporía práctica de que no se pueden realizar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas, orienta el percibir, el saber y el actuar, hacia el individualismo, que recorta el horizonte de la conciencia,

> [...] proponiendo la idea de que nuestro itinerario personal es la única preocupación razonable y el único fundamento para la acción efectiva. Rara vez se piensa que podría haber algún provecho (y alguna esperanza) en intentar reformar las condiciones más amplias bajo las cuales se forjan nuestras biografías (y las biografías de todo el resto de nuestros congéneres humanos) y se buscan desesperadamente soluciones biográficas.[55]

De este modo, al individuo, arrojado así a la vida, sólo le queda defenderse de la amenaza de desaparición, para lo que Bauman propone tres actitudes: la primera es mantenerse apto para este tipo de sociedad, asumiendo la propia responsabilidad; la segunda es asumir de modo individual los riesgos y contradicciones que produce la sociedad, aunque parezca ilógico e imposible buscar "soluciones biográficas a contradicciones sistémicas", y la tercera es actuar con base en tareas pequeñas y manejables como única salida razonable.[56] En definitiva, es la conducta egocéntrica de los individuos lo único que parece poder compensar la irracionalidad de su entorno vital, generada por una cultura individualista, aspiracional, significativa, carismática, fragmentaria, fugaz, inmediatista, emocionalmente superficial, irreflexiva. Esto conlleva la inexistencia de un juicio ético sobre la sociedad, que le impide caminar hacia el bien, que puede ofrecer y recibir, de la persona. De este modo,

[53] *Idem.*
[54] *Ibid.*, p. 238.
[55] *Ibid.*, p. 264.
[56] *Ibid.*, p. 239.

la sociedad no se hace buena, sólo algunos individuos consiguen sobrevivir sin ninguna referencia ética llevando la comunidad a un individualismo atroz.

> Dado que ser un individuo se traduce habitualmente por "ser distinto de los demás" y dado que es a un "yo", a mí mismo, a quien se apela y de quien se espera que destaque por separado y por su cuenta, la tarea se antoja intrínsecamente autorreferencial. No parece que tengamos más remedio que buscar alguna pista sobre cómo aventurarnos en las profundidades cada vez más hondas de nuestro "interior", que se nos aparece como el nicho más privado y protegido del, por lo demás, atiborrado y ruidoso (cual bazar) mundo de la experiencia. Yo busco mi "verdadero yo" al que supongo oculto en las oscuridades de mi ser inmaculado, indemne (impoluto, irreprimido, sin deformar) ante las presiones externas. Interpreto el ideal de la "individualidad" como autenticidad, como "ser fiel a mí mismo", ser "mi yo real". Trato de llevar a cabo una especie de "introspección fenomenológica" husserliana ¡aunque improvisada y de andar por casar en mi verdadera e inadulterada "subjetividad", auténticamente "trascendental", a través de un angustioso esfuerzo de "reducción fenomenológica", es decir, "poniendo entre paréntesis", suspendiendo, extirpando y eliminando cualquier fragmento "extraño" que reconozca como importado del exterior.[57]

Para mostrar el tipo de ser humano que surge en la sociedad líquida, Bauman nos propone dos modelos: el ídolo y el espectador. Son dos modos de ser humano en la sociedad actual, que implican a toda la estructura de la persona, por eso pueden ser dos caminos de reflexión filosófica antropológica. El primero es el sobreviviente de la sociedad individualista. El segundo es el habitante de la sociedad individualista. Ambos nos muestran que el sujeto posmoderno renuncia a la verdad, al bien y al proyecto de vida, y que su camino hacia la realización personal es sólo un sendero de frustración y vacío, lleno de miedo y angustia.

> El miedo es 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. "Miedo" es el nombre que damos a nuestra incertidumbre: a nuestra ignorancia respecto a la amenaza y a lo que hay que hacer —a lo que puede y no puede hacerse— para detenerla en seco, o para combatirla, si pararla es algo que está más allá de nuestro alcance.[58]

[57] Z. Bauman, *Vida líquida*, p. 29.
[58] Z. Bauman, *Miedo líquido*, p. 10.

La antropología del ídolo

Vivimos en una sociedad de ídolos. El ídolo es quien sobresale por algo en la sociedad moderna.[59] ¿Quién es este personaje? Podemos encuadrar tal visión del ser humano en varios rasgos: el ídolo es un modelo de una buena vida individual, con objetivos y satisfacciones individuales. El ídolo es un ejemplo de cómo se debe vivir la vida para obtener éxito. El ídolo le dice al individuo cómo dar un sentido a la vida y cómo buscarlo; esto se constituye en un modelo de cómo ser y de cómo orientar las personales políticas de vida del individuo que las observa, y que no forma parte, sino aspiracionalmente, de tal modo de ser. El ídolo transforma su individualidad en carisma, y a aquellos que lo siguen en multitud. Pero, al mismo tiempo, es precisamente la posibilidad de ser observado por una multitud, lo que le da un sustento a la individualidad del ídolo. Realmente importa muy poco la esencia de la persona del ídolo, lo que importa es cuán observado es.

> La individualidad es un "valor" sólo en la medida en que no es un don que obtengamos gratuitamente, es decir, sólo si hay que luchar por ella y precisa de esfuerzo para conseguirse. Por todos esos motivos, únicamente está disponible, en principio, para algunos al tiempo que se mantiene obstinadamente lejos del alcance del resto. Si no hubiera muchedumbres sin rostro ("turba", "tropel", "horda" o, simplemente, "chusma") o si la individualidad fuese una cualidad innata, aproblemática y natural de todas las personas, la idea de individuo perdería seguramente buena parte de su lustre y de su atractivo, aunque, muy probablemente, no habría siquiera llegado a nacer como tal. El acceso a los medios de preservación de la singularidad reconocible de un rostro y un nombre en el futuro —incluyendo aquel que siga a la muerte del portador de dicha cara y dicho nombre— es un atributo necesario y, quizá, también el ingrediente más deseable de la "individualidad". El medio principal de alcanzar tal efecto es la "fama", un modo abreviado de referirse al hecho de "ser guardado en la memoria de la posteridad".[60]

El ídolo es alguien famoso, en vez de notorio, es decir, lo sustancial es que sea conocido, no que obre el bien de forma importante. Al mismo tiempo, el ídolo ha reemplazado la constancia de la coherencia reconocida, por la fugacidad del engrandecimiento, fruto de un impulso momentáneo. Esto comporta que sus experiencias individuales estén fragmentadas, sin una continuidad que les dé consis-

[59] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, pp. 211-214.
[60] Z. Bauman, *Miedo líquido*, p.52.

tencia. El ídolo se presenta como alguien que vive continuos momentos de renacimiento, ya que sólo se conocen de él los aspectos que lo hacen ser atrayente, por eso puede pasar de momentos de luz a momentos de oscuridad.[61] El ídolo no exige asumir compromisos a largo plazo, con lo cual, no compromete el futuro, el ídolo es la intensidad del momento presente. Importa muy poco cuánto tiempo durará, o si seguirá siendo reconocido en el futuro. Lo que importa es lo reconocido que es en el ahora. Por eso, lo que el ídolo pierde en durabilidad, lo gana en intensidad.

El ídolo no es sólo un fenómeno sociológico. El ídolo es el modo en que el individuo se ve realizado a sí mismo. Realizar lo que significa ser ídolo, significa realizarse como individuo. Por eso, su apariencia habla de un proyecto personal cumplido, un proyecto que es atribuido a uno mismo y que es así reconocido por la sociedad, una realización que lo convierte en modelo de ser humano para los otros seres humanos, y todo ello sin comprometer el futuro, es decir, sin crear algo estable que cimiente el paso siguiente. La cultura del ídolo lleva a la conclusión de que, más que ninguna otra cosa, los esfuerzos humanos son fútiles y que nos extinguiremos sin dejar rastro. Lo que importa en el ídolo es la realización plena de la persona en el instante concreto actual.

¿Esto puede parecer una contradicción? Pudiera ser, pero es el modo de verse en el que lo líquido llega a plenitud. Cuando se describe el ídolo, lo que se describe en realidad es el ser humano de la sociedad imaginada por la visión líquida del ser humano y de la comunidad. Una sociedad y un ser humano que son tan delgados, que parecen no tener nada de sustancia. ¿Esto produce algo en el interior de quien lo vive y de quien lo percibe? Hablaremos después un poco más del miedo y de la angustia, pero, por ahora, constatemos que la velocidad del sucederse de los ídolos, impide la reflexión sobre estas dos realidades: la sociedad y el ser humano, sirven de magnífico escondite para quienes buscan en la velocidad del cambio un remedio contra la inseguridad del presente y la incertidumbre del futuro.

La antropología del hombre-espectador

Hemos analizado abundantemente la sociedad posmoderna que Bauman llama "sociedad líquida". Uno de los elementos que más claros han resultado es la generación de una comunidad sumamente delgada desde el punto de vista ontológico y ético, que no es capaz de sostener a los seres humanos que en ella viven, pues no les puede dar lo más esencial de una sociedad, que es la certeza de la relación. En

[61] Z. Bauman, *Vida líquida*, pp. 70-71.

la terminología de Bauman esta comunidad es una "comunidad perchero" porque está "formada por el acto de colgar cuestiones individuales en un 'perchero' común".[62] La pertenencia a dicha comunidad no requiere ningún compromiso, sólo pide la atención momentánea a lo que está sucediendo. Esta "comunidad perchero" carece de los rasgos fundamentales de toda comunidad verdadera: estabilidad, trascendencia y totalidad. Esto genera un vacío en sus miembros, una insatisfacción con ese tiempo de comunidad a la que sin embargo no se puede no pertenecer. Por ello, ese vacío sólo se satisface, parcialmente, por el número y variedad de acontecimientos que son capaces de captar la atención y de este modo tapar la falta de lógica y de continuidad de la vida. Tal dinámica de la "comunidad de acontecimientos" genera un tipo de miembro de esta comunidad: la comunidad de espectadores.

Juntamente con ese dinamismo, hay otra realidad que convierte al ser humano en un espectador. Se trata de la presencia de mal en la sociedad. El mal de nuestra sociedad es algo que no podemos evitar, o que, ciertamente, no podemos evitar conocer y, de algún modo, sentirnos interpelados ante él. El modelo del hombre-espectador se ve interpelado por esta realidad a lo que responde negándolo, ya que solamente

> [...] la negación es lo que haría psicológica y sociológicamente posible tanto cometer un mal como abstenerse de reaccionar ante éste; es una condición indispensable en ambos casos, y uno de sus instrumentos principales [...] La "negación" es la respuesta a preguntas tan escabrosas como "¿qué hacemos con nuestro conocimiento del sufrimiento de los otros, y qué nos hace este conocimiento?"[63]

El proceso para ello es la negación de la culpa, para pretenderse inocente. Negación que tiene una estructura doble: falta de conocimiento y falta de oportunidad para actuar con base en ese conocimiento. ¿Tiene alguna importancia descartar la responsabilidad a través de la negación? sí la tiene pues desvincula ética y antropología. La sociedad líquida busca la negación, o del mal cometido, o de la omisión aceptada, como un modo de exonerar de culpa, no sólo al autor, sino también al espectador.

¿Cuáles son algunas causas de ello? La primera respuesta que surgiría es:

> [...] la distancia entre el observador y el sufrimiento observado. [...] Una experiencia mediada permite solamente una respuesta igualmente mediada.[64] La absor-

[62] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 216.
[63] *Ibid.,* p. 249.
[64] *Ibid.,* p. 258.

> ción de imágenes puede coartar más que estimular y facilitar la asimilación del conocimiento. También puede bloquear la posibilidad de comprender lo que se ha visto y retenido, y aún más, la de adentrarse en sus causas.[65]

Ante tanta oferta, nuestra capacidad de discernir lo que es importante, lo que es práctico, lo que es factible, se nos va agotando.

> Nuestra responsabilidad común por las desgracias humanas que se nos invita a reparar no se insinúa en ningún momento, y no echa a perder el festival de nuestra mutua absolución. Se remuerde la conciencia y se la aplaca, simultáneamente, en un solo gesto caritativo.[66]

Con esto, es imposible saber qué queremos decir cuando hablamos de ética, y es también casi imposible llegar a una definición de hombre. La actual sociedad, tan fuertemente interconectada, requiere una revisión del sentido de la responsabilidad y, por tanto, de la ética. Pero la sociedad líquida no tiene fundamentos fuera de las leyes establecidas para condenar o para aprobar algo y por ello parece no tener ninguna responsabilidad.

Sin embargo, la sociedad líquida no apaga, en el espectador, la inquietud que ha generado con su globalización. Y aparece el interrogante sobre cuáles sean las actitudes ante este mal. Pero, de todos modos, aparece la dificultad ante la distancia que se genera entre lo que se ha hecho y la realidad de que siempre es menos de lo que se podría hacer, para tener una sociedad mejor. Al espectador no le basta con quedarse en esa situación. El juicio moral sobre sí mismo hace que no pueda salir ileso de su inactividad, bajo el pretexto de inocencia. Intentando ser actores, descubrimos que cada vez somos más espectadores. Incluso parecería que nuestro mundo es más que nunca una fábrica de espectadores. Pero ¿quién es este espectador?

Espectador es la identidad del ser humano en una sociedad de eventos-acontecimientos. Es el "público que cobró entidad (y que rápidamente fue desmantelado) por el 'acontecimiento en vista del público' es una congregación de espectadores, no de actores";[67] por ello, podemos definir, de un modo ético, que el espectador es el que ante el mal ni lo hace ni lo sufre, alguien que no pone resistencia ante el mal que está contemplando.[68] La pregunta es si el espectador es realmente espectador,

[65] *Ibid.*, p. 259.
[66] *Ibid.*, p. 260.
[67] *Ibid.*, p. 215.
[68] *Ibid.*, p. 247.

o es simplemente un testigo pasivo que, en alguna forma, se hace cómplice del mal que se está realizando ante él. La pregunta es si, de algún modo, el espectador no participa del mal que se está llevando a cabo por quien lo ejecuta, generando una cierta afinidad entre hacer el mal y no resistirse a él: el autor, por qué no hace nada para no hacerlo, y el espectador, por qué no hace nada para evitarlo.

Pero el espectador tiene que ver el modo de salir de la ratonera ética en la que se encuentra y el camino lo encuentra en la categoría saber-sin-poder. Mientras el juicio ético de la época premoderna se detenía en el no-conocimiento, como forma de evitar la inculpación ética, el juicio del "sí sabía" no permite esta exculpación. Ante esto, se multiplica, y se hace recurso omnipotente la segunda de las excusas: "no podía nada", una estratagema que esquiva, de modo automático, toda otra acusación que pudiera dirigirse al espectador, que se veía amenazado de ser coautor del mal. Esto le da un toque diferente al hecho de saber, pues permite pasar del *cognitum* al *bonum*. Permite que, por el simple hecho de conocer algo, no sólo no uno no sea malo, sino que se puede considerar bueno. "Por consiguiente, absorber la información en oferta, ser capaz de atender y retener, se convierte en virtudes".[69] El conocer, el ser consciente de que se conoce, se convierte en virtud, se convierte en algo positivo. ¿Esto tiene alguna implicación? Sí, la muerte de la responsabilidad del espectador y casi podríamos decir de modo absoluto la aniquilación de toda responsabilidad en el ser humano de la sociedad líquida.

En el fondo, lo que está detrás de todo esto es cómo manejar la pregunta por la responsabilidad: la responsabilidad es uno de los temas que más repercuten en la reflexión sobre el ser humano ante esta "nueva sociedad", de modo particular es interesante la definición de espectador que Bauman toma de la psicóloga Petruska Clarkson: "*espectador* es el nombre con el que se designa a una persona que no se involucra activamente en una situación en la que otra persona necesita ayuda".[70] ¿Cuáles son las consecuencias de esta identidad de espectador, que en cierto sentido tiene todo miembro de la sociedad moderna? "La primera: ser espectador ya no es la situación excepcional de unos pocos. La segunda: todos nos encontramos (incluso si no la sentimos) ante la necesidad de expiar nuestras culpas y de justificarnos".[71] La primera es una simple observación fenomenológica: todos podemos saber todo. Pero la segunda contiene un aspecto ético que no es indiferente. Frente a la no acción, frente a la cualidad de espectador hay una culpa ética por

[69] *Cf. ibid.,* p. 251.

[70] Petruska Clarkson, *The Bystander: An End to Innocence in Human Relationships?*, pp. 6-7, *apud* Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 251.

[71] *Ibid.*, p. 250.

el hecho de que yo no hice nada. Esta culpa requiere ser limpiada, sobre todo cuando la información, el conocimiento, hace más grave la no acción, calificada de modo automático en egoísmo.

Todo lo que hemos reflexionado de la mano de Bauman, nos lleva a una orientación ética, en la que se mezclan la consideración de una necesidad y la pregunta por la propia responsabilidad ante esa necesidad. El espectador, en teoría, no tiene responsabilidad ante lo que ve, pues él no lo está causando, con lo cual sería inocente ante lo que ve y podría seguir siendo espectador. Sin embargo, parece que hay una solidaridad que le lleva a, por lo menos, cuestionarse si está en su mano hacer algo, para no caer en lo que sí es responsable: la inacción ante lo que puede ser hecho de su parte, para no ser culpable de omisión, la omisión de lo que puede hacer, la omisión de lo que puede impedir.

> Kapuscinski descubre la brecha que hay entre ver y saber. Sin embargo, se abre una brecha aún mayor entre saber y actuar. Si cobráramos conciencia, contra toda posibilidad, de la miseria humana que se nos presenta, ¿qué podríamos hacer (si es que hay algo) para erradicarla, sin pensar ya en evitar que arraigue? [...] Nuestro ser moral se ve acosado y perturbado a diario, presionado a responder.[72]

El hombre posmoderno se da cuenta de que la utopía sólida no sólo no ha quedado superada, sino también "el siniestro descubrimiento de que el mal no sólo puede salir ileso del proceso civilizador, sino también renovado y reforzado".[73] Una nueva situación negativa viene a ensombrecer lo que la conciencia humana había descubierto. Y es que la distancia que se produce entre el daño que se produce en el mundo y el alcance de lo que de modo consciente y deliberado se puede llegar a hacer, es una distancia que no deja de crecer, con lo que el mal que la sociedad produce, acaba siendo mucho mayor que el mal que la sociedad remedia. La consecuencia de ello es una restricción del ámbito de nuestro influjo.

> La interconexión global exige, en las relaciones internacionales, parámetros éticos que van más allá de una concepción estricta, legalista, de la responsabilidad. [...] Pasamos de la responsabilidad a un concepto con el que guarda relación pero que es más restringido: el de precaución. A la vez que retiene su eterna función de engendrar y nutrir al ser moral, "la responsabilidad por el Otro" —una responsabilidad genuinamente incondicional que ahora también comporta tareas de

[72] *Ibid.*, p. 260.
[73] *Ibid.*, p. 270.

> previsión y precaución— es en nuestra época la "dura realidad" de la condición humana. Cargamos con la responsabilidad por los demás tanto si la reconocemos y asumimos como si no, y no hay nada o casi nada que podamos hacer para sacudirnos ese peso de encima. [...] Nuestra responsabilidad se extiende ahora a la "humanidad" como un todo.[74]

Pues en nuestra sociedad, "el saber y la acción ya no se superponen, y el ámbito en el que se encuentran se encoge cada vez más en comparación con el rápido crecimiento del área en la que disienten, aparecen dislocados más de lo que confluyen".[75]

Con Bauman nos tenemos que preguntar si existe algún camino de salida en esta situación en la que el ser humano se ha visto insertado. Por un lado, la "antropología del ídolo" quita al ser humano su trascendencia y su espesor ontológico y lo convierte en una imagen insustancial y presentista, que no puede dejar nada en el interior de la persona. Por otro lado, la "antropología del espectador" aleja al ser humano del *bonum* que realizar y lo aliena de lo que su conciencia, de modo natural, le inclina a hacer. Esta eliminación de la ética, por la eliminación de la responsabilidad, no deja de tener repercusiones, pues si se elimina el *bonum* ¿habrá algún *verum*? ¿Qué queda de fundamento en un ser humano cuando se le quita la responsabilidad? La herida que hace la sociedad líquida en la responsabilidad ¿no lo es también en una de las dimensiones fundamentales del ser humano que es la verdad de la libertad? El camino de la sociedad líquida pasa por eliminar la responsabilidad para eliminar la culpabilidad. Pero esto golpea también a la identidad del ser humano. Como comenta Raymond Lee:

> Alienation came to define the very nature of modern existence, first giving the impression of overcoming but eventually manifesting as ambivalence that would not go away. In Bauman's words, "The trained urge to escape from the 'messiness' of the life-world has exacerbated the very condition from which escape was sought". The realization that escape is futile suggests the need for a more flexible strategy to confront the existential condition of alienation. Therefore, Bauman redefined postmodernity as "modernity in its liquid phase" and "the era of disembedding without reembedding". It is the era of rolling impermanence where bonds are frayed and intimacy falls prey to the transitory nature of all social relationships. Alienation has not disappeared but taken on a new demeanor as we witness the dissolution of "bonds which interlock individual choices in collective projects and actions". It is reintroducing conditions of risk and uncertainty that

[74] *Ibid.*, pp. 254-255.
[75] *Ibid.*, p. 263.

> accentuate the vulnerability of the individual rather than uniting individuals to defend their rights.[76]

Ante esta perspectiva, vuelven las preguntas que se hace Kant en su *Lógica* y que ya citábamos al inicio de este trabajo de investigación:

> [...] la filosofía en este último sentido, es aun la ciencia de la relación de todo conocimiento y del ejercicio de la razón, al fin último de la razón humana, como fin supremo, al cual todos están subordinados, y en el cual concurren todos para formar uno solo. El contenido de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes: 1) ¿qué puedo yo saber?, 2) ¿qué debo yo hacer?, 3) ¿qué se necesita esperar?, 4) ¿qué es el hombre? La metafísica contesta a la primera pregunta, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. Pero en el fondo se podrían todos contestar, por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última.[77]

Busquemos cuál es la respuesta que Bauman le puede dar a estas preguntas que tienen que ver muy hondamente con el ser humano.

Partiendo precisamente del problema del mal, constatamos que en el sufrimiento hay tres personajes: la víctima que lo sufre, el autor que lo lleva a cabo y el espectador que lo contempla. Como acabamos de decir, el espectador que genera la sociedad de consumo, fruto de la modernidad líquida, no puede quedarse tranquilamente en ese estatus, que, al no corresponder con el bien de la persona, tampoco corresponde con la ontología de la persona: detrás de la ética hay siempre una antropología, pues la ética no es otra cosa sino la reflexión sobre el bien del hombre. La responsabilidad, en cierto sentido, es el vínculo que liga la antropología (lo que el hombre es) con la ética (lo que el hombre hace).[78]

---

[76] L. Raymond, "Bauman, Liquid Modernity and Dilemmas of Development", en *Thesis Eleven*, núm. 83 (noviembre, 2005), pp. 65-67.

[77] I. Kant, *Lógica*, cap. III.

[78] Así lo afirma Kant en el prólogo de su obra *Metafísica de las costumbres*: "De esta manera se origina la idea de una doble metafísica, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. La física, pues, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional; la ética igualmente, aun cuando aquí la parte empírica podría llamarse especialmente antropología práctica, y la parte racional, propiamente moral". Asimismo, en el capítulo II afirma: "Y hasta lo exige a veces, sino derivándolos del concepto universal de un ser racional en general, puesto que las leyes morales deben valer para todo ser racional en general, y de esta manera, la moral toda, que necesita de la antropología para su aplicación a los hombres". (I. Kant, *Metafísica de las costumbres*.)

De acuerdo con el modo líquido de pensar, parecería que lo único racional es rechazar el compromiso, o sea regresar a la irracionalidad del espectador fruto de la sociedad de consumo. Pero de nuevo aparecerá la conciencia, el eje de la antropología, que es la única llave para la posibilidad de la personal felicidad. Más aún, en muchas ocasiones, la visión de la conciencia se centra en el bien genérico por hacer y se detiene en el bien práctico por realizar. Pero no se puede negar el bien en sí mismo que supone este esfuerzo de la conciencia por mantenerse coherente con la respuesta que ve que debe dar, aun ante obstáculos que son sistémicos. A veces la conciencia no aporta más que un impulso negativo, en el sentido de que dice que "eso que ve no lo quiere y no lo acepta", sin tener, en el momento, la visión de lo que puede ser aceptable. La conciencia no puede dejar de optar por el bien, aunque no siempre sus visiones alcancen el resultado práctico que se proponen. Pero aún eso es mejor que permanecer de espectadores.

> Armados (para bien y para mal) del conocimiento del bien y del mal, los seres humanos juzgamos y somos juzgados por lo que ha ocurrido y por lo que hemos hecho o hemos desistido de hacer. Ponemos el "debería ser" en los asientos del jurado y el "es" en el banquillo de los acusados. Llevamos con nosotros (o en nuestro interior") el juez que preside la sesión (al que habitualmente llamamos "conciencia") dondequiera que vayamos y hagamos lo que hagamos. Y creemos que tiene sentido alcanzar un juicio, porque tiene el poder de cambiamos para bien (o, al menos, para algo menos malo) a nosotros y el mundo que nos rodea. Tan inevitablemente como el agua surge de la coincidencia entre el oxígeno y el hidrógeno, la esperanza se concibe cuando se encuentran la imaginación y el sentido moral. Como memorablemente expuso Ernst Bloch, antes que *homo sapiens* (una criatura que piensa), el hombre es una criatura esperanzada. No sería difícil demostrar que Emmanuel Lévinas quiso decir más o menos lo mismo cuando insistió en que la ética precedió a la ontología. Del mismo modo que el mundo exterior debe probar su inocencia ante el tribunal de la ética (y no al revés), la esperanza no reconoce ni tiene por qué reconocer: la jurisdicción de "lo que meramente es". Corresponde a la realidad explicar por qué no estuvo a la altura del criterio de adecuación fijado por la esperanza.[79]

Queda claro que si huir no es una salida, que si la antropología del mundo líquido no nos ofrece una salida satisfactoria para el ser humano, el único modo de frenar la destrucción de la sociedad, radica en la persona humana, que asume el reto de transformarse de pasivo en activo: ésta es la posible solución del panorama des-

[79] Z. Bauman, *Vida líquida*, p. 199.

tructor que nos ofrece la sociedad líquida, y nos abre el camino hacia la conclusión con que el mismo Bauman abre un horizonte: "les corresponde a los espectadores que luchan por convertirse en actores dar respuesta a esa pregunta; ser ellos mismos la respuesta".[80]

Esta frase final de Bauman no es sólo un buen deseo, sino que puede convertirse en una perspectiva del ser humano que permita caminar hacia su realización. "Convertirse en actores" es una expresión que implica un punto de partida y un punto de llegada que está ligado por un cambio que no puede venir solo. O, mejor dicho, que sólo puede venir de una vuelta al valor de la libertad. Por ello, puede ser interesante analizar cuál es esta antropología que Bauman llama "del actor" y cuál es el papel que puede llegar a tener la libertad en ella.

La necesidad de vivir una antropología del hombre-actor comprometido

Venimos diciendo que el espacio éticamente vacío, que sigue vigente en nuestra época, da a los poderes económicos la libertad de seguir sus reglas o de ignorar toda regulación, sin que se vea la posibilidad de un código ético global aplicado y obedecido.[81] Asimismo, la ausencia de posibilidades de una acción global con base ética, que retome el control de la comunidad global, conlleva a la configuración de los individuos como espectadores sociales, condenados a la sola reacción esporádica, con el testimonial ético como único seguro resultado. Como consecuencia de ello, Bauman afirma que, la única reacción posible, tiene que brotar de un compromiso personal y colectivo, como la única "oportunidad política", es decir, la única posibilidad de generar comportamientos y proyectos personales y sociales que lleven a la transformación de la sociedad y que den a los seres humanos la posibilidad de una realización que de otro modo se les ve negada.

> En las condiciones de la posmodernidad, los sujetos siguen enfrentando los problemas morales y son compelidos a escoger entre los preceptos, ya sean justificados o no. La elección significa siempre el haber asumido la responsabilidad y por esto mismo adquiere el carácter de un acto moral. En el marco de la condición posmodernista, el sujeto es limitado no como actor ni por su capacidad de decidir, sino como sujeto moralmente competente.[82]

[80] *Ibid.,* p.270.

[81] Z. Bauman, *La sociedad sitiada,* p. 266.

[82] Z. Bauman, "Teoría sociológica de la posmodernidad", en *Espiral,* vol. II, núm. 5 (enero-abril, 1996), p. 101.

Se trata de entender cómo el ser humano, a la hora de materializar sus visiones, ha actuado de un modo o de otro y, como consecuencia, ha obtenido unos resultados u otros. Si queremos ofrecer una herramienta para la construcción de la comunidad, es bueno ver las opciones que hay para que se concreten las visiones de esas posibilidades de formar comunidad. La comunidad que brota de estas premisas es la que se refleja en la expresión que Boltanski le toma a Kant de "comunidad estética":[83] "una comunidad de gustos compartidos, construida y sostenida por el compromiso mutuo e incondicional de sus miembros que se hallan comprometidos con un diálogo sobre las propuestas que deben ser dignas de aprobación". O, como anota Bauman de otro modo:

> La comunidad se acaba cuando surge la elección, cuando el hecho de formar parte de una comunidad depende de la elección del individuo. Nuestras comunidades actuales no son cerradas, sólo se mantienen porque sus miembros se dedican a ellas, tan pronto como desaparezca el entusiasmo de sus miembros por mantener la comunidad ésta desaparece con ellos. Son artificiales, líquidas, frágiles. [...] Lo mismo vale para la comunidad, necesitamos la solidaridad que implica, el hecho de estar juntos, de ayudarnos y cuidarnos mutuamente. Somos seres humanos en la medida en que estamos en compañía de seres humanos, no basta con estar en presencia física de otros seres humanos, es necesaria la compañía.[84]

La patente fragilidad de esta comunidad debe compensarse por la continua dedicación de sus miembros que son para ella constructores, guardianes y actores. La palabra clave que empieza a surgir de estas afirmaciones de Bauman es la palabra *compromiso*. ¿Cómo debe ser este compromiso para que la comunidad dé los resultados que de ella se esperan? El compromiso[85] que se requiere ha de ser firme y a largo plazo, transformando al espectador en actor de modo permanente y con alcance global, capaz de mantenerse independiente y esquivar las trampas que le plantean los poderes y los sistemas. El compromiso tiene siempre que incluir en su perspectiva el diálogo, sin caer en el determinismo del destino, un diálogo que alimenta la esperanza de que crezca el número de los que se mantienen hoy en silencio. El compromiso requiere de sujetos que sean capaces de asociarse, que tengan amplitud de criterio, solidaridad y dedicación, y con fuertes convicciones éticas. Es-

[83] *Apud* Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 268.

[84] D. Gamper, "Entrevista a Zygmunt Bauman", disponible en línea: <http://goo.gl/hQGRcO>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

[85] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, pp. 268-269.

to implica que el compromiso, a la hora de realizarse en una acción colectiva, supere la fragilidad propia que nace de una sociedad completamente individualizada.

El peso moral sobre la conciencia acaba siendo demasiado grande al enfrentar las posibilidades de acción para un cambio verdadero, al saber no sólo intelectualmente, sino éticamente que lo que debo hacer, el bien que debo hacer, no es el bien que hace falta hacer, o el bien suficiente que se debe hacer, lo que puede, como decíamos antes, llevar al rechazo del compromiso o la negación de la culpa. De este planteamiento podemos llegar a que el peso que cae sobre la conciencia es de la llamada a la apertura a la capacidad de comprometerse con la comunidad. Tal propuesta es la que Bauman asume: una comunidad de diálogo[86] basada en el compromiso y la ética.

Por ello, la propuesta de Bauman, en primer lugar, es enfrentar a lo que llamábamos la "antropología del ídolo" con la propuesta del miembro comprometido con la sociedad, en la que ejerce sus cualidades, parafraseando al sociólogo polaco, necesita de la "antropología del líder": lo que requiere la sociedad, no es una política de vida, sino una política de comunidad, que permita

> [...la traducción de los] problemas individuales en asuntos públicos, e intereses comunes en derechos y obligaciones individuales. Los líderes son expertos en ese tipo de traducción. Les dan un nombre público (genérico) a problemas individuales, con lo que sientan las bases para un manejo colectivo de problemas que no podrían ser percibidos desde el interior de la experiencia individual, ni enfrentados por su cuenta por los individuos. A la vez, proponen lo que los individuos podrían o deberían hacer para que la acción colectiva fuera efectiva. Los líderes esbozan y promueven ideas de una buena sociedad, o de una sociedad mejor, de justicia social, o de una justicia más justa de la hasta aquí conocida, de una manera de vivir en comunión, o de una vida compartida más humana que la vivida hasta el momento. Y, otra vez, proponen qué es lo que habría que hacer para obtener estos logros.[87]

Solamente se logra una sociedad buena, en el sentido fuerte de la palabra, cuando se da la posibilidad de que a la idolatría se le anteponga la autoridad. Ya que, como hemos visto anteriormente, la idolatría no es otra cosa sino el seguimiento de los deseos e intereses del individuo. Para ello, Bauman hace la distinción entre líder, el hombre que posee autoridad, e ídolo, el hombre que influye como consecuencia de

[86] *Ibid.*, p. 269.
[87] *Ibid.*, p. 209.

la fama. Mientras el primer tipo de persona se pone al servicio de la sociedad, el segundo pone a la sociedad a su servicio.

Así, llegamos a la conclusión de que solamente una antropología que conjuga la dimensión del actor y del líder puede ser adecuada para la construcción de una sociedad humana en verdad. ¿Cuáles son los aspectos interiores que resalta esta propuesta? Decíamos un poco más arriba que las antropologías que propone la sociedad líquida dejan de lado aspecto esenciales del ser humano, una porque olvida su libertad y otra porque olvida su trascendencia. Resaltar estos aspectos nos permitirán percibir un poco mejor lo que con Bauman podernos llamar la "antropología del actor", que es, en el fondo, una antropología de la realización del ser humano en su dimensión personal y social.

La trascendencia en el ser humano posmoderno

La sociedad posmoderna es todo menos estable y, por ello mismo, parecería que no es el recipiente adecuado sobre el que colocar la propia tendencia a permanecer. Sin embargo, hay elementos que permanecen intactos en el ser humano y que son los que permiten la posibilidad de una recuperación del ser humano por sí mismo. El primer elemento que cabe destacar es que, en medio de los anhelos que propone la sociedad de consumo, hay uno que no se apaga: el anhelo de trascendencia.

El anhelo de trascendencia permanece en el ser humano y no se puede eliminar, aun en medio de la diversión y del consumo. Y aunque, ciertamente, no siempre el ser humano alcanza a trascender por sí mismo, sabe que la sociedad está llamada a encontrar elementos para su trascendencia. En medio de la sociedad líquida, podemos pensar que la parte social de lo líquido tiene una cierta permanencia que nos salva de la anulación del ser.

> Necesitamos creer que las consecuencias de nuestros actos tienen algunas consecuencias que van más allá del instante inmediato: que no están completamente circunscritas al punto en el tiempo y el espacio en el que se producen, sino que sus resultados son, en algún punto, duraderos, y de alcance más amplio. Caso contrario, serían demasiado insignificantes: apenas un delgado hilo los separaría del vacío, y no tendrían ningún interés para nosotros. Sólo las acciones que tienen una cualidad duradera son dignas de nuestra voluntad, sólo los placeres capaces de durar son dignos de nuestros deseos.[88]

[88] *Ibid.*, p. 235. La cita es de Émile Durkheim, "La science positive de la morale en Allemagne", en *Revue Philosophique* (1987). Se cita aquí de la edición de sus *Selected Writings*, pp. 93-94, preparada por Anthony Giddens.

El motor que movió a ese ser humano previo a nosotros, y el que mueve al ser humano de hoy y el que moverá al ser humano del futuro tiene un rostro: la dimensión interior del ser humano que no se puede reducir a los límites de lo empírico. Esta dimensión interior lleva al ser humano a mirar siempre la realidad no sólo como es, sino también como debería ser. Esta capacidad de visión recibe en Bauman el nombre de imaginación. Imaginación que permite ver una vida diferente de la vida conocida, una vida que sería mejor y preferible a la que en este momento se está viviendo. Esta capacidad nunca queda satisfecha, siempre va más allá, y por eso también recibe el nombre de *trascendencia*.

> El ser-en-el-mundo de los hombres implica ser más-allá-del mundo. Lo "humano" del ser "humano" es lo que "sobresale", lo que va más allá del resto del ser, a la vez que "el mundo" es ese resto que ha quedado atrás "El mundo" implica límites, límites que existen, a pesar de estar en proceso de ser quebrados y trascendidos. Lo que impulsa a la vida humana y la mantiene encaminada es la necesidad de trascender. La trascendencia —la transgresión— es la modalidad del ser en-el-mundo de los humanos. [...] La necesidad de trascender es el atributo más frecuente, casi universal, y podría decirse el menos destructible, de la existencia humana.[89]

El anhelo de trascendencia permanece intacto en el ser humano. Otra cosa es el cómo se concreta y es donde, a lo largo de la historia, el ser humano se puede equivocar, normalmente empujado por algún tipo de reduccionismo. No siempre el ser humano encuentra el punto sobre el que proyectar de modo adecuado el anhelo de trascendencia. No siempre encuentra las herramientas que lo realizan plenamente.

> Las herramientas de la felicidad, a diferencia de los vehículos de la desgracia, parecen todas demasiado pequeñas, sólo aptas para el uso individual, solamente adecuadas para la vida privada y el accionar individual. Lo que podemos hacer para aliviar las penurias de quienes se ven afectados, parece mucho menos poderoso que lo que hacemos, intencionalmente o por omisión, para contribuir con su desgracia.[90]

Sin embargo, la trascendencia siempre busca concretarse en proyectos, en formas concretas en las que el cambio que se "imagina" pueda existir. Estas formas deben tener coherencia, integralidad, visión teleológica de lo que se pretende.

---

[89] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 271.
[90] *Ibid.*, p. 262.

Tal visión teleológica no es determinista en el ser humano, sino que se llega a ella por medio de una elección y de una decisión. Por ello, es importante descubrir cómo se orienta en esa dirección la segunda dimensión de esta antropología: la libertad.

La libertad, en la visión de Bauman, es la dimensión por la que el ser humano va llevando a cabo opciones en modo racional. No es, por lo tanto, lo acabamos de decir, un determinismo fruto de unas circunstancias, sino una elección que se orienta a lograr el fin que el ser humano considera como capaz de realizarlo. Bauman no entra en la dinámica de la libertad, pero sí nos la ofrece como fruto de una dimensión del ser humano que no se limita, aunque sí se circunscribe, al entorno que lo rodea[91] El ser humano, en su libertad, va haciendo opciones que lo llevan a sumirse y a sumarse en este estilo de realidad que le proponen las concretas circunstancias en las que se desarrolla. Sin embargo, es importante constatar que no siempre la libertad logra su objetivo, por las mismas limitaciones del ser humano. Lo que sucede en una sociedad es la suma de las decisiones de los seres humanos, que, buscando el bien, no siempre lo eligen de modo adecuado, o quizá los motivos por los que eligen, o las circunstancias en las que se desarrollan sus elecciones, les llevan a conclusiones que originalmente no se habían pretendido. "Bajo ciertas condiciones, el comportamiento irracional puede tener la apariencia de una estrategia racional, e incluso constituir la opción más racional en lo inmediato entre todas las que se presentan".[92]

Con todo, uno de los grandes retos es la conciliación entre la libertad y la seguridad del ser humano, como afirma el mismo Bauman:

> ¿Qué hemos ganado con el advenimiento de la modernidad líquida? Libertad a costa de seguridad. Mientras que para Freud gran parte de los problemas de la modernidad provenían de la renuncia a gran parte de nuestra libertad para conseguir más seguridad, en la modernidad líquida los individuos han renunciado a gran parte de su seguridad para lograr más libertad. ¿Cómo lograr un equilibrio entre ambas? No creo que nunca se pueda alcanzar un equilibrio perfecto entre ellas, pero debemos perseverar en el intento. La seguridad y la libertad son igualmente indispensables, sin ellas la vida humana es espantosa, pero reconciliarlas es endiabladamente difícil. El problema es que son al mismo tiempo incompati-

[91] Aquí encaja esta reflexión de Ortega y Gasset: "Y es ello que la vida no nos la hemos dado nosotros, sino que nos la encontramos precisamente cuando nos encontramos a nosotros mismos. De pronto y sin saber cómo ni por qué, sin anuncio previo, el hombre se descubre y sorprende teniendo que ser en un ámbito impremeditado, imprevisto, en este de ahora, en una coyuntura de determinadísimas circunstancias". (J. Ortega y Gasset, *Obras completas. VII. El hombre y la gente*, p. 102.)

[92] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 232.

> bles y mutuamente dependientes. No se puede ser realmente libre a no ser que se tenga seguridad y la verdadera seguridad implica a su vez la libertad, ya que si no eres libre cualquiera que pasa por ahí, cualquier dictador, puede acabar con tu vida. Todas las épocas han intentado equilibrar ambas. La idea del estado de bienestar y las iniciativas que propició en la segunda mitad del siglo XX, como, por ejemplo, la asistencia médica universal, surgen de una comprensión profunda de la relación entre seguridad y libertad. Ya lo dijo Franklin Delano Roosevelt: hay que liberar a la gente del miedo. Si se tiene miedo no se puede ser libre, y el miedo es el resultado de la inseguridad. La seguridad nos hará libres.[93]

Por ello, toda elección implica una inseguridad y esa inseguridad es la puerta del miedo[94] y de la angustia. El análisis de Bauman presenta el miedo en sus variantes de angustia o de inseguridad, como algo que interviene en la elección como un factor más. Y eso la puede condicionar. De modo especial, en la sociedad de consumo, que pone delante de la libertad tantas opciones, se puede provocar que la libertad pierda el horizonte total y se desarrolle en situaciones de constante emergencia.[95] "La angustia que genera la incertidumbre es el fertilizante del que se nutre la sociedad individualizada para sus propósitos".[96] Esto hace que la voluntad y la libertad de su acto tengan un horizonte más restringido, haciéndose incapaces *de facto* para tender a otro horizonte. La libertad siempre implica un riesgo y toda antropología equilibrada lo debe tener siempre presente. Este riesgo pone a la libertad una condición: la presencia de la angustia y del miedo al elegir. Pero no hay otra forma para que la libertad del ser humano se haga proyecto de vida y de comportamiento, lo cual es la forma de eludir la presencia del miedo que nace de la imposibilidad de encontrar —como hemos dicho antes— soluciones biográficas a contradicciones sistémicas.

---

[93] D. Gamper, "Entrevista a Zygmunt Bauman", disponible en línea: <http://goo.gl/hQGRcO>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

[94] El miedo es un concepto muy importante para Bauman, como dice Mateo Girón: "No olvida Bauman aquello que Freud decía sobre el miedo como la más 'insoportable e irritante' sensación para la lógica humana, la impotencia ante la finitud de la vida y ante las fuerzas de la naturaleza que no pueden controlarse. El miedo a la otredad, a lo desconocido. El miedo al sufrimiento y al vacío. El miedo al fracaso. El miedo a la inadecuación. Miedo es, para Bauman, el nombre que le damos a la ignorancia, a la vulnerabilidad; y a la incertidumbre respecto de aquello que hay que hacer y que puede o no hacerse para combatirlas. Por otro lado, recuerda Bauman que la respuesta humana natural al miedo oscila normalmente entre la huida y la agresión". (J. Mateo Girón, "Zygmunt Bauman: una lectura líquida de la posmodernidad", en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 9 [octubre, 2008], disponible en línea: <http://goo.gl/1XdUsQ>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

[95] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p.181.

[96] *Ibid.*, p. 243.

> Yo no soy optimista pero tengo esperanza. Hay una diferencia entre optimismo y esperanza. El optimista analiza la situación, hace un diagnóstico y dice: hay 25% de posibilidades, etcétera. Yo no digo eso, sino que tengo esperanza en la razón y la consciencia humanas, en la decencia. La humanidad ha estado muchas veces en crisis. Y siempre hemos resuelto los problemas. Estoy bastante seguro de que se resolverá, antes o después. La única verdadera preocupación es cuántas víctimas caerán antes. No hay razones sólidas para ser optimista. Pero Dios nos libre de perder la esperanza.[97]

Por esto mismo, la tarea asignada al hombre-actor en su trascendencia y en su libertad no se puede abandonar, como anota Mateo Girón:

> Y así, tratando de no despeñarse por el abismo epistemológico y relativista que Wittgenstein (hace ya casi un siglo; "la filosofía lo deja todo como estaba") entre otros había proclamado; conviene señalar la labor del sociólogo. Según Bauman, la capacidad de aportar autoconsciencia, solidez, de reforzar los vínculos de cooperación colectiva y revivir los objetivos de una vida buena en común, en sociedad; fortalecer la libertad de elección del individuo, la capacidad de forjar un sólido armamento epistemológico, adaptado al mundo actual, elevado a la arena global, epicentro de las fuentes de incertidumbre, con el que denunciar las responsabilidades de las nuevas estructuras de poder en las contradicciones sistémicas que la modernidad líquida pretende ocultar bajo la acción de sus aguas descontroladas. Bauman invita a no tenerle miedo y a sumergirnos en sus profundidades para conocerla y, quizá, dominarla. O en todo caso, dejar flotando un mensaje en la botella.[98]

---

[97] D. Gamper, D., "Entrevista a Zygmunt Bauman", disponible en línea: <http://goo.gl/hQGRcO>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

[98] J. Mateo Girón, "Zygmunt Bauman: una lectura líquida de la posmodernidad", en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 9 (octubre, 2008), disponible en línea: <http://goo.gl/1XdUsQ>. [consulta: 8 de septiembre, 2014.] Sobre este mismo tema, Bauman hace un análisis de la metáfora del mensaje en la botella: "La alegoría del 'mensaje en la botella' implica dos supuestos previos: uno es la existencia de un mensaje susceptible de ser escrito y suficientemente valioso como para tomarse la molestia de enviarlo con la botella; el otro es que, cuando sea hallado y leído (en un momento imposible de definir con antelación), el mensaje seguirá valiendo suficientemente la pena como para que quien lo encuentre se tome la molestia de extraerlo, estudiarlo, absorberlo y adoptarlo. En algunos casos, como el del propio Adorno, puede que haya quien prefiera confiar el mensaje a un lector desconocido de un futuro indeterminado antes que confraternizar con contemporáneos a los que no se considere preparados. no ya para comprender y retener, sino siquiera para prestar atención a lo que oigan. En tales casos, enviar el mensaje a un espacio y un tiempo no cartografiados responde a la esperanza de que su potencia sobreviva a su olvido actual y a las condiciones (pasajeras) que han causado ese olvido. El recurso del 'mensaje en la botella' sólo tiene sentido si (y sólo si) la

El dilema de la felicidad

Queda el interrogante de si esto hace feliz al ser humano. La forma humana de "ser-en-el-mundo" es una forma que contiene la idea de felicidad: el afán de felicidad es algo irrenunciable en el ser humano, como motor y como tendencia de su vida. El modelo de felicidad que ofrece la sociedad es una felicidad que renuncia a todo tipo de esfuerzo o de coste personal para alcanzarla. Como consecuencia de la visión líquida, es una felicidad privada e individual,[99] ya que no está vinculada a ninguna dimensión comunitaria, más aún, esta visión de la felicidad, se trasvasa a las relaciones con otras personas en las que el ser humano busca la felicidad: se convierten en relaciones de usar y descartar, es una felicidad presentista, que se agota en la experiencia del ahora y que, por lo mismo, se ve incierta, la felicidad es lo que se tiene y se usa aquí y ahora, lo que se goza aquí y ahora.

Podemos describir la felicidad como la plenitud de los proyectos y del ser de la persona humana: el afán de felicidad es uno de los rasgos esenciales que hacen pleno al ser humano y la búsqueda de la misma es lo que hace que el ser humano se ponga en movimiento. Como dice el mismo Bauman: "la forma humana de ser-en-el-mundo es una forma que contiene la idea de felicidad".[100] Podemos preguntarnos cuál es la visión de la felicidad dentro de esta utopía líquida.

> El espíritu moderno nació bajo el signo de la búsqueda de la felicidad, es decir, de una mayor y eternamente creciente felicidad. En la sociedad moderna líquida

---

persona que lo utiliza confía en que los valores son eternos, cree que las verdades son universales y sospecha que las mismas inquietudes que motivan actualmente una búsqueda de la verdad y una concentración de fuerzas en defensa de esas valores pervivirán en el tiempo. El mensaje en la botella sirve para atestiguar el carácter pasajero de la frustración y la naturaleza temporal de la esperanza, la indestructibilidad de las posibilidades y la debilidad delas adversidades que impiden que aquéllas se hagan realidad. En la versión de Adorno, la teoría crítica es un ejemplo de ello, y eso justifica la metáfora del 'mensaje en la botella'". (Z. Bauman, *Miedo líquido*, pp. 222-223.)

[99] "Se trata de una tendencia autosostenida y autorreforzada. El énfasis en la autorreforma se autoperpetúa, como también lo hace el desinterés por (y la desatención hacia) los aspectos de la vida común que se resisten a una conversión completa e inmediata a los objetivos de la autorreforma. La nula atención prestada a las condiciones de la vida en común impide la posibilidad de renegociar el marco que hace que la vida individual sea líquida. El éxito en la búsqueda de la felicidad —finalidad ostensible y motivo primordial de la vida individual— sigue viéndose obstaculizado por la propia forma en la que se realiza esa búsqueda (la única forma, de hecho, en la que se puede llevar a cabo en el marco moderno líquido). La infelicidad resultante añade motivación y vigor a una política de la vida de claros tintes egocéntricos: su efecto último es la perpetuación de la liquidez de la vida. La sociedad moderna y la vida líquidas se hallan atrapadas en una especie de móvil perpetuo". (Z. Bauman, *Vida líquida*, p. 22.)

[100] *Ibid.,* p. 157.

> de consumidores, cada miembro individual es instruido, formado y preparado para que busque la felicidad individual por medios individuales y a través de esfuerzos igualmente individuales. Cualesquiera que sean sus significados adicionales, la felicidad siempre significa verse libre de la inconveniencia/incomodidad en general, y entre las acepciones modernas del concepto 'inconvenient', el *Oxford English Dictionary* enumera las siguientes: "que no encaja", "inoportuno, inapropiado, fuera de lugar", "desfavorable de cara a la comodidad", "incómodo, embarazoso, desventajoso, poco práctico". A cualquiera de nosotros (¿y a quién no?) se le ocurren unos cuantos individuos a los que —desde nuestro punto de vista— todos esos calificativos se ajustan como un guante. Y si encajan de tal manera en el perfil que nos hacemos de esas personas, es porque se interponen en el camino de nuestra búsqueda de nuestra felicidad individual.[101]

En la construcción de la sociedad líquida, la felicidad tiene cuatro objetivos:[102] el primero es lograr que el ser humano critique continuamente la realidad en la que vive, pues esta no tiene que ser como es, ni la única posible, en este sentido la felicidad es un llamado a la acción; el segundo es hacer de la infelicidad una experiencia no sufriente, es decir no se admite el sufrimiento, el dolor, la humillación como algo que el ser humano deba aceptar sin más, por ello la idea de felicidad es una invitación a la corrección activa de la situación presente por medio de la queja, el disenso, la oposición; el tercero es que la idea de felicidad abre a nuevas posibilidades en las que realizarse, es decir hay siempre una cierta indeterminación delante del ser humano, indeterminación que el ser humano debe experimentar como válida o inválida para su objetivo; el cuarto es que la felicidad humana se realiza en la diversidad, pues nadie tiene la exclusiva de la felicidad, lo que implica la necesidad del diálogo entre los seres humanos como algo lleno de esperanza, para alcanzar la humanidad común.

> En el equivalente contemporáneo de las utopías sólido-modernas, la felicidad se asocia a la movilidad, no a un lugar. Generalmente, cuando aparece un lugar en los sueños de felicidad de la gente, está ligado a un anhelo de cambiar de lugar: como un fin para la nostalgia o como un destino propicio para realizar el deseo de "escaparse de todo". Los equivalentes líquido-modernos de las utopías de antaño no tienen que ver ni con el tiempo ni con el espacio, sino con la velocidad y la aceleración.[103]

---

[101] Z. Bauman, *Miedo líquido*, pp. 68-69.
[102] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, pp. 157-158.
[103] *Ibid.*, p. 292.

La felicidad líquida no es algo para vivirse en comunidad, sino algo que el individuo persigue en solitario en los momentos que se experimentan como felices.[104] Lo que se piensa como dador de felicidad no lo es por sí mismo, sino porque cada individuo lo experimenta así y mientras esa experiencia dura, eso es la felicidad. Al no dirigirse a nada o a nadie, sino a vivirse de modo individual, como experiencia propia, por parte del sujeto en el momento, la felicidad queda privatizada. La felicidad se ha convertido en asunto privado. La felicidad de los demás ya no es condición necesaria de la felicidad de cada uno. Después de todo, cada instante de felicidad se vive en compañía de alguien que, lo más probable, es que no esté cuando llegue el próximo momento feliz.

La felicidad está, por lo tanto, en la movilidad, que cada sujeto realiza de una experiencia que hay que agotar velozmente, para encontrar la siguiente experiencia. En la utopía líquida la felicidad significa más un presente diferente, antes que un futuro mejor. La visión de la sociedad líquida, propone la felicidad como un bien que se ha de conseguir en el aquí y el ahora. Porque no se piensa que la experiencia actual sea suficiente para hacerme feliz, darme felicidad ni de modo pleno ni de modo perpetuo. La imposibilidad de garantizar la esperanza de un futuro feliz hace que los modelos de felicidad dejen de extenderse a la vida individual, considerada como un todo, y se apliquen a la vida individual, considerada como un ahora. Ser feliz es estar empezando siempre algo. Esto hace que la felicidad sea, de modo esencial, algo inseguro y a corto plazo, precisamente por la imposibilidad de pensar en una felicidad cierta y a largo plazo.

La búsqueda de la felicidad en la actualidad no radica en el ser, sino en el usar. La civilización del consumo no sólo universaliza la posibilidad de la felicidad, sino que la materializa hasta el extremo:

> La economía de consumo encuentra su mejor funcionamiento al reducir el tiempo que separa el uso de un objeto de su envío al cesto de la basura, y sus principales (y más cuantiosamente distribuidos) productos no son, más allá de las apariencias, objetos utilizables, sino objetos que ya no sirven para el uso: basura, al fin y al cabo.

[104] Para ellos, la felicidad es una circunstancia en la que el estado del mundo no puede incidir porque constituye una conclusión preestablecida de antemano o un imposible. Por consiguiente, el único modo en que los buscadores de felicidad pueden salir de un estado de infelicidad es actuando por sí solos sobre sí mismos (y no diseñando junto a los otros muchos buscadores de felicidad la forma de un mundo mejor para luego sumar fuerzas y trabajar unidos a fin de conseguirlo). En resumidas cuentas, para los protagonistas de la primera historia, la búsqueda de la felicidad producirá realmente individuos felices si es una tarea colectiva, mientras que, para los de la segunda, se trata de una tarea privada en todos los sentidos, es decir, emprendida y realizada de manera individual desde el principio hasta el final. (*Cf.* Z. Bauman, *Vida líquida*, p. 175.)

El final del camino ya no es el gozo que da la felicidad, alcanzada a base de razón o sabiduría y virtud, como diría Séneca,[105] sino que la felicidad parece alcanzarse en "la perspectiva de una sucesión cada vez más rápida de placeres [...] literalmente, enloquecedora. Ayuda a sacarse de la cabeza la preocupación por la felicidad. Además, ayuda a que se olvide que esa preocupación estuvo alguna vez ahí".[106]

Esta actitud ante la búsqueda de la felicidad también se trasvasa a las relaciones sociales del ser humano. Las relaciones, que podrían haber sido la posibilidad de un encuentro comunitario de la felicidad, se acaban convirtiendo en un elemento de usar y tirar, en algo totalmente superficial y descartable. Más aún, parece que el nuevo modo de relacionarse entre los seres humanos, que los hacen felices en cuanto los hace seguros, es la relación descartable.

Sin embargo, el camino de felicidad por el que Bauman apuesta no es la felicidad que "está permanentemente a nuestro alcance o la que alcanzarla sólo consume los pocos minutos necesarios para hojear las páginas amarillas y sacar la tarjeta de crédito del bolsillo".[107] Tal descripción de la felicidad, que es la propia de la sociedad de consumo, de ningún modo puede ser "real" o "genuina", sino que acaba por mostrarse solamente como la felicidad de una persona, que acaba por ser una falsificación o un fraude. El problema de la sociedad líquida es que pretende sacar la felicidad perenne de una vida en episodios.

> En una sociedad de compradores y una vida de compras, somos felices mientras no perdamos la esperanza de llegar a ser felices; estamos asegurados contra la infelicidad siempre que podamos mantener esta esperanza. Así, la llave de la felicidad y el antídoto contra la amargura consiste en mantener viva la esperanza de llegar a ser felices. Sin embargo, sólo puede mantenerse viva si se cumple la condición de una rápida sucesión de "nuevas oportunidades" y "nuevos comienzos", y con la perspectiva de una cadena infinita de nuevos comienzos.[108]

Sin embargo, esto es algo como el mito de la piedra de Sísifo, que una vez que llegaba a la cumbre, tenía que volver a empujarla hacia arriba. La sociedad líquida no tiene presente lo que Bauman llama "el placer de los placeres":

---

[105] *Ibid.,* p. 162.

[106] Ibid., p. 194.

[107] Z. Bauman, "¿Qué hay de malo en la felicidad?", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 189, pp. 8-18, disponible en línea: <www.elboomeran.com>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

[108] *Idem.*

> El "placer del compromiso", que debe su sano crecimiento en igual medida a las cualidades del objeto que uno cuida y a la calidad de estos cuidados. Es el placer escurridizo pero absolutamente real y abrumador del "tú y yo", del "vivimos el uno para el otro", o del "somos uno". Es el placer de "marcar una diferencia" que no sólo te afecta a ti. De generar impacto y dejar huella. De sentirse necesario (e irreemplazable: un sentimiento profundamente placentero aunque difícil de encontrar) y plenamente inalcanzable, mejor dicho, inconcebible, en la soledad del interés por uno mismo, donde la atención se centra estrechamente en la creación de uno mismo, la autoafirmación y la mejora personal. Este sentimiento sólo puede nacer del sedimento del tiempo, del tiempo dedicado al cuidado de alguien, el cuidado que representa el precioso hilo con el que se tejen los lienzos del compromiso y de la unión.[109]

Sin embargo, en esta búsqueda de la felicidad no hay que dejar de lado que la autoafirmación es un destino humano, pero que al mismo tiempo no la podemos basar en "un poder genuinamente sobrehumano de autodominio, el 'proyecto del superhombre' que lleva las semillas de su derrota desde el principio. Tal vez de manera inevitable".[110] Esto es para Bauman la felicidad.

Otro rasgo que aparece claro en la búsqueda de la felicidad, es que no está hecha de momentos de menor esfuerzo, sino de momentos de mayor esfuerzo. Ser feliz implica plantearse:

> Retos que sean (al menos en el momento de establecerlos) difíciles de conseguir a bocajarro, escoger objetivos que estén (al menos en el momento de su elección) mucho más allá de nuestro alcance y unos niveles de excelencia que parezcan estar tozuda e insultantemente muy por encima de nuestra capacidad (al menos de la que ya poseemos) en todo lo que hacemos o podemos hacer. Tenemos que intentar lo imposible. Y sólo podemos esperar, sin el apoyo de un pronóstico fiable y favorable (ya no digamos de certidumbres), que mediante un esfuerzo largo y agotador podremos algún día llegar a alcanzar estos niveles y conseguir aquellas metas para, de este modo, ponernos a la altura del reto planteado. La incertidumbre es el hábitat natural de la vida humana, si bien la esperanza de escapar de esta incertidumbre es el motor de nuestra búsqueda vital. Escapar de la incertidumbre es un ingrediente esencial, aunque sólo sea tácito o supuesto, de todas y cada una de las imágenes combinadas de la felicidad. Esto explica por

[109] *Idem.*
[110] *Idem.*

> qué la felicidad "genuina, verdadera y completa" siempre parece encontrarse a cierta distancia: como un horizonte que sabemos que se aleja cada vez que intentamos acercarnos a él.[111]

CONSECUENCIAS

La sociedad líquida, tal y como Bauman nos la ha descrito, es una sociedad que tiene serias consecuencias en diversos ámbitos. Antes de cerrar este capítulo creo conveniente resaltar algunas, sobre todo referentes al modo en que la sociedad se configura y las consecuencias que ello tiene para el ser humano.

La primera consecuencia es la configuración de la sociedad como una sociedad de consumo. Esto es algo que marca profundamente la actualización del ser humano en sus capacidades y le lleva a construir una sociedad presentista, utilitarista y llena de incertidumbre y desconfianza. Como derivación de esta sociedad se produce un debilitamiento de las relaciones humanas y se deja abierto el dilema de la felicidad. Nada de ello es algo que pueda dejar indiferente al ser humano pues en este entorno él es agente y paciente.

La sociedad de consumo y del deseo

La sociedad de consumo, fruto de la utopía de la sociedad líquida, no es un sueño sin consecuencias. Es un modo de actuar del ser humano que genera un tipo de sociedad, que a su vez repercute en el modo en que el ser humano se ve a sí mismo y busca su felicidad, así como la explicación de sus realidades más personales y profundas. El consumo es uno de los grandes horizontes interpretativos de la sociedad líquida. El consumo en la sociedad líquida es su propio fin y su motor es el deseo de un placer que disfrutar. El deseo tiene que ver con la voluntad, a la que se le presenta algo que aparece como satisfactorio y como automotivado. El anhelo es el fruto del deseo de consumo y se hace motivo de identidad y de felicidad. El deseo es un dinamismo que se tiene como objeto a sí mismo: satisfacerse, sin llenarse. El deseo es el motor del consumo. El consumo es el modo en que la sociedad líquida hace de la inestabilidad un valor de vida.

Estos rasgos nacen de un modo de ser de nuestra sociedad, que se alimenta de lo que ella misma produce y van dando una fisonomía al modo de ser personal y a la forma en la que se constituyen y desarrollan las comunidades que estas perso-

[111] *Idem.*

nas integran. Ésta es, precisamente, la primera de las consecuencias que, junto con Bauman, queremos resaltar: la sociedad de consumo es moldeadora de la visión de la vida: "el gran logro de los medios, al ayudar a darle al *Lebenswelt* la forma del mundo 'como se ve en TV', es acelerar y facilitar la sustitución de la política como emprendimiento colectivo por las políticas de vida, es decir, por la búsqueda individual".[112]

Como hemos visto, la sociedad de consumo no es solamente una sociedad de compra y venta de objetos. Es una sociedad de decisión y de elecciones hacia la felicidad del ser humano. Por esto mismo, la sociedad de consumo, al establecer los objetos intencionales a los que se dirige la persona que en ella habita, condiciona las elecciones que esta misma persona lleva a cabo y que son fruto de un modo de entenderse a sí mismo como ser humano y como ser social. La sociedad líquida propone la estrategia de *racionalización de la irracionalidad*, la normalización de la diferencia y la obtención de la estabilidad por medio de una precariedad inducida de la condición humana.

La participación prolongada en la sociedad de consumo, hace incapaz de encontrar soluciones fuera de esa misma sociedad.

> Convertirse en consumidor significa depender del mercado de consumo para sobrevivir, e incluso para llevar a cabo las rutinas cotidianas. Significa olvidar o nunca aprender las capacidades necesarias para hacerles frente a los desafíos de la vida, con excepción de la capacidad para buscar (y, con suerte, encontrar), entre los productos que el mercado ofrece, el objeto, servicio o consejo adecuado.[113]

La sociedad de consumo circunscribe su capacidad de elección y hace del ser humano un ser dependiente de las elecciones hechas previamente.[114] Esto genera un determinismo en el ser humano, con lo que la sociedad, que pretendía reforzar la

[112] *Ibid.*, p. 209.

[113] *Ibid.*, pp. 241.245

[114] "For Bauman, liquidity is not simply a condition for contemplation but an existential dilemma that needs to be addressed practically. When he asserted that 'It is difficult to conceive of culture indifferent to eternity and shunning durability' (Bauman, 2000: 128), he implied the ability to maintain security and morality should not be lost or forgotten in the face of on-rushing liquidity. Yet, his reference to makeshift connections in the form of cloakroom communities, carnival communities and explosive communities (Bauman, 2000: 199–201) does not augur well for efforts in restoring or reinventing the type of social bonds necessary for actualizing security and morality. Liquidity reduces our sense of durability to suggest new levels of freedom and at the same time dissolves the bonds that reify our sense of security". (L. Raymond, "Bauman, Liquid Modernity and Dilemmas of Development", en *Thesis Eleven*, núm. 83 [noviembre, 2005], p. 67.)

capacidad de elección, acaba sellando una coacción de los caminos que se pueden emprender.

Lo anterior lleva a una evasión incluso de uno mismo, a la generación de un vacío interior.[115] La sociedad de consumo había unificado el principio de realidad con el principio del placer, hasta el punto de hacer que lo real es lo que se goza y se tiene. De este modo, parecía que el ser humano volvía a tener de modo placentero en sus manos su propio destino. Sin embargo, intentando ser protagonista, sólo se ha convertido en consumidor.[116] Intentando ser más, sólo ha conseguido tender hacia la posibilidad de tener más. Todo el juego se plantea sobre un eje fundamental que es la conciencia. La sociedad líquida no anula la sensibilidad ni la conciencia moral. El problema se pone en el alcance al que la conciencia puede llegar. Partiendo de la búsqueda de la realidad no llega al ser, sino al consumir; en definitiva, a un cierto vacío:

> [...] las fortalezas y las debilidades, la gloria y la miseria de la sociedad de consumo —una sociedad en la que la vida lo consume todo en una serie continua de preocupaciones de consumo discontinuas (y en la que ella misma resulta, finalmente, consumida)— están arraigadas en una misma condición: las angustias que la erosión institucional engendra y perpetúa, junto con una individualización forzosa.[117]

Así llegamos a una tercera consecuencia de esta sociedad de consumo: el individualismo, fruto de una sociedad que desvincula al individuo, una sociedad que es en sí misma desvinculante, pues "el arte de la reparación de los objetos, personali-

---

[115] El concepto de 'vacío interior' resulta de una imagen que expresa un sentimiento o experiencia o percepción de tipo psicológico, emocional o físico que proviene de la falta de certidumbre radical acerca de la continuidad y consistencia del sí mismo y del sentido del propio vivir y actuar. Puede también hacer referencia al concepto de 'náusea' propio de Sartre y ciertamente a la toma de conciencia de la propia alienación.

[116] "Bauman considers consumers as people who 'live from attraction to attraction, from temptation to temptation, from sniffing out one tidbit to searching for another, from swallowing one bait to fishing around for another'. As needs turn into desires and then into wishes, so the compulsion to consume runs into the dead-end of 'never wilting excitation' (p. 83). Consumers cannot seem to go beyond excitation. In the end, the 'rise of the consumer is the fall of the citizen' (Bauman and Tester, 2001: 114). In other words, consumption abetted by liquid modernity introduces a new type of irrationality. Consumers are so fixated on the objects of their consumption that they become unaware of their own predicament". (L. Raymond, "Bauman, Liquid Modernity and Dilemmas of Development", en *Thesis Eleven*, núm. 83 [noviembre, 2005], p. 71.)

[117] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p.245.

dades o vínculos humanos que no funcionan bien es innecesario y obsoleto".[118] El ser humano surge de la sociedad líquida con una tarea que puede parecer imposible, con una contradicción irresoluble: el hecho de que "los individuos deben llevar a cabo por su cuenta la responsabilidad de componer individualmente la continuidad que la sociedad ya no puede, o no pretende, asegurar".[119]

Una sociedad del presentismo

Como hemos dicho, la sociedad líquida no acepta la inseguridad que le viene del futuro, por ello se orienta de modo exclusivo al presente. Un presente que, para evitar el miedo al futuro y la ausencia del pasado, tiene que llenarse con la mayor cantidad de cosas posibles. Es un presente de la sociedad de consumo. Con ello no sólo se elimina del horizonte el futuro y sus implicaciones, también se elimina la visión de un futuro mejor. De este modo, todo lo que se vive es completamente contingente, pues sólo permanece el "ahora" del evento/acontecimiento. La sociedad se reduce al compartir eventos, no proyectos. Con la pérdida del fin, con la pérdida de la orientación al futuro y con la absoluta contingencia, se pierde la referencia ética y la referencia óntica.

Una sociedad de lo útil

La sociedad líquida no considera, con lo que hemos dicho, ni lo que es verdadero ni lo que es bueno, sólo considera lo que es útil. Si no hay responsabilidad, no importa si hay verdad o no la hay, si no hay consecuencias, no importa si hay bondad o si no la hay. Esto aplica a toda la realidad, incluidas las personas humanas, que se ven reducidas a la categoría de objetos que se usan para los propios fines, ya que no hay vinculaciones estables y, por lo tanto, tampoco hay responsabilidades.

Una sociedad de la incertidumbre y la desconfianza

Uno de los primeros rasgos de este mundo líquido es la desconfianza de la sociedad en la que se vive. Como dice Bauman:

> Presionados diariamente a cuidar de sus propios intereses y satisfacciones, y a ocuparse de los de otras personas sólo si afectan a los suyos propios, los indi-

[118] *Ibid.*, p. 242.
[119] *Ibid.*, p. 240.

> viduos modernos creen que los otros individuos que los rodean se guían por motivaciones egoístas parecidas y que, por lo tanto, no pueden esperar de ellos más compasión ni solidaridad desinteresadas que la que a ellos mismos se les ha aconsejado y enseñado (y están dispuestos) a ofrecer. En una sociedad así, la percepción de que la compañía humana es una fuente de inseguridad existencial y un territorio plagado de trampas y emboscadas tiende a hacerse endémica. Y, en una especie de círculo vicioso, agrava, a su vez, la endeblez crónica de los lazos humanos y acrecienta los temores que tal precariedad tiende a gestar.[120]

El sentido de ello nace de una realidad doble: por un lado, se da una sociedad que promueve la privatización de toda la realidad, todo lo público se hace privado, y lo privado se orienta hacia lo público; por otro, se presenta una sociedad en la que no hay vínculos estables, por la ausencia de una visión común. A esto se añade la globalización como un fenómeno que hace desconfiar del modelo de sociedad en la que se vive, al conocer otras muchas formas de hacer lo mismo, una apertura que, del respeto, se traduce en el relativismo.

Tal modelo de sociedad deja al ser humano en la completa incertidumbre. Para evitarla, el ser humano opta por la evasión, la flexibilidad/relativismo, la superficialidad vital. Es una sociedad que sólo sobrevive de velocidad en el cambio, privatización de los momentos de la vida, idolatría del individuo, eventismo de la temporalidad.

La liquidez de las relaciones humanas

El ser humano de la sociedad líquida no puede obviar la socialidad, aun en medio de su individualismo. Sólo que la socialidad, aunque parezca contradictorio, se hace algo privado, ya que la relación no se ve desde la comunidad, que no tiene forma de proyecto de vida, sino desde el individuo, que es lo único que queda. Esto hace que todas las relaciones sean inseguras, porque no se pretende que haya un futuro para las mismas y por ello las llena de desconfianza y de angustia. Las relaciones se hacen volátiles y carentes de solidaridad permanente, como consecuencia de la volatilidad de la identidad del individuo, al que se ha despojado de ontología y de ética:

> Las condiciones de la sociedad individualizada son hostiles a la acción solidaria; inciden negativamente en la posibilidad de ver el bosque que se oculta tras los

[120] Z. Bauman, *Miedo líquido*, p. 171.

> árboles. Además, los viejos bosques que antaño constituían imágenes familiares y fácilmente reconocibles han sido diezmados y no es probable que se instalen otros nuevos desde el momento en que se ha procedido a subvencionar los terrenos de cultivo de los pequeños agricultores individuales. La sociedad individualizada está marcada por la dilapidación de los vínculos sociales, el cimiento mismo de la acción solidaria. También destaca por su resistencia a una solidaridad que podría hacer duraderos (y fiables) esos vínculos sociales.[121]

En la sociedad líquida, lo que parecería ser motivo de miedo: el presentismo, la desvinculación, la certeza del éxito, la seguridad de estar haciendo todo bien, la eliminación de la responsabilidad en caso de que algo no salga como se había previsto, etcétera, es propuesto como un elemento de seguridad, porque es ofrecido como modo de evitar el miedo al futuro, para el que la sociedad líquida no tiene respuesta real. La sociedad líquida busca la seguridad, precisamente en el hecho de que el ser humano no tiene una identidad definida y no tiene que someterse a un marco moral. Así, se constituye una comunidad que pretende ofrecer la seguridad precisamente en lo que es inestable.

Nuevas formas de ver, juzgar y proyectar las relaciones comunitarias entre las personas

La pregunta que surge a continuación proviene precisamente del análisis que estamos haciendo de la sociedad líquida, que es el modo en que Bauman interpreta el posmodernismo. Se trata de ver cuáles son las consecuencias en las relaciones interpersonales con las que se forma una comunidad. La sociedad tiene la necesidad de seguir buscándose, para encontrarse de modo concorde a la naturaleza del ser humano, pero esto no es suficiente: también la comunidad humana debe buscarse, además, *desde la realidad del ser humano*, y también desde sus posibilidades y desde lo que implica su esencia como tal.

Hay que partir, como dice Bauman, de que el ser humano está obligado por la misma naturaleza de su ser en este mundo,

> [...] a vivir para siempre en mutua vecindad y compañía. De modo que "die volkommene bügerliche Vereinigung in der Menschengattung", "la perfecta unificación de la especie humana a partir de la ciudadanía común", es el destino que la naturaleza ha elegido para nosotros, el último horizonte de nuestra historia uni-

[121] *Ibid.*, p.35.

> versal que, originado y conducido por la razón y el instinto de conservación, estamos destinados a perseguir y con el tiempo alcanzar.[122]

Ahora bien, ¿cuál es la posibilidad del ser humano de la época posmoderna para ser capaz de formar una comunidad en la cual él se pueda realizar como persona?

Una comunidad privada e insegura en la ideología de la amistad

La sociedad actual, en sus diversas comunidades (familia, barrio, ciudad, estado, etcétera) no puede dejar de lado la situación de mutua dependencia y, al mismo tiempo, de inseguridad por la incapacidad de manejar la globalidad del nuevo modo de relacionarse del ser humano. La comunidad, en este mismo sentido, también adquiere un tono privado.

> En el juego de la vida, la "sociedad" ha resignado el rol de guardián, bondadoso aunque exigente, para pasar a ser un actor más (y ni siquiera un *primus inter pares*). Lo que había sido alguna vez el principal pilar de la estabilidad y una garantía de seguridad se ha convertido en la principal fuente de sorpresa y en un peligro difuso, temible por inescrutable.[123]

Porque la relación humana se convierte en una sucesión de alianzas efímeras, con una corta vida útil: no hay nada privado, todo es público y no hay nada equivocado, solamente es posible. Las relaciones humanas, encerradas en la palabra *amistad*, no sólo son temporales, también son sueltas, no permiten encadenarse para siempre.[124] "La ambivalencia que plaga los vínculos humanos contemporáneos, con la

---

[122] I. Kant, "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita", *apud* Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 137.

[123] *Ibid.,* p. 238.

[124] También así lo comenta Bauman: "En un escenario líquido, de flujo rápido e impredecible, necesitamos más que nunca lazos firmes y fiables de amistad y confianza mutua. A fin de cuentas, los amigos son personas con cuya comprensión y ayuda podemos contar en caso de que tropecemos y caigamos, y en el mundo en que vivimos, ni los surfistas más veloces ni los patinadores más ágiles están asegurados frente a tal eventualidad. Pero, por otra parte, esos mismos conceptos líquidos y caracterizados por el rápido fluir de los acontecimientos, favorecen a quienes viajan ligeros de equipaje: si las condiciones cambian y obligan a moverse con rapidez para comenzar de nuevo desde cero, los compromisos a largo plazo y los lazos de los que resulte difícil desligarse pueden suponer una pesada carga, un lastre que debe ser arrojado por la borda. No existe, pues, una elección perfecta. No se puede nadar y guardar la ropa al mismo tiempo sin embargo, eso es lo que el contexto en el que usted trata de conformar su vida le insiste que haga. Cualquiera que sea la decisión que tome, no hará más que acumular problemas. [...] Algunos de esos mensajes les ofrecen absolución de sus cul-

resultante incertidumbre acerca de los beneficios y peligros del compromiso mutuo, son las causas del actual renacimiento de la 'ideología de la amistad'".[125] Las relaciones son necesarias, pero, al mismo tiempo, llenas de desconfianza.

> Las "redes" de vínculos humanos han pasado a convertirse en territorios fronterizos donde cada día hay que librar escaramuzas de reconocimiento. Si falta confianza y ésta sólo se ofrece (y se espera) con cuentagotas y a regañadientes (si es que llega realmente a ofrecerse), los términos del armisticio de ayer no parecen terreno seguro sobre el que erigir una prognosis firme sobre la paz de mañana. Si las normas que regulan los deberes y las obligaciones mutuas son arrojadas a un crisol y ninguna puede presumir de tener una esperanza de vida holgadamente prolongada, son pocas (o nulas) las constantes en las ecuaciones que nos esforzamos a diario por resolver; cuando se realizan cálculos se tiene la sensación de enfrentarse a un rompecabezas con apenas unas pocas pistas dispersas, ambiguas y poco fiables. Las relaciones humanas, en definitiva, han dejado de ser ámbitos de certeza, tranquilidad y sosiego espiritual. En lugar de ello, se han convertido en una fuente prolífica de ansiedad. Lejos de ofrecer el codiciado descanso, prometen una ansiedad perpetua y una vida en constante alerta.[126]

La política (estilo, proyecto) de vida de la amistad, de la relación con el otro, tiene los mismos rasgos que la desvinculación del territorio en sus estrategias y resultados. La amistad era la base de las profundas relaciones interpersonales. Pero una relación que nace con la amenaza de romperse es, en sí misma, una relación angustiosa, nunca se puede confiar, nunca se puede saber si la otra mano seguirá estando ahí.

> Lo que distingue a esta nueva variedad de relaciones interpersonales, y lo que define sus rasgos más prominentes, es la facilidad para la desconexión. Con "socialidad" se quiere decir que el objeto de conectarse es construir vínculos sociales; pero hoy día el verdadero énfasis se pone en la facilidad para desmantelar los vínculos, vínculos que son tan fáciles de romper como de forjar.[127]

---

pas: 'no es culpa tuya', 'no has obrado mal', 'todo el mundo comparte esa misma suerte', 'todo el mundo se enfrenta a las mismas opciones y acaba haciendo lo mismo'. Otros mensajes les ofrecen licencia para taparse los oídos frente a la voz de la conciencia: 'si no expulsas del juego al «eslabón más débil de la cadena», otros te expulsarán a ti'. Los románticos desvalidos y desamparados son, precisamente, los principales candidatos a convertirse en los 'eslabones más débiles' en los juegos de otras personas más serenas y sobrias". (Z. Bauman, *Vida líquida*, p. 144.)

[125] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 290.

[126] Z. Bauman, *Miedo líquido*, pp. 93-94.

[127] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 189.

Los individuos de la sociedad líquida tienen que afrontar la volatilidad de las identidades, y esto lo transmiten igualmente a las comunidades, para protegerse de la erosión y buscar alguna fórmula para el re-arraigo y la estabilidad. En la modernidad líquida, el refugio comunitario es un intento por eludir la confrontación con el otro, pues no se ve cómo instituir un vínculo estable. A esto se añade que la comunidad líquida ya no es necesariamente territorial y busca llenar los espacios de vacío que va dejando el Estado-nación en busca de seguridad, de consumo efímero, pero no de solidaridad y de verdadera convivencia. Los intereses individuales no adquieren, así, calidad "grupal" al juntarse, lo cual nos lleva al problema de la destrucción de los viejos vínculos de solidaridad.[128]

> En nuestros tiempos modernos líquidos necesitamos y deseamos vínculos sólidos y fiables más que en ninguna otra época anterior, pero esto agrava la ansiedad. Incapaces de calmar nuestras sospechas y de dejar de husmear posibles traiciones y de temernos frustraciones, buscamos —compulsiva y apasionadamente— "redes" de amigos y amistades más amplias [...] Preferimos invertir nuestras esperanzas en "redes" más que en relaciones porque esperamos que, en una red [...] Esperamos compensar en forma de cantidad la pérdida de calidad que de ello se desprende (la probabilidad de que nos toque la lotería es minúscula, pero ¿quién nos dice que la suma de varias probabilidades insignificantes no puede conformar una algo más aceptable?).[129]

Esto explica la complejidad en la conformación de comunidades humanas de la modernidad líquida y, sobre todo, explica la privatización de las relaciones en las que, en el fondo, la relación acaba siendo con uno mismo, como un movimiento gravitacional de rotación, que además tiene accidentalmente y temporalmente un movimiento de traslación, mientras no se encuentra otro círculo mejor en torno al que seguir la propia rotación. Por ello, "la amistad, particularmente la amistad fundada en un juramento irrevocable de fidelidad y en un compromiso del tipo 'hasta que la muerte nos separe', en cualquier momento puede dejar de ser un beneficio, para convertirse en un lastre".[130]

---

[128] J. Mateo Girón, "Zygmunt Bauman: una lectura líquida de la posmodernidad", en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 9 (octubre, 2008), disponible en línea: <http://goo.gl/1XdUsQ>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

[129] Z. Bauman, *Miedo líquido,* p. 94.

[130] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 290.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO VIII

Uno de los elementos que quedan más claros después del análisis de Bauman, es la interrelación tan profunda que existe entre el ser humano y la sociedad. Aun cuando su análisis es esencialmente sociológico, no se pueden dejar de lado las perspectivas filosóficas que ello conlleva. El modo en que el ser humano se ve a sí mismo condiciona la sociedad, pero también el modo en que la sociedad es gestionada, obviamente por los seres humanos, influye en aquellos aspectos del ser humano que se ven más puestos en acción y, por lo tanto, tienen su influjo en la realización del ser humano. Las reflexiones que continúan buscan resaltar precisamente esto en orden a un posterior diálogo con la filosofía de Karol Wojtyla.

Algunas conclusiones a considerar

UNA SOCIEDAD INDIVIDUALISTA DE ÍDOLOS Y ACTORES. La sociedad intenta solucionar todo desde una visión individualista. Y el individuo se convierte en el modo de resolver todos los problemas de la sociedad, lo que hace el sistema egocéntrico y autorreferencial. La consecuencia de esto es la imposibilidad de formar una comunidad estable y solidaria a partir de la aglomeración de individuos, de sus problemas y de sus inquietudes, algo común. El individuo es lo único que da fundamento y continuidad a la sociedad. Por otra parte, la individualización de la sociedad no lleva a la realización del ser humano en la misma, sino a su alienación, en la medida en que no puede en modo real evadirse de su presencia en ella o del influjo de ésta en la propia vida.

El análisis de la sociedad nos ha entregado un individuo determinado, vacío e individualista. El individuo acaba siendo el modelo del hombre de la sociedad líquida, tanto en su proyección personal como comunitaria. El ser humano que nos queda se nos disuelve en una conducta egocéntrica y de sobreviviente, que deja a cada ser humano solo consigo, en una cultura individualista, aspiracional, significativa, carismática, fragmentaria, fugaz, inmediatista, emocionalmente superficial, irreflexiva. Ya no llegamos a una sociedad buena, sino a un aglomerado de individuos que sobreviven unos de otros. De aquí surgen, como ya hemos analizado, el modelo del ídolo y el modelo del espectador.

El modelo del ídolo nos muestra al hombre pleno por el hecho de ser individualista exitoso, dotado de carisma y presentado como modelo social, para el que lo que cuenta es la notoriedad, no la bondad de sus actos. El ídolo no reclama compromisos, sino la intensidad del momento, sin la obligatoriedad del futuro. No importa la sustancia de la persona, sólo su presencia. No importa su futuro, sólo su presente.

El espectador es la identidad del ser humano en una sociedad de eventos-acontecimientos, que no evita que sucedan para un supuesto bien o para un teórico mal. El espectador es el ser humano que se libera de toda responsabilidad ante una situación en la que otra persona necesita ayuda. La presencia del mal en la sociedad convierte en espectador al ser humano que la constituye y que se ve incapaz de solucionarlo. Lo hace por la omisión y la negación, por la autocomplacencia y el olvido, a fin de liberarse de la responsabilidad. Pero esto genera vacío. Un vacío que se pretende llenar de acontecimientos para una comunidad de espectadores.

UNA ¿ANTROPOLOGÍA? LÍQUIDA. La "antropología del ídolo" quita al ser humano su trascendencia y su espesor ontológico, y lo deja convertido en una especie de imagen insustancial y presentista que no puede dejar nada en el interior de la persona. Por otra parte, la "antropología del espectador" aleja al ser humano del *bonum* que realizar y lo aliena de lo que su conciencia, de modo natural, le inclina a hacer. Pero el espectador no se puede librar del juicio moral sobre sí mismo. Esta eliminación de la ética, por la eliminación de la responsabilidad, no deja de tener repercusiones, pues si se eliminan el *bonum* ¿habrá algún *verum*? ¿Qué queda de fundamento en un ser humano cuando se le quita la responsabilidad?

La sociedad líquida genera, en modo análogo, una antropología; produce una visión del ser humano que la integra, ya que todos los rasgos comentados anteriormente moldean la visión de la vida y de la propia identidad en la medida en que moldean la visión de felicidad y de estabilidad que ofrecen, en la medida en que se convierten en el marco de las decisiones que se toman. Todo lo dicho anteriormente acaba provocando un vacío interior en el ser humano porque no se puede anular ni la sensibilidad, ni la conciencia moral. La conciencia, el eje de la antropología, que es la llave para la posibilidad de la personal felicidad. La conciencia no puede dejar de optar por el bien, aunque no siempre sus visiones alcancen el resultado práctico que se proponen.

UNA SOCIEDAD SIN RESPONSABILIDAD POR EL OTRO. La sociedad líquida no tiene una ética definida. No porque quiera ser una sociedad inmoral o amoral, sino porque es una sociedad desvinculada de todo compromiso y de toda responsabilidad respecto de los actos de cada uno. La razón de esto es la muerte de la teleología al eliminar del horizonte epistemológico el futuro. Es una sociedad en la que lo que cuenta es la elección, pero no tiene en cuenta las consecuencias de esta elección. La sociedad de consumo es una sociedad que promueve la vida de elecciones, no las elecciones de vida.

La sociedad posmoderna es una sociedad sin compromiso, inestable, sin trascendencia y privada. El camino de la sociedad líquida pasa por eliminar la responsabilidad para eliminar la culpabilidad. Pero esto golpea también a la identidad del ser humano: detrás de la ética hay siempre una antropología, pues la ética no es otra cosa sino la reflexión sobre el bien del hombre. La responsabilidad, en cierto sentido, es el vínculo que liga la antropología (lo que el hombre es) con la ética (lo que el hombre hace). Sin embargo, parece que hay una solidaridad que le lleva a por lo menos cuestionarse si está en su mano hacer algo, porque

> [...] cargamos con la responsabilidad por los demás tanto si la reconocemos y asumimos como si no, y no hay nada o casi nada que podamos hacer para sacudirnos ese peso de encima. [...] Nuestra responsabilidad se extiende ahora a la "humanidad" como un todo.[131]

La herida que hace la sociedad líquida en la responsabilidad ¿no lo es también en una de las dimensiones fundamentales del ser humano que es la verdad de la libertad?

La oportunidad de buscar un camino: la "antropología del actor", la trascendencia y la libertad

Con Bauman, creemos que el único modo de salir de esta situación es la de convertirse en activo: "y les corresponde a los espectadores que luchan por convertirse en actores dar respuesta a esa pregunta; ser ellos mismos la respuesta".[132] Es la visión del ser humano como *actor*. El actor es el ser humano que posee un compromiso personal y colectivo como posibilidad de generar comportamientos y proyectos personales y sociales que lleven a la transformación de la sociedad y que den a los seres humanos la posibilidad de una realización que de otro modo se les ve negada. El actor es el hombre del compromiso firme y a largo plazo en una comunidad de diálogo y de ética.

Sólo así se puede formar "una comunidad de gustos compartidos, construida y sostenida por el compromiso mutuo e incondicional de sus miembros que se hallan comprometidos con un diálogo sobre las propuestas que deben ser dignas de aprobación".[133] Esto es obra del hombre-actor que es también el hombre líder, capaz de construir una política de comunidad que transforme los "problemas indivi-

131 *Ibid.*, p. 255.
132 *Ibid.*, p. 270.
133 *Ibid.*, p. 268.

duales en asuntos públicos, [...y los] intereses comunes en derechos y obligaciones individuales".[134] Así, de nuevo aparece el sentido del actuar y del ser.

De este modo, damos el paso a dos de los rasgos más importantes del ser humano: la trascendencia y la libertad. La trascendencia es un elemento inapagable en el ser humano, es una cierta permanencia que nos salva de la anulación del ser y que lleva a mirar la realidad como debería ser y empuja a ir siempre un poco más allá, como el modo propio de ser-en-el-mundo de la persona humana. Esta trascendencia siempre busca concretarse en proyectos personales y comunitarios y se mueve por medio de la libertad. La libertad es la dimensión por la que el ser humano va llevando a cabo opciones en modo racional. Es una elección que se orienta a lograr el fin que el ser humano considera como capaz de realizarlo más allá de los determinismos que a veces lo rodean, aun en la inseguridad, el miedo y a veces la angustia que toda decisión puede llegar a implicar.[135] Sin embargo, la libertad es la única condición para ofrecer al ser humano lo que de verdad le libera del miedo,

[134] Como afirma Bauman: "¿Puede volver a convertirse el espacio público en un lugar de participación duradera más que de encuentros casuales y breves? ¿En un lugar de diálogo, debate, confrontación y acuerdo? Sí y no. Si, como durante la mayor parte de la historia moderna, lo que se entiende por 'espacio público' es la esfera pública que rodea a las instituciones representativas del Estado-nación y a la que éste presta servicio, habrá que responder que probablemente no. [...] Para ser creíble, la respuesta del 'sí' precisa de un espacio público nuevo y global: una política que sea genuinamente planetaria (no sólo 'internacional') y un escenario planetario adecuado. Y, además, necesita una responsabilidad verdaderamente planetaria: un reconocimiento del hecho de que todos los que compartimos el planeta dependemos mutuamente los unos de los otros para nuestro presente y para nuestro futuro, de que nada de lo que hagamos o no hagamos puede resultar indiferente para la suerte de otras personas, y de que ninguno de nosotros puede ya buscar y encontrar un refugio privado en el que cobijarse de las tormentas que pueden originarse en cualquier lugar del globo". (Z. Bauman, *Vida líquida*, p. 200-201.)

[135] En este sentido, Bauman comenta: "El miedo constituye, posiblemente, el más siniestro de los múltiples demonios que anidan en las sociedades abiertas de nuestra época. Pero son la inseguridad del presente y la incertidumbre sobre el futuro las que incuban y crían nuestros temores más imponentes e insoportables. La inseguridad y la incertidumbre nacen, a su vez, de la sensación de impotencia: parece que, si nunca tuvimos control alguno sobre los asuntos del conjunto del planeta, también hemos dejado de tenerlo (como individuos, como grupos y como colectivo) sobre los de nuestras propias comunidades. Y somos cada vez más conscientes de la improbabilidad de liberarnos de este segundo problema mientras sigamos dejando que el primero persista. Para empeorar aún más nuestra situación, carecemos de las herramientas que puedan elevar nuestro debate y nuestro sistema políticos hasta el nivel en el que ya se encuentra instalado actualmente el poder, lo que nos permitiría reconquistar y volver a tomar posesión del control sobre las fuerzas que condicionan nuestra condición compartida. Y, con ello, definir nuestro ámbito de opciones y trazar límites a nuestra libertad de elección: un control éste que, en el momento presente, se nos ha escapado (o nos ha sido arrebatado) de las manos. El demonio del miedo no será exorcizado hasta que demos con (o, para ser más exactos, hasta que construyamos) las mencionadas herramientas". (Z. Bauman, *Miedo líquido*, p. 166.)

que es la esperanza. Solamente así la vida del ser humano se abre a la felicidad, como un horizonte al que el ser humano siempre tiende con esfuerzo y con compromiso, consciente de las propias posibilidades y de los propios límites.

Con las reflexiones llevadas a cabo hemos visto cuál es el pensamiento de Zygmunt Bauman sobre el ser humano y su relación con la sociedad, descubriendo que, desde su visión sociológica empírica, también se produce una perspectiva que puede abrirse a la filosofía, así como cuál es la relación del ser humano con algunas expresiones modernas de comunidad.

Para concluir, creo que es interesante anotar que la concepción de Bauman nos deja la puerta abierta a dos tipos de sociedades. Aunque no las describe en modo completo, queda claro que una es la sociedad de la trascendencia, de la realización de la persona, y otra es la sociedad del consumo y del vacío de la persona. Pero, como hemos dicho, Bauman es sociólogo, no filósofo. Por ello, creo que puede ayudarnos el considerar a continuación a Karol Wojtyla, y el modo en que él fundamenta esta sociedad "líquida-alienada" desde su perspectiva personalista del ser humano. La consideración del pensamiento de Wojtyla nos permitirá ver que la comunidad del diálogo que vislumbra Bauman puede equipararse, aun con los respectivos límites de las diferentes disciplinas, con la comunidad de la participación que propone Wojtyla.

CAPÍTULO IX

El análisis de la comunidad alienada en el pensamiento de Karol Wojtyla

INTRODUCCIÓN

De los análisis que hemos venido realizando, siguiendo a Wojtyla y a Bauman, se nos presenta una comunidad que no es capaz de dar a sus miembros la plenitud que necesitan y que, por lo tanto, los hace alejarse de ella la realidad de una comunidad alienada; pero éste no es el único problema: una comunidad alienada forma también sujetos alienados. La antropología de Wojtyla que vimos en los primeros capítulos nos hace ver que sin trascendencia el ser humano no puede llegar a ser plenamente él mismo, y el modo de llevar a cabo la trascendencia en la acción "junto-con-los-otros" es la participación; mas la comunidad moderna excluye la participación, por lo que también excluye la realización de la persona humana. El individualismo de la sociedad que hemos contemplado no permite a las personas que la forman actualizar sus capacidades de relación y, por ello mismo, las hace personas menos auténticas, en el sentido de que son personas que no han llevado a cabo la potencialidad que dice su ser. Los datos de la reflexión sociológica de Bauman, sin embargo, no son suficientes para descubrir en qué consiste el fundamento antropológico de esa alienación. Por ello, puede sernos de utilidad, en este momento, el analizar en qué consiste exactamente la alienación y cuáles son sus repercusiones en la comunidad y en el individuo.

Wojtyla hace surgir la alienación de un análisis sobre la comunidad que forma el ser humano. Tras haber reflexionado sobre la participación como un actuar "junto-con-los-otros", Wojtyla lleva su pensamiento sobre la participación a un nivel más profundo, que es el que abre al ser humano a la naturaleza del otro, al que con-

sidera como "otro yo". Ya hemos reflexionado sobre los dos niveles que se generan por la interrelación entre los seres humanos, el nivel del "yo-tú" y el nivel del "nosotros" o, como dice el mismo Wojtyla, los sistemas de relación que provoca la comunidad. Cuando se pierde la relación entre las personas y la comunidad, se produce la alienación, tanto de la persona como de la comunidad; es como una ecuación recíproca "persona alienada-comunidad alienada". Como afirma el mismo Wojtyla:

> La comunidad no es la sociedad y la sociedad no es la comunidad. Aunque para los fines de la una y de la otra son determinantes en gran parte los mismos elementos, sin embargo, las concebimos bajo aspectos diversos y esto constituye una diferencia importante. [...] en un cierto sentido la sociedad [...] se realiza a través de la comunidad de sus miembros. En suma, la comunidad aparece como algo esencial al menos desde el punto de vista de la subjetividad personal de todos los miembros de una sociedad o grupo social dados. De este modo se ve claramente que las relaciones sociales en una sociedad dada [...] pueden ser fuente de alienación en la medida en que desaparece la comunidad, es decir, la relación, el vínculo y la unidad social experimentados en la conciencia y en la vida de los sujetos individuales.[1]

Y también,

> Desde la participación, hay que eliminar la posibilidad de la mutua limitación de estos dos sistemas. Tanto en el actuar como en el existir junto con otros, ambos sistemas —prójimo y miembro de una comunidad— deben compenetrarse y completarse mutuamente. No se puede permitir su separación porque acarrearía consigo el peligro de una alienación fundamental.[2]

La alienación, tal como la analiza Karol Wojtyla, no es, estrictamente, la alienación desde el punto de vista del mundo marxista (de ello hablaremos un poco más adelante), sino que él asume una visión personalista, al reflexionar sobre la alienación más interior, la alienación que se produce en la misma persona, que es la constructora de la comunidad.[3] Por eso, lo que nos proponemos en este momento de la in-

[1] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 77.

[2] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 419.

[3] La filosofía de Wojtyla es fundamentalmente una filosofía contra la alienación: "His philosophy really is against alienation, why? Because he always emphasize that man is a social nature and there is a need for him to participate to the society and not exclude himself from it, because this is one of

vestigación es profundizar en lo que significa la alienación, para descubrir su significación y sus implicaciones, así como ver el modo en que se abre, desde tal planteamiento, un camino para realización del ser humano. Para ello, en primer lugar, analizaremos en qué consiste la alienación, luego reflexionaremos sobre sus causas y consecuencias.

CONCEPTO DE 'ALIENACIÓN'

Una noción entre el marxismo y el personalismo

La alienación en la filosofía moderna es un extrañamiento del hombre respecto de la humanidad, por la privación del valor personalista, que no permite que sea medio sino que deba ser siempre tratado como alguien con un fin en sí mismo. El concepto de 'alienación' es relativamente moderno[4] y, por las referencias que Wojtyla hace en *Persona y acción*, el principal referente del filósofo polaco es la alienación de corte marxista: "en la filosofía de los siglos XIX y XX se entiende por *alienación*

---

the essentiality of life, that is, to be with others, to interact with them. That even the notion of neighbor opposed alienation. But he is trying to be positive on his arguments in his writings, especially on his book entitled *The Acting Person*". (D. Vergara, "Against Alienation: A Comparative Study on Marx's and Wojtyla's Attacks on Alienation", p. 6, disponible en línea: <http://goo.gl/VZajDo>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

[4] El *Diccionario* de la Real Academia Española lo define así: "Proceso mediante el cual el individuo o una colectividad transforman su conciencia hasta hacerla contradictoria". (Real Academia Española, en *Diccionario de la lengua española* [en línea], *s. v.* <http://goo.gl/3DJK2l>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.] El concepto aparece ya en Tomás de Aquino (*ca.* 1224-1274), que ve la alienación en el contexto de la posesión del cuerpo del hombre por el demonio y lo que le quita la libertad. Se refiera por tanto a un fenómeno que anula el libre albedrío del individuo. En el contexto más moderno, el concepto nace en *El contrato social*, de Rousseau, y se desarrolla en particular en la obra de los filósofos alemanes Hegel y sus discípulos Feuerbach y Marx, en los que el término *alienación* se traduce por dos vocablos, *Entfremdung* ("extrañación", "distanciamiento") y *Entäusserung* o *Entäußerung* ("desapropiación", "cosificación" o "reificación"). Para la medicina, designa la alienación mental, una patología psiquiátrica o "trastorno intelectual, tanto temporal o accidental como permanente", mientras que en el ámbito de la psicología, se trata de un estado mental que se caracteriza "por una pérdida del sentimiento de la propia identidad", esto es, de la autoconciencia o autorreferencialidad, pues la identidad o ego sería la facultad de considerarse uno ajeno del mundo o de la realidad en sentido absoluto. Para la sociología, según Alain Touraine, se distinguen varias alienaciones, especialmente la alienación económica y la alienación tecnocrática, separables de la alienación burocrática y de la alienación política. (*Cf. Enciclopaedia Herder* [en línea], *s. v.* <http://goo.gl/pzQzJ1>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

algo así como un extrañamiento del hombre respecto de la humanidad, justamente la privación de ese valor que aquí hemos denominado *personalista*".[5] Y también:

> La alienación es lo contrario de la participación, es su antítesis. El concepto de 'alienación' se ha aplicado en la filosofía marxista [...] constituye uno de los elementos de la antropología moderna, del pensamiento contemporáneo sobre el hombre.[6]

En la visión marxista, el hombre se ve alienado

> [...] a causa de sus mismas creaciones: el sistema económico y político, las relaciones de propiedad y el trabajo, también por la religión. [...] Concluye que es suficiente transformar el mundo a nivel de esas creaciones para poner fin a la era de la alienación y provocar el advenimiento del reino de la libertad, la plena autorrealización de cada uno y de todos a la vez.[7]

De esta visión, se nos propone la alienación como el resultado de una ausencia en la persona humana, la ausencia del valor personalista. Sin embargo, para Wojtyla, la alienación no está, con ello, suficientemente aclarada y comprobada, aun cuando sea un concepto muy usado, debido, sobre todo, a que, al quedarse en el nivel de las creaciones del ser humano y no llegar a lo hondo del ser humano mismo, no se ha analizado bien su fundamento más profundo. Como dice el propio Wojtyla:

> Pero de este modo no se han superado las distintas formas de alienación, sino al contrario: surgen nuevas alienaciones que a su vez tienen necesidad de ser combatidas y derrotadas. Así se presenta el problema. ¿Sobre qué base y con qué criterios lo que el marxismo ha considerado como alienación ha sido efectivamente reconocido como tal?[8]

Por ello, el autor polaco concluye que sólo una respuesta fundamentada puede verificar un juicio sobre lo que es la alienación:

> ¿Qué es esta alienación? ¿Cómo debemos concebir su esencia? Que independientemente de cuanto se ha dicho respecto a lo que es, presunta o realmente, la alienación, es más importante continuar haciendo esta pregunta e indagar que

[5] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 419.
[6] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 105.
[7] *Ibid.*, pp. 129-130.
[8] *Ibid.*, p. 130.

> es la alienación en sí misma. Es más, sólo una respuesta a esta pregunta podrá verificar nuestros juicios a propósito de las distintas concepciones de 'alienación', en relación con lo que ha sido o puede ser.[9]

Alienación, antítesis de la participación

Nos encontramos, primero, con un acercamiento negativo a la alienación, ya que, constantemente, Wojtyla la define como antítesis de la participación. Esto ya nos ilumina, porque si la participación es el modo en que el ser humano se realiza a sí mismo en el existir y en el actuar "junto-con-los-otros", la alienación tendrá que significar, en ese mismo sistema "junto-con-los-otros", la frustración del ser humano pero no sólo en su dimensión que podemos llamar "comunitaria", sino también en la dimensión personal. Si la participación habla de trascendencia, la alienación tendrá que indicar la ausencia o la privación de esa trascendencia con sus estructuras de autodominio y de autodeterminación. La alienación, por lo tanto, en este primer acercamiento, es encuadrada no sólo en el ámbito comunitario, sino en el ámbito del sujeto y en el de la autorrealización de la persona:

> La alienación es contraria a la participación porque tenemos presente la persona y las dos dimensiones de la comunidad, tanto la dimensión "nosotros" como la dimensión "yo-tú". En cada una de estas dimensiones la participación se vincula con la trascendencia y por eso mismo está fundada en la persona como sujeto y en la aspiración a la autorrealización propia de la persona.[10]

Alienación en referencia al sujeto personal

Esto nos indica el camino que sigue Wojtyla cuando analiza la alienación.[11] Él no se dirige primariamente hacia las estructuras sino hacia el interior: el primer fundamento de la alienación está siempre en el hombre como sujeto personal, no referida al modo en que el hombre es visto por el hombre, en la definición específica de

---

[9] *Ibid.*, p. 105.

[10] *Ibid.*, p. 102.

[11] En este sentido, de la necesidad de Wojtyla de orientarse al sujeto para fundamentar la relación entre los seres humanos, comenta Altarejos: "Realiza entonces un análisis fenomenológico de las actitudes y sentimientos que se manifiestan en ella, en la alienación [...] Así pues, Wojtyla busca establecer con carácter radical una vinculación íntima entre las existencias humanas, pero su intensiva afirmación de la persona como sujeto desde la experiencia de la acción le impide obtenerla como consecuencia lógica de su análisis; por eso tiene que postularla y acude para ello al concepto de 'partici-

lo que es ser hombre, sino en relación con el hombre como sujeto personal: "de la alienación no podemos hablar sobre la base de concepto específico de 'hombre' solamente, sino sólo en relación con la subjetividad personal de este hombre".[12] Por ello, "la alienación, por su naturaleza, es un problema personalista y en este sentido naturalmente un problema tan humanista como ético".[13]

De este modo, aparecen, por así decir, los dos polos que nos permiten atender la alienación. Por un lado, el polo del sujeto, de la persona, y, por otro lado, el polo de la relación en la comunidad. Seguir esos caminos nos ayudará a dilucidar un poco más el significado de la alienación. Y podremos "captar las líneas esenciales que nos permitan definir con más precisión la esencia de la alienación; descubrir esas líneas maestras en la dimensión interpersonal de la comunidad y en las relaciones del tipo 'yo-tú'".[14]

LA ALIENACIÓN QUE PRIVA DE LA COMUNIDAD

La alienación priva de las relaciones fundamentales del ser humano

Un modo de alienación es el que priva de la comunidad; es decir, la alienación que impide al ser humano realizarse en la comunidad, tanto en lo social como en lo interpersonal. Pueden ser distintos los factores que hagan que esto suceda, pero el efecto puede ser siempre el mismo: pensemos en una serie de relaciones desgraciadas, o en una estructura laboral o económica que, por su agresividad, empuja al ser humano a ver por sí mismo, dejando de lado a la comunidad, o a la relación con un "tú": "la alienación contribuye o, según cual sea el factor alienante, hace que surja la ocasión

---

pación'. Aun cuando aclara, como se ha reseñado antes, que su noción de 'participación' no se corresponde enteramente con la misma noción de la tradición, muestra que en esta apelación a la participación ha desbordado el planteamiento fenomenológico, recurriendo a la noción tomista, donde no cabe otra posibilidad de abrirse a la coexistencia que el recurso a la participación". (F. Altarejos, "La co-existencia, fundamento antropológico de la solidaridad", en *Studia Poliana*, núm 8 (2006), p. 133, disponible en línea: <http://goo.gl/h93GoJ>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

[12] K. Wojtyla, *El hombre y su destino,* p. 109.

[13] *Ibid.,* p. 106. Es importante anotar la aportación del existencialismo en la visión de la alienación, de modo especial en el caso de Sartre, quien considera la alienación como el estado de la conciencia desgarrada y escindida. Dado que, en su modo de pensar, en el ser humano la existencia precede a la esencia, la conciencia no aparece como el fundamento de sí misma y de ahí este desgarramiento y la "pasión inútil" de querer realizar la unidad peculiar del "en sí" y del "para sí". El tema de la mirada objetivante del otro entronca con dicha concepción sartreana de la alienación.

[14] *Ibid.,* p. 107.

para que al hombre se le prive, en algún ámbito, de la posibilidad de realizarse en la comunidad, tanto en lo social del 'nosotros', como en lo interpersonal del 'yo-tú'".[15]

Son situaciones en las que el ser humano no ve el modo de realizarse en un "nosotros" auténtico, y en las que el proceso, que tendría que haber llevado al ser humano a la realización, se bloquea, sobre todo, porque el ser humano no se ve a sí mismo como sujeto en ese proceso:

> Es como si la vida social se desarrollara fuera de él, no contra él mismo, sino más bien a sus expensas; y también viviendo y trabajando "junto-con-los-otros" no se realiza esta vida, ya por que se haya extrañado a sí mismo, como porque la sociedad, mediante sus estructuras erradas, no le suministra las bases para ello o le niega motivaciones adecuadas.[16]

En este caso, es conveniente descubrir cuáles son dichos factores alienantes tal como los percibe la persona, aunque por ahora no sea ése nuestro propósito.

La alienación que priva de la comunidad, priva de los diversos aspectos de la misma en las dos dimensiones que Wojtyla ha analizado: la interpersonal ("yo-tú" o "yo-otro") y la social ("nosotros"). La alienación puede darse —y muchas veces se da— en ambas dimensiones de la comunidad.

La alienación de la relación interpersonal "yo-tú"

Consideremos la primera dimensión, la que se refiere a la destrucción de las relaciones entre el "yo-tú". "El esquema 'yo-otro' se realiza, en cada aspecto de su forma concreta, entre todas las personas que existen y obran juntamente con otros, y muestra la antinomia entre participación y alienación como el horizonte de este mismo esquema".[17]

Es un hecho que la vida humana transcurre, la mayoría de su tiempo, en tal dimensión, porque los seres humanos viven más en lo interpersonal que en lo comunitario. Wojtyla describe esto en un texto lleno de fuerza y también de experiencias de vida:

---

[15] *Ibid.*, p. 106.

[16] *Idem.* Como veremos posteriormente, hay estructuras en las que no entra la libertad del ser humano, como las relaciones de naturaleza, pero hay otras en las que sí entra la libertad del ser humano, como las de producción, las sociales, etcétera. De modo especial, el Estado, las relaciones laborales o la familia tienen esta importancia. Cuanto más "interior" es la estructura, por ejemplo, la familia, mayor es la capacidad de realización o de alienación y viceversa.

[17] *Ibid.*, p.126.

> La alienación [...] significa, en esta dimensión, la limitación o eliminación de lo que constituye lo que el hombre es para el otro hombre, "otro yo". Se presenta [...] la experiencia de la verdad de la humanidad, es decir, del valor esencial de la persona en el "tú" humano. El "yo" queda separado, privado de contactos, y por eso no se revela plenamente ni siquiera a sí mismo. Desaparece entonces, en las relaciones interpersonales, el prójimo, que queda reducido al otro, o también al extraño, o incluso, al enemigo. Esto no es más que una huella que nos conduce al significado de la alienación en las dimensiones interpersonales.[18]

La frase final precisamente anuncia que la alienación tiene importancia en las relaciones interpersonales, en cuanto que destruye toda posibilidad de relación con la otra persona. Esto nos introduce a la reflexión sobre cómo la alienación afecta la relación "yo-tú" o "yo-otro", es decir, a la capacidad de reconocer en el otro una humanidad homogénea con la que experimentamos en "nosotros" mismos. La alienación aparece como la verificación negativa de la participación. Mientras ésta nos permitía alcanzar la humanidad, que es el otro, la alienación cierra este camino. De ese modo, Wojtyla afirma que la alienación es:

> [...] lo contrario de la participación, la debilitación o incluso la anulación de la posibilidad de experimentar otro ser humano como otro "yo" y ello a causa de una cierta deformación del esquema "yo-otro". Si los variados sentimientos o actitudes negativas, en cierta medida, testimonian una capacidad de participar en la humanidad del otro, la alienación se encuentra más allá de este ámbito.[19]

La alienación saca al ser humano del ámbito de la humanidad del otro, del ámbito de la capacidad de participar en esta humanidad. Así, aparece con claridad una parte del rostro de la alienación, de su esencia: alienación es *exclusión de la humanidad del otro*, y al mismo tiempo es exclusión de un rasgo fundamental del "yo", que es la participación.

En cada relación interpersonal el esquema "yo-otro" se va formando por elementos racionales y emotivos. La suma de todos ellos nos pone "delante" la presencia de un "otro" que es un "yo", al que descubrimos, como nos descubrimos nosotros, con las estructuras de la persona, de modo particular la estructura de autoposesión. Para esto, no basta el concepto de 'ser humano' que podemos habernos hecho de modo general. Es necesario también un paso de reconocimiento por la voluntad,

[18] *Ibid.*, p. 107.
[19] *Ibid.*, p. 125.

por la elección, que lo acepta como otro "yo" en la base de nuestro mismo "yo". Tal es el proceso que anula la alienación, un proceso, que, por muchas razones que se pueden analizar de modo más cercano a cada situación, no llega a formarse por la alienación: la alienación puede suprimir la percepción, puede suprimir la superación de la autoconciencia, puede suprimir la elección de la humanidad del otro como un "yo", etcétera. Esto no sólo elimina el proceso, sino que también anula la posibilidad de que sus elementos se actualicen en la orientación del "yo" hacia el otro. Al mismo tiempo, se puede dar la interacción de una multiplicidad de sujetos, que hace más difícil el sentido de la interpersonalidad.[20]

> Aquella multiplicidad puede crear condiciones favorables o desfavorables al esquema "yo-otro" y a su desarrollo correcto, puede proporcionar una estructura y un fundamento apropiado o no para tal esquema. Es precisamente aquel conjunto de condiciones favorables y desfavorables el que constituye la antinomia entre alienación y participación que hemos indicado como horizonte del esquema "yo-otro".[21]

De este modo, se da la alienación del encuentro con la humanidad del otro en la relación interpersonal.[22]

La consecuencia de todo ello es la importancia que adquiere el esquema "yo-otro", en el momento en que lo ponemos en el horizonte de la antinomia alienación/participación. Es en tal esquema donde primordialmente se descubre la importancia del sujeto personal que en él se encuentra.

> El esquema "yo-otro" considerado desde el punto de sus horizontes, o sea, de la antinomia participación/alienación, muestra indudablemente su primordialidad y al mismo tiempo su primacía en todo el inmenso campo del obrar existencial del ser humano "junto-con-los-otros". Es en cierto modo el esquema más completo, el que nos dice más sobre el ser humano en cuanto persona y muestra más profundamente su realidad subjetiva.[23]

---

[20] Como se anotó anteriormente, el problema no es la multiplicidad de relaciones en sí mismas, sino el hecho de que éstas sean plenas. Es la cualidad de las relaciones, por la apertura auténtica del yo al tú y viceversa, lo que hace plena una relación; si esto se puede hacer lo más amplio posible, entonces la multiplicidad de las relaciones se hace una riqueza.

[21] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 127.

[22] *Ibid.*, p.125.

[23] *Ibid.*, p.129.

Sin embargo, esta primordialidad no lo excluye de una profunda debilidad, en cuanto se encuentra sometido a muchas influencias (internas, externas, psicológicas, históricas, etcétera) y a muchas intromisiones (aunque este no sea el motivo central de la reflexión, pensemos en los ámbitos de la educación y de las políticas públicas, de los medios de comunicación y de las experiencias que se comunican por parte de los demás). Todos los aspectos antedichos provienen de los diversos colectivos humanos. Como afirma Wojtyla:

> La relación "yo-tú", siempre única e irrepetible muestra estar condicionada por las relaciones que gobiernan la entera multiplicidad de los seres humanos, las sociedades o comunidades específicas. [...Aun en situaciones horribles hay] personas capaces de hacer la experiencia de la otra persona como de otro "yo" y de modo absolutamente heroico. Tal vez [...] estas circunstancias radicalmente negativas potencian la necesidad de otro ser humano, del "otro yo". Sin embargo, no se puede negar que en un clima de alienación de la humanidad es bastante más difícil realizar la participación en el esquema concreto "yo-otro".[24]

Con todo, esto no aminora su importancia. Al contrario:

> [...] es un signo del hecho de que ese esquema debe existir siempre y tomarse en todo lugar como un deber. A través de él los hombres deben superar una prueba que atañe a su humanidad. Incluso las comunidades, sociedades, colectivos humanos, programas o ideología, en este esquema y a través suyo, muestran en definitiva su valor. Son humanos en la medida en que actualizan este esquema.[25]

La alienación de la relación social "nosotros"

Esta última reflexión de Wojtyla abre el panorama hacia un segundo esquema, el esquema que se encuentra en el "nosotros", en las diversas formas que asume la comunidad, y el modo en que se ve afectada por la alienación: "la alienación de las relaciones interhumanas de los elementos fundamentales de la experiencia del otro como 'yo' [...] no sólo mira a la esfera de las relaciones interhumanas, sino que penetra también en la interioridad humana". La razón que da Wojtyla es de un profundo peso ontológico y psicológico: "Cada uno de 'nosotros' tiene experiencia de su misma humanidad en la medida en que es capaz de participar en la humanidad de

[24] *Ibid.*, p.128.
[25] *Ibid.*, p. 129.

los otros, de experimentarlos como otros-yo".[26] En tal afirmación, vemos que el ser humano no se descubre a sí mismo sólo por sí mismo, en un solipsismo egocéntrico, sino que, para el pleno descubrimiento de sí mismo, de todos los significados de la propia humanidad, también necesita hacer la experiencia de la intersubjetividad (de esto hablamos mucho en la primera parte de nuestro trabajo). Es por ello que la alienación, al eliminar la participación, por la eliminación del encuentro con el otro, impide también la experiencia de la plenitud de la propia humanidad.

La destrucción del "nosotros", que genera la alienación, se da no sólo en relación con un tú particular, sino, incluso, a nivel de grupos enteros, de clases sociales y, como enseña la historia reciente, de naciones enteras.[27] Decíamos, al analizar con Wojtyla la relación interpersonal, que la alienación hacía desaparecer la experiencia de la humanidad en el "yo", en su relación con el "tú" como "otro yo". En el caso de la relación con el "nosotros", la alienación hace, como acabamos de anotar, que la comunidad degenere y desaparezca, "en la medida en la que desaparece la experiencia de la humanidad que aproxima y une en modo auténtico a los hombres". La alienación nos hace ver, con más claridad, que, también en la dimensión comunitaria del "nosotros", la verdad de la comunidad humana "se constituye sobre la base de la subjetividad del hombre, precisamente en relación con ella y sobre ella".[28] De este modo,

> [...] la alienación es un fenómeno social que destruye el "nosotros" no sólo en las relaciones interpersonales, sino también a nivel de grupos enteros y de ambientes [...] La alienación como antítesis de la participación en sentido social representa el horizonte que hace de fondo a toda la dimensión intersubjetiva de la vida humana.[29]

Al faltar la experiencia de la humanidad, todo el grupo se ve, por así decirlo, contaminado o, por lo menos, potencialmente contaminado. Como conocemos por la historia, una sola persona puede hacer que miles pierdan la experiencia de su

[26] *Ibid.*, p. 129.

[27] *Ibid.*, p. 107.

[28] *Ibid.*, p. 108. El sentido de "la verdad de la comunidad humana" expresa el hecho de que la comunidad sea capaz de realizar de modo verdadero a la persona, de modo que cuando esta actúa "junto-con-los-otros", la comunidad le dé a la persona el valor que le es debido. Wojtyla usa mucho la expresión "la verdad de..." para indicar los rasgos de la autenticidad de algo. A esta verdad se llega por el análisis fenomenológico y por la reflexión ontológica. El fenómeno que se experimenta, analizado convenientemente, lleva al ser de las cosas y este ser es el que se muestra como el que norma la verdad (*adaequatio mentis ad rem*).

[29] J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, pp. 204-205.

humanidad y se vean alienadas de la comunidad. Una sola persona puede hacer que miles rechacen el reconocimiento del otro como un "yo" y de este modo hacer que sea toda la comunidad la que se ve alienada.[30]

La comunidad tiene sentido en la medida en que hace referencia al ser humano personal, que es el sujeto propio de existir y del obrar.[31] La persona en su subjetividad es lo que da sustancialidad en pleno sentido a la comunidad. Por ello, si queremos captar con plenitud lo que significa la alienación, es importante hacer referencia tanto a las relaciones interpersonales y sociales, como a las propiedades fundamentales del "yo" humano y sus relaciones. Es por esto que "el plano del sujeto, plano que desde el punto de vista epistemológico y metodológico es objetivo, nos permite una comprensión más plena de la participación, como de la alienación".[32]

LA ALIENACIÓN QUE PRIVA DE LA PERSONA

La alienación comunitaria, manifestación de la alienación interior

La alienación de las relaciones interpersonales y sociales nos ha hecho dirigir la mirada no sólo al aspecto relacional de la persona, sino también a su realización interior por la ausencia de la participación.

> A diferencia de la noción marxista del concepto de 'alienación' que solamente dependía de las relaciones de producción, Wojtyla, no limita la alienación a la es-

[30] La alienación se produce cuando el yo no percibe al otro como un tú, aun cuando ha visto la verdad de la humanidad del otro que lo hace otro-yo. En ese momento el tú es rebajado a la categoría de objeto, de medio, de *res utilis*, y se deja lado su valor personal. Por otra parte, puede darse que, en ocasiones, por la acumulación de ciertas experiencias psicológicas, la persona pierda el valor de sí mismo como un yo trascendente, autodeterminado, con un fin en sí mismo (autoteleología). Esto también puede llevar a una especie de "autoalienación". Los ejemplos de lo que hoy se llama baja autoestima y las decisiones que conllevan son múltiples al respecto

[31] Aunque sobre esto ya hemos reflexionado en la primera parte de nuestro trabajo, puede ser de utilidad la siguiente cita de Wojtyla: "Esta misma relación o conjunto de relaciones a través de las cuales un determinado número de personas, de sujetos personales, constituye una unidad social, puede ser considerada no tanto como una realidad objetiva que cualifica a todos y cada uno en esta colectividad, cuanto más bien desde el punto de vista de la conciencia y de lo vivido en la experiencia de todos y cada uno de sus miembros. Se puede ver claramente que existe una estrecha relación, desde el punto de vista tanto de hecho y, por consiguiente, también desde el punto de vista metafísico, como metodológico, una correspondencia y adecuación entre comunidad y subjetividad personal del hombre". (K. Wojtyla, *El hombre y su destino,* p. 76.)

[32] *Ibid.,* pp. 101-102.

> fera de las relaciones interhumanas, sino que también la extiende a la interioridad del individuo particular, manifestándose como deportación de la humanidad entendida como sustancia.[33]

La alienación interpersonal surge, por así decir, del interior de la persona, de otra alienación más interior, que se acaba reflejando en el exterior. Se trata de

> [...] una alienación entendida como cerrazón de la persona que cesa en su trascendencia voluntaria, su actividad cognoscitiva, moral, emocional y creativa. [...] es el resultado de una deformación de la relación "yo-otro" por la que la persona se hace incapaz de experimentar al otro como "yo". Esto confirma el carácter voluntario y subjetivo de las relaciones interpersonales: las estructuras metafísicas de la persona humana encuentran una comprobación inmediata en el nivel histórico-experiencial. La realidad de la relación "yo-otro" no es algo que ya esté dado, sino que más bien es un deber. La alienación degrada la vida personal del sujeto además de la comunidad.[34]

Esta reflexión nos lleva de la alienación interpersonal a una dimensión mucho más profunda, que es la alienación de la propia subjetividad en el ser humano. Como lo expresa Wojtyla:

> Nada sustancial podremos decir sobre este convivir y cobrar en sentido personalista —y por tanto también sobre la comunidad— si no partimos del hombre precisamente como sujeto personal. [La alienación] tiene su significado no en relación con el hombre como individuo del género *hombre*, sino en relación con el hombre como sujeto personal.[35]

Y un poco más adelante, acota el aspecto filosófico-ontológico de esta alienación en el sujeto personal:

> El hombre-individuo específico es hombre y no deja de ser hombre, independientemente de cualquier disposición de las relaciones interpersonales o sociales; en cambio, el hombre como sujeto personal en estas relaciones puede permanecer víctima de la alienación o, en cierto sentido, de la deshumanización.[36]

---

[33] *Cf.* K. Wojtyla, "La persona, sujeto y comunidad", en *El hombre y su destino*, p. 105-106.

[34] K. Guzowski, "El personalismo de comunión en Karol Wojtyla", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 204.

[35] K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 74.

[36] *Ibid.*, p. 75.

El sentido de la alienación interior

La alienación en las relaciones interpersonales muestra, por tanto, que se ha dado una deshumanización del hombre, no en su individualidad,[37] sino en la experiencia de su subjetividad, es decir, en la capacidad de descubrirse a sí mismo como sujeto, en su capacidad de trascendencia horizontal y, en cierto sentido, también en el autodominio y autoposesión, ya que, desde su interior, el autodominio y la autoposesión no son capaces de encontrar su reflejo en la relación "yo-otro" o en la relación "nosotros". Esto aleja al ser humano de la actualización de su plena humanidad y, por lo tanto, lo aliena de sí mismo: no es plenamente él mismo.[38] La alienación constituye una contradicción de la estructura y del orden íntimo, gracias a los cuales la persona, en su existir y en su actuar, puede ser ella misma en tal existencia y actividad.[39] Ello se ve aún más claramente si consideramos el efecto tan divergente de la alienación y de la participación en la persona humana.

> La alienación [...] no tanto deshumaniza al hombre como individuo, sino como la desubjetivización de la persona. La participación, en cambio, [...] confirma y hace emerger a la persona como sujeto y en este sentido también puede ser asumida como propiedad peculiar de la persona. Sirve para su autorrealización tanto en las relaciones interhumanas como en las sociales. Garantiza la trascendencia propia de la persona en toda su dimensión.[40]

---

[37] "Alienation is a concept rooted in phenomenology: a person experiences (because of the personal subjectivity of consciousness) alienation or 'dehumanization'. Even such an unreachable human experience does not remove the person's dignity or value. It is not belittling of the claim of the suffering person to suggest that his metaphysical value as a subject in the community remains intact, even if he feels alienation. For the proper response to alienation —participation— which is rooted in love, will bring him back to the realization of his value". (A. K. Fernandes, "Wojtyla on the Value and Meaning of Social Suffering: Participation vs. Alienation Christian Bioethics: Non-ecumenical Studies", en *Medical Morality*, vol. 7, núm. 3 [diciembre, 2001], p. 379.)

[38] Como afirma Guzowski: "Este nivel ontológico de la realidad de comunión personalista, Wojtyla, con la ayuda del método fenomenológico, lo muestra en la base de las experiencias concretas. En Husserl, el 'yo' es el 'yo' trascendental; por el contrario, en Wojtyla el 'yo' es el 'yo' personal. De este modo, la persona según el autor de *Persona y acción*, es por sí y en sí, pero al mismo tiempo existe para los demás en diálogo y participación. De hecho, ni el subjetivismo trascendental ni el objetivismo dialógico (filosofía del diálogo) son soluciones que habrían agradado a Wojtyla sin una profundización. El sujeto no se disuelve en la comunidad actuando con los otros, y no deja de existir en la alienación". (K. Guzowski, "El personalismo de comunión...", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 205.

[39] *Cf.* K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 128.

[40] *Ibid.*, p. 108.

La alienación del bien interior de la persona

La consecuencia de lo anterior es que la alienación degrada la vida personal del sujeto humano, es decir, hace que el ser humano no se realice y al mismo tiempo empobrece su actualización ontológica. La alienación no sólo rompe los vínculos con las diversas dimensiones de la comunidad, también rompe el dinamismo del propio ser hacia su realización, le genera alejamiento, distancia o separación, de sí mismo, en el sentido de lo que se está llamado a ser, por el hecho de ser persona humana, como consecuencia de la "debilitación o incluso anulación de la posibilidad de experimentar a otro ser humano como 'otro yo'".[41]

En este sentido es importante aclarar que la subjetividad es, de suyo, *un bien absoluto, objetivo y trascendente* y, por esto mismo, no puede ser tratado como algo relativo. Cuando se trata de modo relativo un bien absoluto, ese mismo bien queda alienado de su carácter esencial. En el caso de la persona, ésta no puede ser tratada como un medio para algo, ni dejar de ser considerada en su cualidad de fin en sí misma. En esto no puede haber condiciones.[42]

La subjetividad personal es un bien absoluto en virtud de su estructura espiritual-corpórea. Si aceptamos la existencia de Dios, la persona como creatura posee una estructura espiritual a su imagen y semejanza que manifiesta que el ser humano ha sido amado por sí mismo, en su creación. Esto otorga carácter absoluto a la dignidad de la persona humana. Pero también desde una perspectiva solamente antropológica, la persona tiene una dignidad que le proviene de su naturaleza racional, por la que puede entender y querer de modo espiritual.[43] A la esencia de la persona le corresponde la capacidad para la autoconciencia espiritual[44] y, correspondientemente, para disponer de sí mismo: la persona tiene en sí misma el fin al que tiende cuando quiere algo de modo libre.[45]

---

[41] *Cf.* K. Guzowski, "El personalismo de comunión…", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 204.

[42] *Cf.* G. Casanova, "Amor, bien y valor: una aproximación a la persona en Karol Wojtyla", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 172.

[43] "Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona". (Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 29, a., co.)

[44] En este sentido es de gran valor la reflexión tomista sobre la naturaleza del alma propia de la persona humana (*ibid.*, I, q. 75), en la que se muestra que la espiritualidad de la racionalidad se manifiesta en la autoconciencia, el entender, el querer la libertad.

[45] *Cf. Enciclopedia Herder* [en línea], *s. v.* <http://goo.gl/WiB3rg>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

Este fin es "el bien de la persona", que no necesariamente está ligado al bien de aquello que se quiere o que es aquello que se quiere. Este "bien de la persona" expresa relación al bien de toda la persona, en su integridad dinámica de todas sus capacidades y tendencias. Cuando no se reconoce "el bien de la persona" tampoco se reconoce "el bien que es la persona" y esto es una alienación. Cuando la persona no puede ejercer, por medio de sus facultades (inteligencia y libertad), sus capacidades esenciales de autodominio, autodeterminación y autoconciencia, se ve alienada. "El bien de la persona" es un bien integral que abarca todas sus dimensiones en la unidad trascendental del ser. Por ello, todas las tendencias y los bienes buscados por las facultades del ser humano deben responder al bien que la inteligencia capta como el más adecuado para la realización libre de la persona. Si no se da esta realización de la persona, se produce la alienación.

Como vemos, la existencia humana, también en su sentido de subjetividad personal, adquiere un sentido de mayor significado y responsabilidad, cuando se la confronta con el horizonte que forma la antinomia que se da entre la participación y la alienación respecto del actuar "junto-con-los-otros".[46] Con esto, hemos analizado el sentido de la alienación tanto en lo comunitario como en lo personal, pero ¿cómo llega a darse la alienación?

¿CÓMO SE LLEGA A LA ALIENACIÓN?

El interior del ser humano, fuente primaria de alienación

Como comentamos anteriormente, una de las fuentes principales de referencia en el pensamiento de Wojtyla sobre el tema de la alienación es la visión marxista.[47]

[46] *Cf.* K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 128.

[47] Sobre la relación entre el modo de ver la alienación en Marx y en Wojtyla es interesante la reflexión de Vergara: "Wojtyla would be presenting his being against trough an analysis of who man is, while Marx presented it in putting criteria on what must be a man. The former would argued that man must be with the community, must act with others, must have the sense of Participation because through it man can have a harmonious relationship with others and there proceed his being one with them; and so being one with others is identifying oneself. The latter on the other hand argued that man is in agony, since the system that he experience brought man away from being what he must be —Capitalism brought, or rather brings man away from what he must supposed to be. […] Opposing Marx and agreeing with Wojtyla is what I stand for, because as I see the argument of Marx, for me personally, this can be modified and maybe most of the time his argument happens, but Wojtyla would said that it is through participation that man can achieve his being, since action is implicit for him, since the argument of Marx is that working is not the nature of man, I tend to disagree, because man as being the only who can rationally think, everything in this really is trusted to him, at least this ma-

Ciertamente, Wojtyla no niega que pueda haber una deshumanización por los sistemas de cosas: naturaleza, relaciones de producción, civilización, pero para él esto no es lo más central: lo importante es la alienación que se da como la consecuencia de una deshumanización previa, que el ser humano no impide que se produzca. Puede haber situaciones en las que no esté en la mano del ser humano evitar la alienación que viene por la naturaleza de las cosas, y que lo oprimen, sin poderse realizar, como puede ser un desastre ecológico o geológico, pero, concediendo esto, hay otros elementos que sí son creación del ser humano, y es en ellos en los que sí puede intervenir.

> Quizás a veces se ha considerado unilateralmente el peligro de la deshumanización del hombre mediante los sistemas de cosas: la naturaleza, las relaciones de producción, la civilización. Aunque no se pueda negar que esta tesis es correcta en una notable medida, no sería aceptable concederle exclusividad. Más aún, el hombre no es verdaderamente creador de la naturaleza, aunque sea su señor. En cambio, es creador de las relaciones de producción y también lo es de la civilización.[48]

La principal alienación es consecuencia del hombre mismo, al desconocer, o dejar de lado, el sentido de la participación propia del "sistema prójimo"[49] como del "sistema miembro de la comunidad" unido a él.

---

terial world that he moves and therefore, he has the faculty of working to improve things around him. Lastly, their arguments indeed are viable arguments. They have different points-of-view. They are credible. But since according to Gadamer, biases and prejudices cannot be taken away from people, because if we do, we cannot understand, agree or disagree with ideas. So as my biases and prejudices would dictate me, I am more on Wojtyla's point. His is preventive. But I do not disregard that of Marx; his on the other hand is redemptive. Prevention is better than cure". (D. Vergara, "Against Alienation: A Comparative Study...", pp. 11-12, disponible en línea: <http://goo.gl/VZajD0>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

[48] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 419.

[49] La expresión "sistema prójimo" —al igual que la siguiente, "sistema miembro de la comunidad"—, como apuntamos en el capítulo VI de nuestra investigación, hace referencia al examen que Wojtyla lleva a cabo en *Persona y acción* como consecuencia de sus reflexiones sobre la participación. Dado el carácter de nuestra investigación, no consideramos necesario más que un análisis que no nos lleve más allá de lo que pretendemos de cara a la participación como cualidad del ser humano en la formación de la comunidad. Sin embargo son dos conceptos sumamente importantes, como ya anotamos anteriormente. Para Wojtyla, el concepto 'prójimo' y el concepto 'miembro de la comunidad' son dos formas diversas de expresar la naturaleza personal y social de la persona. Ambos son dos sistemas de referencia, es decir, dos esquemas que nos permiten entender diversos modos de participación. Según Wojtyla, el hombre es el prójimo para el hombre en cuanto miembro de una comunidad, pero no por dejar de ser miembro de una comunidad se deja de ser prójimo. Esto nos permite ver que el concepto de 'prójimo' expresa la relación recíproca de todos los hombres en la humanidad, hasta el

> La naturaleza social se manifiesta en uno y en otro y [...] cada cual es miembro de una comunidad y de distintas comunidades y a la vez es prójimo. En esto se encierra para cada uno la particular relación con la persona, con el propio yo. Esta alienación se produce cuando el ser humano desconoce la dimensión de la participación en su interior, como algo esencial a él mismo: la raíz de la alienación del hombre por el hombre reside en desconocer o dejar de lado este sentido de la participación al que se refiere el sustantivo *prójimo* y la —unida con él— interrelación mutua de los hombres en la misma humanidad como principio de la comunidad más íntima.[50]

La alienación por la pérdida de la humanidad del otro

Como hemos hablado en el apartado anterior, es la falta de consideración de la humanidad del otro lo que lleva a la alienación. Ahora encontramos una razón más de fondo. La alienación se da cuando el ser humano debilita la interrelación sustancial con el otro. Esta limitación lleva a ocultar y a limitar la participación en la humanidad de los otros tanto a nivel interpersonal como a nivel comunitario. Esto es algo que el ser humano experimenta de modo muy claro, sobre todo cuando se enfrenta a los modos negativos de realización de la participación (el individualismo, el totalismo, la evasión, el conformismo), o también en las actitudes que nos alejan de los demás, como sucede con el odio o la agresión, en los que se descubre un sufrimiento por parte de quien los padece, que indica un proceso no bien realizado en el interior de uno mismo, respecto de la humanidad del otro y, en cierto sentido, la pérdida de esa humanidad a favor de una realidad que se nos presenta como más fuerte que la humanidad del otro, como puede ser una decepción o también el deseo de un bien material.[51]

---

punto de que cualquier participación en una comunidad se apoya sobre esto y a la vez encuentra su sentido personal a través de la capacidad de participar en la humanidad de cualquier hombre: la participación en la humanidad de cada hombre (el sistema prójimo) es el núcleo de toda participación. (*Cf. ibid.*, pp. 413-417.)

[50] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 420.

[51] "En los modos negativos de realización de la participación, nos hablan más de la participación en la realidad que en la humanidad de otro ser humano. [...] en su base no hay otra cosa sino la experiencia de otro ser humano como 'otro yo'. No lo que capto abstractamente en el concepto 'ser humano', sino lo que en cierto sentido escojo de mi 'yo', o también de la base de mi 'yo'. Sólo esto puede explicar la intensidad espiritual de sentimientos o actitudes como la antipatía, el odio, la agresión o los celos. El sufrimiento unido a ellos indica que el ser humano en cuanto otro 'yo' no me es indiferente. Estos sentimientos negativos hacen más aguda la realidad absolutamente elemental de la participación en la humanidad del otro y muestran como yo mismo estoy ligado a tal humanidad, estoy ligado desde el interior". (K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 124.)

La alienación y el "sistema prójimo"

Así, podemos dejar claro después de estas reflexiones, como dice el mismo Karol Wojtyla, que el ser humano

> [...] puede impedir que ésta [la civilización] tenga un carácter deshumanizador que conduzca a la alienación. Por esto en la raíz de todas las alienaciones del hombre, a causa de los sistemas de referencia que resultan de las cosas, debemos situar una alienación que es consecuencia del hombre mismo.[52]

Como se dijo anteriormente, los sistemas de referencia pueden ser de diverso tipo. Algunos de ellos pueden llegar a constituirse de tal modo que sean fuente de alienación.

Como veíamos en el capítulo VI de nuestra investigación, hablando del "sistema prójimo", un sistema de referencia es la interrelación de diversos elementos que al mismo tiempo dependen de un elemento central, que permite entender mejor algunos aspectos de los demás elementos y/o también originar orientaciones normativas respecto de los demás elementos del sistema. En este sentido, las relaciones del ser humano entre sí o con las cosas pueden generar sistemas que se hacen referenciales. Por ejemplo, el sistema de las relaciones laborales, o el sistema de las relaciones políticas. Los sistemas, en este caso, están creados por el ser humano y tienen normas que derivan de la libertad. En tal sentido pueden, cuando se pervierte la verdad de la libertad, generar situaciones de alienación.

Decíamos, unas líneas antes, que la alienación nace como consecuencia del desconocimiento del "sistema prójimo" como unido al "sistema miembro de la comunidad", ya que el primero implica la participación en la naturaleza humana y el segundo conlleva la participación en la comunidad. De aquí que no podamos separar la dimensión personal y la dimensión comunitaria en el ser humano, sin dejar de lado que el sistema de referencia "prójimo" debe tener asegurado su carácter fundamental y preeminente para evitar la alienación, en la formación de la coexistencia y de la cooperación humana a los distintos niveles y con base en los diversos vínculos que determinan las comunidades y las sociedades.

Si no se puede separar el "prójimo" de la comunidad, tampoco se puede separar a la comunidad del "sistema prójimo". De modo especial, los individualismos, que no reconocen la apertura a la comunidad, o los totalismos,[53] que no reconocen la pe-

[52] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 419-420.

[53] Un caso muy actual es el que rodea a la decisión sobre la eutanasia y el suicidio asistido. A es-

culiaridad, rompen la unión entre ambos sistemas y con ello caen en la alienación. De todo lo que hemos visto, llegamos a poder decir que ni el individuo puede alienarse de la comunidad, ni la comunidad puede alienar al individuo, si no queremos caer en las amenazas que conlleva para el ser humano y para la sociedad misma:

> Si una comunidad cualquiera perjudica a este sistema de referencia, entonces ella misma se condena a que pierda la plena participación y que aparezca un abismo entre la persona y la comunidad. No se trata únicamente del abismo de la indiferencia, sino de la aniquilación. En primer lugar puede perjudicar a la persona más que a la comunidad, pero a través de la persona puede dañar a la comunidad. Y es quizá aquí donde mejor se manifiesta hasta qué punto están unidas, cuánta verdad encierra la afirmación de la naturaleza social del hombre. Esta verdad parece revelar en este lugar su rostro amenazante.[54]

LA EVASIÓN, EL CONFORMISMO, LA ALIENACIÓN

En el libro *Persona y acción,* Karol Wojtyla presenta varias dimensiones que son contrarias a la participación, así, nos muestra dos sistemas que niegan la participación, el individualismo y el totalismo, y, además, nos presenta dos actitudes que denotan la falta de participación, el conformismo y la evasión. Ya hemos analizado muchos de sus rasgos en el trabajo presente, y no se trata ahora de volver a plantear todo desde cero, pero la reflexión filosófica nos puede acercar a considerar la participación como la válida propuesta de Wojtyla para la construcción de la comunidad en el ambiente posmoderno.

---

te propósito dice Fernandes Ashley: "Participation is denied when a society adopts what Wojtyla calls totalism: The dominant trait of totalism may be characterized as the need to find protection from the individual, who is seen as the enemy of society and of the common good. A society which condones euthanasia and physician-assisted suicide is headed toward just this type of alienation. Herbert Hendin provides a fascinating, yet disturbing analysis of several individual 'high profile' cases (in television and print media) meant to 'make the case' for euthanasia and physician-assisted suicide. A detailed analysis reveals how much of the physician's and family's own interests are weighed in the final decision —to the point of masking the patient's own autonomy. The vision of the common good is lost —the person is sacrificed (or sacrifices herself) because she is too heavy a burden, too expensive, too hard to look at or to treat. The sense of community is destroyed because the perception that the community desires you and desires to take care of you is lost. Assisted suicide and euthanasia foster all these attitudes, which lead only to the ruin of community, not it strengthening". (A. K. Fernandes, "Wojtyla on the Value and Meaning of Social Suffering: Participation vs. Alienation Christian Bioethics: Non-ecumenical Studies", en *Medical Morality,* vol. 7, núm. 3 [diciembre, 2001]).

[54] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p .421.

Estos cuatro aspectos tienen, en sí mismos, atributos diferentes, pues los dos primeros son de una índole más social, y los dos siguientes tienen una índole más particular o personal. Ciertamente, el individualismo como sistema también puede ser un rasgo interior en la persona, en cuanto es la persona la que lo ejerce, pero también puede implicar un sistema de vida de una sociedad, una *forma communitatis* que se propaga. Si analizamos estos cuatro aspectos, tanto a la luz de la comunidad posmoderna como de la alienación, descubriremos en qué modo están presentes en la sociedad actual y cómo conducen a la alienación del ser humano.

La sociedad posmoderna, como hemos venido viendo, es una sociedad que va dejando un vacío en las personas que la componen. ¿De dónde viene este vacío? Podría parecer que es una sensación psicológica, pero ¿en qué consiste este vacío?, ¿hay en él una dimensión ontológica? Hemos visto, junto con Bauman, cómo la sociedad posmoderna convierte a sus miembros en individuos desvinculados de un proyecto social. Hemos visto, en una perspectiva filosófica del problema, que esta situación no permite la realización del ser humano en su dimensión ontológica, por el hecho de que frustra la capacidad del ser humano de desarrollar todas sus capacidades y, muy particularmente una de sus dimensiones fundamentales, que es la participación, pues anula el valor personalista de la acción del ser humano en la sociedad. El análisis de las actitudes de conformismo y evasión, y su relación con los sistemas del individualismo y del totalismo, nos permite dar un marco más claro a las propuestas de Bauman.

El conformismo alienante

La sociedad posmoderna es una sociedad conformista.[55] Los análisis que Bauman ha realizado nos muestran que, cada vez más, la sociedad posmoderna se deja llevar por el conformismo. Son varios los hechos que lo caracterizan: el no tener un compromiso hacia el futuro, o el no comprometerse en la lucha contra los males que lo rodean. La fisonomía del espectador, que Bauman analiza con amplitud, es un claro rasgo del ser humano que no se abre a la participación.

Por otra parte, la falta de compromiso social también lleva a no buscar cómo mejorar la sociedad, más aún, a ni siquiera pensar en la posibilidad de una sociedad mejor. Sólo se piensa en cómo cada uno puede sobrevivir en una sociedad así. El ser humano se aliena de la sociedad con el conformismo, ya que deja que sean los dinamismos internos de la sociedad los que actúen, pero él mismo no actúa. El conformismo implicaba, como ya hemos visto, la renuncia a la realización de sí mismo

[55] En todo este análisis usaremos K. Wojtyla, *Persona y acción,* pp. 408-413.

al actuar "junto-con-los-otros" y, como dice Wojtyla, "el hombre persona de alguna manera consiente que la comunidad le arrebate a sí mismo".[56] Puede merecer la pena analizar esta última perspectiva.

La esencia del conformismo se halla en su relación conflictiva con el bien común: el conformismo no se adhiere al bien común, aun cuando sí se esté inserto en la comunidad. En este caso, la acción de la comunidad, o el actuar en la comunidad, no es fruto de la libertad del sujeto conformista. "El hombre no crea la comunidad, sino que, de algún modo, 'se deja introducir' en la colectividad".[57] Aun cuando sus acciones se orientan hacia el fin del bien común, como *finis operis* en la terminología clásica, el conformismo excluye en esa misma terminología el *finis operantis*, lo que hace vacía de valor personalista esa misma acción.

El hombre posmoderno, precisamente por el hecho de que no elige cómo debe ser la sociedad, o tampoco elige cuál es el bien que él puede aportar a la sociedad, queda alienado de la misma. Las relaciones que genera la sociedad posmoderna, debido a su fragilidad, no son relaciones que realicen al ser humano. Entonces, puede aparecer el conformismo, que no lleva a actualizarlas de un modo más pleno, que no busca hacerlas más capaces de trascender y de hacer trascendente al ser humano que las vive. Podríamos decir que la comunidad posmoderna "abandona" su capacidad de ofrecer trascendencia y, de ese modo, arrebata al ser humano la capacidad de vivir la participación. Esto es debido a que la sociedad no "llama" a la trascendencia del ser humano: la superficialidad de sus vínculos y la exterioridad de sus propuestas no son capaces de armonizarse con la posibilidad de participación de cada persona humana. El ser humano no es llamado en su libertad, en su autodeterminación, a poner el bien de la sociedad, que se presenta tan débil que no se ve como un bien en el cual él pueda realizarse. De este modo, la participación no se armoniza con la sociedad y el ser humano es privado de la posibilidad de participar. Éste es el sentido en el que el conformismo *arrebata al ser humano de sí mismo*, ya que el ser humano pierde su posibilidad de realización mediante la participación y así se pierde.

El conformismo indica también una "falta fundamental de solidaridad y la eliminación de la oposición".[58] Falta la solidaridad, como la actitud que compromete al ser humano en el bien que se debe realizar y que el otro no puede realizar solo. Falta la oposición, como la actitud que empuja al ser humano a llevar a cabo su parte en el bien que se muestra arduo, y que se quiere de modo genuino, aun a pesar de las dificultades que encuentra.

---

[56] *Ibid.*, p. 411.
[57] *Ibid.*, p. 410.
[58] *Idem.*

Pero también, en otro sentido, el conformismo hace que el ser humano se sustraiga de la comunidad, negando la participación. En el caso del conformismo, el ser humano no se sale de la comunidad, sigue interactuando con esa comunidad que no le permite participar, pero lo hace de modo superficial, aparente, sin el compromiso de la propia libertad y de la propia convicción,[59] que es la adhesión de la voluntad a algo en lo que la inteligencia ha encontrado una verdad existencial. Se está en la comunidad, pero no se es parte de la misma, porque no existe adhesión a su bien. La alienación primera, en la que la sociedad arrebata al ser humano de sí mismo, hace que la persona en actitud de conformismo sólo se adhiera al propio bien particular, y no haga suyo el bien de la comunidad. Es una especie de individualismo escondido, pues, por diversos motivos, no se da la salida de la comunidad, pero, por otros motivos, no se inserta plenamente en la misma, se da un ocultamiento en la comunidad mediante una apariencia externa.

De este modo, el sujeto personal conformista genera otra alienación, la alienación de la uniformidad.[60] La uniformidad es la máscara de la unidad, es la uniformidad por la adecuación externa a las exigencias de la comunidad, pero en la interioridad del ser humano, en el ámbito de la conciencia, lo que existe es una diversidad individualista en busca de obtener un beneficio personal o de evitar un daño posible. Así se da otro tipo de alienación en el ser humano, una alienación que afecta a la comunidad. El ser humano le retira a la comunidad su bien y no se adhiere, sino externamente, al bien de la comunidad; de este modo, el bien de la comunidad queda sin el soporte del sujeto personal, y se hace un bien que no realiza a las personas, aunque lo sigan llamando "bien común". La alienación de la persona en su interior, por el conformismo, genera una comunidad alienada de sí misma, del propio fin y de los sujetos personales que le dan sentido.

El conformismo arrebata el ser humano a sí mismo, como hemos visto: quita las actitudes auténticas de participación, quita la trascendencia con sus estructuras de autodeterminación y autodominio. Todo esto despoja al sujeto personal de su capacidad de autorrealización en la comunidad y, por lo tanto, lo hace alienarse de sus propias capacidades, lo que conlleva la generación de una comunidad alienada en su orientación al bien común.

La evasión alienante

La segunda actitud que aliena al ser humano de la sociedad, y que genera a su vez una comunidad alienada, es la actitud de evasión. En el trasfondo de la sociedad lí-

[59] *Idem.*
[60] *Idem.*

quida de Bauman no deja de aparecer, una y otra vez, el "fantasma" de la indiferencia,[61] del no comprometerse con nada que no sea uno mismo y la capacidad de abandonar las situaciones en las que la propia intención no se puede llevar a cabo. La actitud de evasión no se presenta como una oposición frente a lo que se interpone entre la persona y el alcance del bien común. La evasión, ya lo hemos dicho, es una falta de participación, es un "no hacerse presente" en la comunidad.[62] En la evasión, el ser humano está convencido de que la comunidad lo anula, y por eso busca retirarse de la comunidad, sin importar lo que haga la comunidad. No importa el *finis operis* de la comunidad. En este caso no es tanto el *finis operantis* lo que está en juego, simplemente se busca otro *opus* al que dirigir el propio fin. Con ello, la evasión quita al hombre "el rasgo dinámico de la participación como propiedad de la persona".[63] En el caso de la evasión conformista, o de la evasión indiferente, también sobreviene una doble alienación.

Cuando la sociedad aliena la libertad del ser humano para poder proponer el camino del bien de la comunidad, le está señalando el camino de la evasión. De este modo aliena a la persona de uno de sus derechos, el derecho a participar, y esta alienación puede llegar a tocar incluso la capacidad de decidir y de elegir del ser humano, anulándola. En cierto sentido, los totalismos o los antiindividualismos, como sistemas sociales o políticos, pueden ser fuente de este tipo de alienación de la persona. La comunidad que aliena al ser humano le "enseña" el camino de la evasión, cuando le niega de modo razonable la posibilidad de la oposición. Esto se puede dar de muchos modos, como la violencia del Estado, o la difamación pública, por poner algunos muy resonantes, pero también se puede dar por legislaciones que impiden al ser humano encontrar el modo de proponer un camino diferente, para lograr el bien común de la sociedad. De alguna manera, ciertos movimientos de nuestra época llamados "alternativos" han seguido este camino. La evasión es la expresión de la alienación que el ser humano ha sufrido ante la comunidad, y, en este sentido, señala a la comunidad como responsable del propio apartamiento.

Pero también puede darse otro tipo de alienación: la que el ser humano genera en la comunidad, cuando toma la decisión de evadirse. Una comunidad que "pier-

[61] Baste anotar como ejemplo el siguiente texto: "Henning Bech, un agudísimo analista de la experiencia contemporánea de la vida urbana, acuñó el concepto de la 'teleciudad' para señalar el estrecho vínculo entre las reacciones indiferentes, o la falta de reacción, del *flâneur* (siempre en medio de la multitud urbana, pero nunca parte de ella] y la experiencia del adicto a la TV. Los habitantes de la 'teleciudad' encuentran cansadora (aburrida) cualquier cosa que dure más que un instante y que pretenda sobrevivir al entusiasmo que ha suscitado su novedad. ¿Por qué habrían de quedar eximidas de esa regla unas cuantas imágenes de la miseria?". (Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 259.)

[62] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 412.

[63] *Ibid.,* p. 413.

de", por así decir, a sus miembros, porque éstos asumen actitudes de evasión, es una comunidad que se empobrece y que, incluso, deja de servir a los miembros de la misma que aún permanecen en ella. También existe una comunidad alienada por la evasión de sus miembros, aún hasta el punto de llegar a extinguirse como comunidad, pues ha perdido su fin y la posibilidad de alcanzarlo. Un "evasor", por así decir, aliena a la comunidad, la hace más incapaz de cumplir sus objetivos, y una comunidad alienada es, a su vez, una fuente de alienación para sus miembros.

Sin embargo, como apuntábamos un poco más arriba, también la evasión puede ser una respuesta individualista a una comunidad totalista. Esto sucede cuando el individualismo (que ve que la comunidad o lo anula o no puede aportarle nada), se enfrenta con un totalismo (que desconfía del individuo en la búsqueda de su propio fin y que usa de la coacción para impedir que el individuo busque su propio fin). Estos dos sistemas chocan entre sí, y uno de sus resultados puede ser la evasión por parte de la persona. Pero esta constatación no soluciona la falta de valor personalista que podemos descubrir en ambas realidades. Al contrario, la exacerba más, y hace de la evasión un ahondamiento de esta recíproca alienación.

Hay otros sentidos de la palabra *evasión*, o de la actitud de evasión, en la sociedad actual: el complejo mundo de las adicciones conoce muy bien de esta realidad. Es la evasión que nace de la alienación de lo que rodea. Bauman lo explica con gran nitidez:

> Como las vías de escape alternativas están bloqueadas o plagadas de peligros, sería lícito suponer que la actual obsesión con el aspecto del cuerpo y el estado físico (que se manifiesta en las dietas, las pesas, el ejercicio aeróbico, las rutinas de los "centros de salud" y otros ejercicios agotadores, y a menudo dolorosos, que recuerdan la tortura autoinfligida del tipo "hágalo usted mismo"), más allá de sus otras funciones, sirve a la tarea de redireccionar esa angustia excedente. Es todavía más probable que una distracción similar de energías explique, al menos en parte, la propagación epidémica de los desórdenes bulímicos y anoréxicos, el uso adictivo de drogas, los problemas alérgicos y otras enfermedades psicosomáticas. Así como las muchas formas existentes y nuevas de depresión psíquica. Todos estos son efectos colaterales de la incertidumbre, que suelen confundirse con su remedio.[64]

Si lo observamos a la luz de la filosofía de Wojtyla, encontramos también una fundamentación de esta situación. Ciertamente, no es lo que Wojtyla, de modo parti-

[64] Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 100.

cular, entiende por *evasión* en *Persona y acción*, pero no creo que se encuentre tampoco muy lejos de su planteamiento. Cuando Wojtyla dice que la evasión es "una renuncia sin indicios de implicarse en la participación",[65] está dejando una puerta abierta a una reflexión sobre lo que sucede cuando la persona humana siente que no puede participar, o que, por el estilo de "participación" que se le propone, no se ve la posibilidad de realización. El ser humano puede no sólo llegar a renunciar a la participación en la sociedad, sino que, también, puede llegar a una decisión de renuncia de la propia conciencia, del ejercicio de la propia conciencia, una renuncia que, siendo originalmente psicológica, no deja de tener sus repercusiones a nivel antropológico-ontológico, en cuanto esa actitud no le lleva a ser más, no le lleva a ser mejor, a realizarse en lo que es como persona. Una reflexión ontológica puede encontrar las estructuras personales que se ven dañadas, de modo especial la estructura de autodominio y de autoposesión, y esto nos lleva a descubrir todavía una alienación más profunda, porque, en cierto sentido, es como si el ser humano "se perdiera" de su propio ser.

La evasión, como vemos, es una actitud que genera una sociedad alienada de personas alienadas. Su relación con el individualismo y con el totalismo nos muestra su falta de autenticidad de cara a la participación y al valor personalista de la acción y del existir junto con otros. Sus consecuencias sociales y personales muestran que la evasión no es algo superficial, sino que llega hasta el mismo núcleo de la persona, que es la conciencia.

Consecuencias de la alienación

De lo dicho hasta ahora, descubrimos cómo se da la alienación y en qué consiste ésta. Quizá nos pueda ayudar a clarificar un poco más la visión si analizamos algunas consecuencias de la alienación.

Un primer aspecto es que la alienación afecta al ser humano en su capacidad de relacionarse, la alienación impide no sólo la relación actual, sino que también hace más difícil, por el modo en que debilita la estructura del ser humano, la relación futura.[66] La trascendencia horizontal se ve afectada en el modo en que es vista por el

[65] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 412.

[66] Una reflexión interesante viene desde el mundo de la medicina social en el estudio de las personas sin hogar que sienten especialmente esta desubjetivización*:* "Examining the attitudes towards death and the end of life among the homeless population are instructive in the context of alienation and participation. […] They demonstrate that what the human heart desires when alienated is another human heart. The alienated person looks beyond herself toward another for help. The example of the homeless person dying challenges us to ponder the experience of a person who suffers alone. In some

ser humano, así como la forma que él tiene de entender y de decidir. En la visión de Wojtyla, la alienación no sólo golpea al ser humano aislándolo, sino que, también, lo afecta desubjetivizándolo, es decir, haciéndole perder la percepción y la actuación de su dimensión de sujeto. En otras palabras, aquí no se trata sólo de un sujeto en sentido psicológico, de un "yo" consciente, sino más bien de la dimensión de la persona en su capacidad de comunión:

> [...] la alienación como antítesis de la participación, es decir, como su contrario o negación, no tanto deshumaniza al hombre aislado, como golpea a la persona como sujeto. Por el contrario, la participación como antítesis de la alienación, confirma y hace surgir a la persona como sujeto, y, en este sentido, puede ser también tomada como propiedad peculiar de la persona. De hecho, sirve para su autorrealización tanto en las relaciones interhumanas como en las sociales. En estas dimensiones garantiza la trascendencia propia de la persona.[67]

Un segundo ámbito, que sigue a esta reflexión sobre la alienación, es el hecho de que la alienación:

> [...] hace que al hombre se prive en algún ámbito de la posibilidad de realizarse en comunidad, tanto en lo social del "nosotros" como en el interpersonal de "yo-tú". De aquí surgen obligaciones para el individuo y la comunidad: si al actuar junto con otros el hombre puede realizarse según este principio de participación, en ese caso, por una parte todos deberían aspirar a esa forma de participación, que les haría posible, en la actuación junto con otros, realizar el valor personalista de su propia acción. Por otra parte, toda comunidad de actuación o toda cooperación humana deberían ser orientadas de forma que hiciese posible que la persona que permanece dentro de su órbita se autorrealice mediante la participación.[68]

---

ways, to suffer alone is worse than to die alone. Why is solitary suffering such a terrible (and terrifying) thought? Although many people indeed 'suffer alone' every day, what strikes us as wrong, even 'unnatural, about this situation is not the 'suffering' part so much as the 'alone' part. We instinctively perceive in the solitary sufferer a 'loose end'," so to speak, a hand held out without a person to grasp it. The incompleteness directs us to the meaning found in suffering through participation in a loving relationship with others". (A. K. Fernandes, "Wojtyla on the Value and Meaning of Social Suffering: Participation vs. Alienation Christian Bioethics: Non-ecumenical Studies", en *Medical Morality*, vol. 7, núm. 3 [diciembre, 2001], p. 379.)

[67] K. Guzowski, "El personalismo de comunión...", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 205.

[68] *Cf.* D. Mele, "La empresa como comunidad de personas", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 319.

Esto conlleva un aspecto normativo por parte de la comunidad, para favorecer la participación con su valor personalista y evitar la alienación, que es su contrario.[69]

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO IX

De todo lo que hemos dicho hasta ahora, queda clara la importancia que tiene el concepto de 'alienación', tal como lo plantea Wojtyla, para reflexionar sobre el sentido del ser humano en la comunidad posmoderna. Aun siendo un concepto negativo, la alienación se presenta como necesaria para entender al ser humano en su existencia concreta, con sus limitaciones, obstáculos y condicionantes, que amenazan el que se pueda llevar a cabo la autorrealización de la persona en concreto, del ser humano individual.[70] La forma en que Wojtyla plantea el concepto de alienación nos hace ver que no está solamente ligado a los aspectos extrahumanos, como los pueden considerar las ciencias positivas, sino también está profundamente unido a un aspecto mucho más interior, que se muestra de manera clara en la relación interpersonal y social del ser humano. Esta visión de la alienación permite un análisis de la realidad humana en su dimensión interpersonal, de modo especial en la relación que Wojtyla encierra en la expresión "yo-otro".[71]

Si la raíz de la alienación y sus consecuencias no se limita a los aspectos externos (la naturaleza, la economía, la civilización, la producción de estructuras), sino que se trata de un problema esencialmente humano, se genera la contradicción con una cualidad profundamente humana, que es la participación. Como insiste Woj-

[69] Es importante las consecuencias que esto tiene de cara a la responsabilidad con las sociedades y las personas en dificultad como anota Costello: "The subjective moment, the striving and self-recognition that communal acts that are participatory foster, are part of our phenomenological awareness. The despair and alienation that is on the faces of the poor, for example, are not just parts of the urban or rural landscape. Their alienation demonstrates in their faces the fundamental problem that we have yet to face squarely —namely, that participation is not occurring in some communities in the way that our ontological structure as human actors requires. Wojtyla summarizes this problem as follows: 'Within the sphere of acting, just as within the sphere of existing, a community may remain at the objective level and never pass to the subjective level'. There is urgency here: how do we make our community become explicit for itself as a community of involved, engaged subjects? How do we allow all the members of a community to show themselves within and transcend themselves toward their action with us?". (P. Costello, "Pope John Paul II's 'Participation' in the Neighborhood of Phenomenology, Council for Research in values and Philosophy", disponible en línea: <http://goo.gl/xXzeqn>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.])

[70] *Cf.* K. Wojtyla, *El hombre y su destino*, p. 130.

[71] *Idem.*

tyla una y otra vez, la alienación es la negación de la participación. En la acción concreta "junto-con-los-otros", en el nivel que podemos llamar histórico-experiencial, se muestra la estructura ontológica de la persona humana. Del mismo modo, la relación con el otro no es un simple hecho, también es una decisión, y, por lo tanto, entra en el ámbito del deber y de la responsabilidad, un deber que se ha de llevar a cabo por la actualización de la participación.[72]

Por eso, la alienación hace referencia al modo en que el ser humano, ser personal, se pone ante el mundo, precisamente como sujeto personal,[73] dotado de libertad, de autodeterminación, de autoposesión y trascendencia.[74] La relación del ser humano ante el mundo, por lo tanto, no es siempre de necesidad, también lo es de libertad. Por eso hay dimensiones de la alienación que, en el modo de llevarse a cabo, se encuentran ligadas a esta misma libertad, cuando actúa para forjar los vínculos sociales. Depende del ser humano que, tanto sus relaciones interpersonales, como sus relaciones sociales, sean de alienación o de participación.[75]

---

[72] *Cf.* K. Guzowski, "El personalismo de comunión…", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 204.

[73] Como afirma Mejos, éste es uno de los puntos clave de la alienación: "Alienation denies the person of his right and ability to associate himself with others to form an interpersonal community. The real threat of alienation is not so much that it 'dehumanizes' the human being as an individual member of the species but because it threatens the person as a subject. The reduction or the non-affirmation of the person as a personal subject, capable of fulfilling and transcending himself is one of the greatest dangers posed by alienation". (E. Mejos, "Against alienation: Karol Wojtyla's Theory of Participation", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 [junio, 2001], p. 76.)

[74] *Cf.* K. Wojtyla, *El hombre y su destino,* pp. 130-131.

[75] Como atinadamente reflexiona Costello parafraseando la parábola del buen samaritano, en un texto que mezcla la dimensión filosófica con la espiritual: "To be a neighbor is, like the Samaritan, to realize that communities, and divisions such as those between communities, between Jews and Samaritans, do not have the ultimate say. What simultaneously transcends and grounds a community is the fact that along the road a wounded person pairs immediately and simultaneously with our own. The enactment of compassion, of love, is the recognition that the 'neighborhood' that is simultaneously my own and that of the other can overcome alienation, that goodness, common goodness, is an inherent possibility of our ontological structure. The Good Samaritan did not consider himself as a Samaritan when he picked up the injured. He did not feel called in that way. Rather, he experienced himself as neighbor, as simultaneously the one in the ditch and the one walking past. And, as he gives his money to the innkeeper, this action demonstrates his personhood as such, as neighbor, and his neighborliness transcends him toward the others who witness. The innkeeper too, just as the audience to Jesus' story, is made to recognize something not only about the Samaritan but about himself. Action permeates all who view it, all who participate. Action claims our already existent simultaneity in the form of witnessing. Action claims our very being in our recognition of its all-permeating meaning". (P. Costello, "Pope John Paul II's 'Participation' in the Neighborhood of Phenomenology, Council for Research in values and Philosophy", disponible en línea: <http://goo.gl/xXzeqn>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

Esta visión de la alienación nos abre un importante panorama para el ser humano, el panorama de (como acabamos de anotar) su historicidad, es decir, el hecho de que el ser humano no es un ente cerrado y perfecto, sino que se encuentra en un devenir hacia la perfección de sí mismo que, por la intersubjetividad, tendrá repercusiones en la humanidad de los otros. La historicidad del ser humano no se encuentra ligada de modo exclusivo a la necesidad, sino también a su condición de libertad. La alienación, en contradicción con la participación, nos abre el horizonte de las posibilidades del ser humano, consecuencia de su contingencia óntica, como dice Guzowski:

> La estructura óntica del hombre encierra dentro de sus límites el proceso infinito de la persona humana hacia su plenitud; este proceso es espacio y tiempo de la historia. Por tanto, la historicidad recibe en Wojtyla también su dimensión subjetiva y, por otro lado, el sujeto se muestra como base y eje del llegar a ser.[76]

Finalmente, creo que es interesante una reflexión sobre una de las realidades de mayor interacción humana, que es el mundo del trabajo y de la economía: uno de los ámbitos en los que, de modo particular en el análisis marxista, se da la alienación. El trabajo puede ser alienante en sus condiciones, en el sentido de que el ser humano no halle en él su realización exterior y tampoco su realización interior. Las condiciones alienantes del trabajo también afectan a la persona.[77] Si en la relación con las otras personas y con la sociedad el hombre experimenta la alienación, de modo especial en la relación con el trabajo y la economía esta experiencia se hace palpable,[78] ya que el trabajo, de modo señalado, es un lugar en el que la estructura personal del ser humano muestra su limitación, su anhelo de infinitud y su búsque-

[76] J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 205.

[77] *Cf.* A. Polaino-Lorente, "La filosofía personalista de Karol Wojtyla en el ámbito del trabajo", J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 151.

[78] Así afirma Crespo: "Esto sucede en la que denomina "sociedad transaccional," (cuyo valor y principio es el dinero) en oposición a la "sociedad relacional" (que contiene valores compartidos). El predominio del individualismo ligado al éxito económico conduce, a pesar del carácter comunitario de la economía, a la asfixia de la participación en nuestra 'sociedad transaccional'. La razón técnica que obedece a una razón económica aliena al individuo. Son numerosos los reclamos del hombre masa y del hombre engranaje, por su despersonalización, su pérdida de interioridad, de sentido y de identidad, su incomunicación y soledad. Fenómenos como el recrudecimiento de la violencia y el crimen, la marginación y la discriminación, las desigualdades y los bolsones de pobreza, nos confirman con los hechos este diagnóstico. Es verdad que no siempre es directa o única la incidencia del factor económico. Pero, al menos indirectamente, siempre está presente". (R. Crespo, "Economía, libertad y participación", en *Empresa y Humanismo*, vol. II, núm. 1/00, pp. 61-62.)

da de plenitud. Por ello, la alienación laboral constituye una importante contradicción hacia la persona, hacia su vocación trascendente y su dignidad, porque frustra el fin de la persona en cuanto tal, y la felicidad a la que está dirigida toda su vivencia concreta en la naturaleza y la sociedad.[79]

En conclusión, vemos que analizando la sociedad posmoderna con las categorías de Wojtyla, de modo particular con el doble prisma del individualismo-totalismo y el del conformismo-evasión, somos dirigidos hacia la alienación, tanto de la persona como de la comunidad. Una persona alienada comporta una comunidad alienada y también es cierto que la comunidad alienada comporta una persona alienada. Por ello, es importante todo el análisis que, con la visión que Wojtyla tiene, hemos hecho de la alienación. Ya que como él mismo dice:

> La estructuras preexistentes de la existencia social del ser humano, como también del mundo entero de sus creaciones que contribuyen a la formación de la sociedad contemporánea y al llamado progreso, deberían ciertamente valorarse a la luz de esta cuestión fundamental, que es: ¿crean condiciones para el desarrollo de la participación, facilitan al ser humano hacer la experiencia del ser humano y de los otros seres humanos como "otros-yo" y de tal modo permiten también una experiencia más plena de la propia humanidad? [...] precisamente por esto, el problema de la elección entre participación y alienación persiste como la cuestión central de nuestra época.[80]

[79] *Cf.* A. Polaino-Lorente, "La filosofía personalista de Karol Wojtyla en el ámbito del trabajo", J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 152.

[80] K. Wojtyla, "¿Participación o alienación?", en *El hombre y su destino*, p. 13.

CAPÍTULO X

La propuesta de Wojtyla: una comunidad de participación

INTRODUCCIÓN

A lo largo de las páginas previas, hemos planteado dos sistemas de entender la comunidad. Uno, la comunidad posmoderna, otro, que podríamos llamar la "comunidad de participación". La primera es una comunidad de exclusión, casi una comunidad de expulsión. En este capítulo final queremos ver cómo la comunidad de participación puede remediar la comunidad de exclusión y en qué modo la aportación de Wojtyla es una propuesta válida para los interrogantes que plantea esta comunidad. Queremos hacer una propuesta que pueda presentarse ante los conceptos del posmodernismo, que pueda experimentarse como algo realizador y que pueda servir como herramienta para contrastar los nuevos laberintos que la cambiante sociedad humana propone.

Ante una sociedad que, por ser una comunidad alienada que individualiza a sus miembros lleva al vacío, y ante un ser humano que se aliena de sí mismo y también cae en el vacío, viene la pregunta de cuál puede ser la aportación de Wojtyla y si esta contribución propone un camino teórico, deontológico y de discernimiento para los caminos que puede tomar la sociedad. El camino que planteamos seguir es partir de la proposición final que hace Wojtyla en el capítulo VII de *Persona y acción* sobre la participación, para contrastarla con la visión de Bauman, de modo especial en sus libros *Amor líquido* y *Modernidad líquida*. Creo que este camino dilucidará el aporte de Wojtyla, al proponer la participación como cualidad antropológica en la construcción de una comunidad en la situación posmoderna. Éste es, pues, un capítulo de diálogo entre Bauman y Wojtyla, en el que hemos de ver si las categorías de uno son útiles, y en qué modo lo son, para responder a las inquietudes del otro.

Para ello nos serán de mucha utilidad los diversos elementos que hemos venido trabajando a lo largo del texto. Primeramente, la misma noción de 'participación' como cualidad del ser humano que hace presente el valor personalista en la acción "junto-con-los-otros". Un valor cuyo contenido manifiesta la estructura de la persona, en particular la trascendencia, la autodeterminación, sin lo cual la persona no se puede realizar en la acción; asimismo, serán importantes todos los conceptos que analizamos en el capítulo VI de nuestro trabajo, en los que mostrábamos la relación entre la participación y la comunidad. Sin embargo, estas reflexiones nos llevarán a la consideración de lo que es para Wojtyla la fuente y culmen de la participación, que es la participación en la humanidad de la persona por medio del "sistema prójimo", el cual —como hemos visto— lleva a cabo una manifestación de la participación más allá de la consideración que implica el "sistema miembro de la comunidad". De este modo tendremos los elementos para la constitución de la comunidad de participación.

Este trabajo se verá complementado con todas las aportaciones que hemos entresacado de pensamiento de Bauman sobre la sociedad, muy en especial su insistencia en no quedarse sometido al individualismo del vacío propio de la sociedad posmoderna. Bauman propone lo que hemos denominado una antropología del hombre-actor comprometido como el camino para responder a los callejones cerrados a los que conduce el planteamiento posmodernista de la sociedad. Sin embargo, como hemos venido constatando, de modo especial en las consideraciones sobre la comunidad alienada, Bauman no ofrece el fundamento filosófico a sus propuestas. Éste es el trabajo complementario que la filosofía de Wojtyla puede aportar para pasar de una comunidad alienada a una comunidad de participación.

Analizaremos, primero, el pensamiento de Wojtyla que se encuentra condensado de modo nuclear en *Persona y acción*. Posteriormente nos orientaremos al filón que Bauman propone en su pensamiento en las obras ya citadas. Esto nos presentará interrogantes sobre la solución wojtyliana que intentaremos resolver o, por lo menos, exponer en sus posibilidades y límites.

EL AMOR AL PRÓJIMO, ÚLTIMO FUNDAMENTO DE LA PARTICIPACIÓN

De modo simplificador podemos decir que la solución a la comunidad posmoderna, por medio de la participación, se encuentra en el mandato del Evangelio "amarás a tu prójimo como a ti mismo". Anteriormente hemos analizado que el "sistema

prójimo" es el marco que nos permite contemplar la inserción plena del ser humano en la comunidad.[1] ¿Cómo hace este planteamiento Karol Wojtyla?

El punto de partida es metodológico. No se trata de entrar, después de todo un esfuerzo de mantenerse en el campo ontológico, a dar soluciones desde el campo ético. El mismo autor polaco dice que:

> No tenemos la intención de entrar en el terreno ético, y aquí, de alguna manera, deseamos detenernos como en el umbral del contenido estrictamente ético del mandamiento "amarás" [...] Únicamente deseamos confirmar que este mandamiento subraya de manera suficientemente expresiva y coherente que, en cualquier actuar y existir y actuar junto con otros, el sistema de referencia prójimo tiene un significado fundamental.[2]

Como vemos, lo que se busca es ofrecer un marco de referencia que sirva para que la participación, con su dimensión ontológica, que se lleva a cabo en el actuar y existir junto con otros, tenga un sustento efectivo. Wojtyla busca fundamentar cómo puede, por así decir, "funcionar" la participación, o, desde otro punto de vista, cómo puede el ser humano recuperar, o no perder, o actualizar, la participación.

La "fórmula" del mandamiento

Para ello, Wojtyla recurre a la expresión del mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo", no para buscar un patrocinio religioso, sino para partir de una expresión que, como él mismo dice:

> El mandamiento "amarás" evidencia, ante todo, la parte positiva de la realidad del existir y del actuar humano "junto con otros". [...] El mandamiento del amor define la medida adecuada tanto de las tareas como de las exigencias que deben asumir todos los hombres —personas y comunidades— para que todo el bien del actuar y el existir "junto con otros" pueda realizarse verdaderamente.[3]

El mandamiento[4] del amor al prójimo evidencia la parte positiva de la realidad de existir y del actuar "junto-con-los-otros": el existir y actuar "junto-con-los-otros"

---

1 *Cf.* el corolario del capítulo VI de nuestra investigación sobre este tema.

2 Z. Bauman, *Amor líquido, acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, p. 417.

3 K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 421.

4 En mi modo de ver, Wojtyla toma más la formulación de la expresión "amarás a tu prójimo

muestra su esencia en la expresión "amarás a tu prójimo como a ti mismo". Es la formulación de un deber, pero no de un deber extrínseco, sino de un deber que toca lo más profundo del propio ser.[5] El deber de amar, que se expresa en el mandamiento, está radicado en la normatividad de la verdad[6] de la que hablamos un poco antes en nuestro trabajo. La normatividad no es negativa, como lo podría ser la expresión "no odiarás", sino positiva. En este caso, la positividad de un deber no indica una restricción, como "no matarás", que marca una línea entre lo que no se puede hacer y lo que se hace, sino que la positividad del mandamiento "amarás" abre al ser humano a crecer, a ser más, a desarrollar plenamente toda la posibilidad de su propio ser.

El mandamiento (normatividad positiva) se refiere a "amarás". Amar no es sólo un sentimiento (ciertamente no es el propósito de nuestro trabajo hacer un análisis exhaustivo del amor), aunque también integre la dimensión física y emocional de la persona.[7] Amar es, antes que todo, un acto de la voluntad que descubre, eli-

---

como a ti mismo" que el mandamiento como si fuera un imperativo. A él le interesan más los términos del mismo (amor, prójimo, como a uno mismo) que la fórmula imperativa en cuanto tal.

[5] Kant había reconocido que las personas son eminentemente dignas por ser fines en sí mismas y, por ende, su imperativo moral consistía en que "actúes de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona del otro, nunca como mero medio, sino siempre y al mismo tiempo como fin". Subrayar la intrínseca relación entre el reino de los fines y la eminente dignidad de la persona fue sin duda un mérito suyo: "en el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Para lo que tiene precio, se puede poner en su lugar algo otro como equivalente; en cambio, lo que está sobre todo precio, sin tener, por tanto, un equivalente, es lo que posee dignidad". (I. Kant, *apud* U. Ferrer, "La conversión del imperativo kantiano en norma personalista", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, pp. 57, 59.) Como podrán deducir, a la norma kantiana la norma personalista añade el principio del amor. Las personas no tienen precio, no se compran ni se venden, pues su valor y dignidad reside en el ser amadas por Dios, concebidas, queridas y salvadas individualmente por su amor incondicional, aun cuando ningún otro ser humano las haya amado, he ahí el misterio de su sacralidad. (*Cf.* I. Riego de Moine, "El *ordo amoris* como principio inspirador del pensamiento personalista", en *Veritas*, vol. IV, núm. 21 [septiembre, 2009], p. 283.)

[6] Como ya hemos dicho anteriormente, la verdad en Wojtyla no es sólo una noción de racionalidad, sino que también tiene una dimensión ontológica. Esto hace que la verdad marque no sólo el ser de una cosa, sino el cómo debe ser una cosa, a qué está llamada a ser una cosa. Es un paso en Wojtyla de la ontología a la deontología.

[7] "Otro es el modo de entender el amor cuando se lo basa en la norma personalista de Wojtyla. También aquí se distingue el nivel personal del meramente natural y del psicológico-afectivo, de tal modo que en estos planos el amor no llega a ser personal, sino que se confina en los ámbitos del apetito natural o de la atracción emocional hacia los valores del ser humano de sexo opuesto o hacia alguien a quien admiro, por ejemplo. Pero, a diferencia del planteamiento kantiano, las tendencias naturales y psicológicas quedan integradas en el amor de la persona, una vez que ésta asume y encauza tales tendencias, de suyo, no enteramente determinadas. En términos clásicos se los puede denominar, respectivamente, amor *benevolentiae* y amor *concuspicentiae*". (U. Ferrer, "La conversión del imperativo kantiano en norma personalista", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 60.)

ge y decide por un bien. Este bien es, primariamente, el propio bien de la persona, es el bien interior de uno mismo.[8] Por ello, "amarás" no mira sólo al bien del otro, sino que mira principalmente al bien del sujeto que ama;[9] pero no es un bien egoísta, sino un bien que nace de la verdad propia del sujeto que ama.

Amar es también la búsqueda del bien integral de la persona que es amada, y éste es el aspecto verdaderamente altruista del amor: hacer propio el bien que se ve para la otra persona. Tal acto de la voluntad, por la estructura de la persona humana, se hace autodeterminación hacia el bien del otro. El amor es el acto por el que se da una identificación en el acto de la voluntad entre el sujeto del amor y el objeto del amor, en este caso, entre la persona-amante y la persona-amada. Por eso, "amarás" no aliena a la persona, al contrario, desarrolla su estructura más propia en cuanto a él mismo,[10] a su trascendencia y a su relacionalidad. El amor, como dice Wojtyla, es la expresión positiva de la participación y, en este sentido, la antítesis de toda alienación.

El mandamiento de "amar al prójimo como a ti mismo", tiene un objeto y tiene un sujeto. El sujeto es el propio yo, manifestado en la referencia "como a ti mismo". El marco de referencia del mandamiento del amor es el "yo" personal, que se convierte en marco y en medida del amor que se ha de tener. El hecho de la referencia al "yo" indica que se ha de partir de la experiencia personal que cada uno de tiene de sí mismo[11] y que la persona es la norma del amor al prójimo.[12]

---

[8] Es importante destacar que el amor al prójimo es principalmente un bien del yo, además de ser un bien del tú. Es un bien del yo porque el amor es la esencia de esta relación y el amor está orientado hacia el bien del yo como objeto primario de la voluntad.

[9] "Existir es amar y ser amado, siendo el mandamiento del amor (amarás a tu prójimo como a ti mismo) la ley intrínseca de la persona. Sobre esta vertiente evangélica se asentará la norma personalista wojtyliana. la fórmula exacta del mandamiento es: ama a las personas, en tanto que la de la norma personalista dice: la persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y válida. La norma personalista justifica, por consiguiente, el mandamiento evangélico. Tomándola con su justificación, por lo tanto, puede verse en ella una norma personalista. Ésta, en cuanto mandamiento, define y ordena una cierta manera de relación con Dios y con los hombres, una cierta actitud que ha de adoptarse con ellos. En suma, la norma personalista no hace más que afirmar la conducta adecuada a la persona cuya esencia amorosa comprende en sí su valor intrínseco en cuanto tal". (I. Riego de Moine, "El *ordo amoris* como principio inspirador del pensamiento personalista", en *Veritas*, vol. IV, núm. 21 [septiembre, 2009], p. 283.)

[10] El amor desarrolla a la persona porque pone en acto la práctica totalidad de sus facultades y potencialidades, espirituales, psíquicas y físicas. En el amor, es todo el ser el que se ve involucrado y, en este sentido, es todo el ser el que se perfecciona.

[11] No entramos ahora en la situación de algunas patologías que pueden haber carecido de la actualización de esta experiencia. Es interesante, a este respecto, el texto de P. C. Mira Bohórquez, "Amarse a sí mismo según Aristóteles, comentario a *Ética a Nicómaco*, IX, 8", en *Philosophica*, vol. 33 (I/2008), pp. 99-112.

[12] La persona es la norma del amor al prójimo porque sólo la persona es capaz de amor y sólo ella es verdadera y propiamente digna de amor. Por esto el amor para ser verdadero no puede ha-

El objeto es el prójimo, que, en este caso, no es solamente aquel que está cercano de modo espacial, sino "el prójimo más próximo", que es el que está cercano en la misma humanidad.[13] Como dice el mismo Wojtyla:

> La capacidad de participar llega más allá: concretamente, llega tan lejos como lo indica el concepto "prójimo". El hombre-persona es capaz no sólo de participar en una comunidad, de existir y actuar "junto con otros", sino que también es capaz de participar en la humanidad de los otros. Cualquier participación es una comunidad se apoya sobre esto y, a la vez, encuentra su sentido personal a través de la capacidad de participar en la humanidad de cualquier hombre. Y es justamente esto lo que indica el concepto 'prójimo'.[14]

Lo que hace prójimo al otro es el hecho de compartir la misma humanidad. Por lo tanto, este "objeto" es, a su vez, un sujeto que posee la misma humanidad y a eso se llega desde la comprensión del "yo" y desde la percepción del tú.[15]

---

cer referencia sino a la persona. Esto se refiere tanto a la persona concreta como a la categoría "persona".

[13] *Cf.* J. Urabayen, "Emmanuel Lévinas y Karol Wojtyla", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, p. 249.

[14] K. Wojtyla, *Persona y acción,* pp. 415-416.

[15] Ya en el primer capítulo de nuestra investigación hicimos referencia a esta realidad del encuentro entre el yo y el tú de modo especial entre los autores personalistas como Lévinas y el pensamiento fenomenológico de Husserl y Scheler. Todos ellos nos muestran la necesidad de encontrarse con el Otro de modo auténtico y el que ello implica percibir al otro como un tú que es otro yo. Wojtyla analiza el modo en que se produce esta percepción: "¿De qué modo se actualiza la participación? Ciertamente, no está ya presente de modo acabado sólo en la inteligencia ni en la conciencia de la propia humanidad. Si el 'otro' (*autrui*) o el 'prójimo' (*prochain*) se me presenta como otro yo —y sólo éste puede ser definido como participación en la humanidad concreta— entonces en mi conciencia y experiencia sobre la base de las cualidades generales del 'otro ser humano' debe emerger lo que determina también mi mismo 'yo': eso, en efecto, determina la relación a su 'yo' o, mejor, la relación a él como a un 'yo'. Esto implica no sólo la autoconciencia, sino la autoposesión —que, como ya mostramos, está condicionada por la autoconciencia y la experiencia del propio 'yo' (es decir, la experiencia de un ser humano, que soy yo, como sí mismo). Eso tiene que ver más con el querer que con el conocimiento. Yo me poseo a mí mismo no tanto a través de la autoconciencia como a través de la autodeterminación. Ella es la que me informa sobre la plena subjetividad y, al mismo tiempo, sobre la unidad objetiva de la actividad y del ser, de las cuales yo soy sujeto. Por tanto, la autoposesión da testimonio a mi mismo 'yo' en cuanto persona. La categoría de persona objetiva expresa en el lenguaje filosófico (y también en el hablar común) lo que en la experiencia se da como 'yo'. La actualización del esquema 'yo mismo-el otro' deriva de ser consciente del hecho de la humanidad en un determinado ser humano diferente de mí, uno de los otros, pero sucede al tener experiencia del otro 'yo' en cuanto persona. La participación indica la personalización fundamental de la relación de un ser humano con otro ser humano. Yo no puedo tener experiencia de otro ser humano como sí mismo, ya que mi mismo 'yo', en cuanto tal, no es transferible". (K. Wojtyla, *Participación o alienación,* p. 119.)

La importancia del mandamiento "amarás"

Cuando entramos en la profundidad del mandamiento "amarás", nos damos cuenta de su importancia, ya que es la garantía positiva de que el ser humano se oriente de modo correcto hacia las potencialidades de su persona, tanto en el aspecto subjetivo como en la dimensión relacional. Potencialidades de las que, como hemos venido viendo, no puede prescindir para no verse alienado en algo tan fundamental como son los aspectos que están implicados en ambos sistemas, "prójimo" y "miembro de la comunidad". Como afirma Wojtyla:

> Desde el punto de vista de la participación hay que eliminar la posibilidad de una mutua limitación de estos dos sistemas. Tanto en el actuar como en el existir "junto con otros", ambos sistemas —"prójimo" y "miembro de una comunidad"— deben compenetrarse y completarse mutuamente. No se puede permitir su separación, porque acarrearía consigo el peligro de una alienación fundamental [...] la privación de ese valor que aquí hemos denominado personalista.[16]

Precisamente el mandamiento "amarás" genera, por así decir, la tensión que permite sostener en todo momento ambos polos, que unen la participación de la persona humana: el polo de la subjetividad personal y el polo de la relación interpersonal. Así se hace posible la realización de la persona, precisamente en ese dinamismo que implica la palabra *amarás*, como comentamos antes. El mandamiento "amarás" hace que los sujetos que forman una comunidad sostengan "la sustancial interrelación que confiere a una comunidad de hombres el carácter de humana".[17] Asimismo, el mandamiento "amarás" se hace el baluarte para evitar que la comunidad de la que se es integrante oculte y limite la dimensión de participación en la humanidad[18] de un ser humano. La comunidad siempre debe respetar el "sistema prójimo", en cuyo horizonte se encuentran todas las personas que la componen. No hacerlo lleva a lo que conocemos como despersonalización, en el

[16] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 419.

[17] *Idem*.

[18] Como dice Wojtyla en el último capítulo de *Persona y acción*, el concepto de 'participación' se entiende de dos modos: "En primer lugar, como propiedad de la persona expresándose en la capacidad de conferir una dimensión personal (personalista) al propio existir y obrar cuando el hombre existe y obra en común con los otros; en segundo lugar, la participación, se entiende como relación positiva a la humanidad de los otros hombres, entendiendo la 'humanidad' no como idea abstracta de hombre, sino —conforme al modo de ver que es propio de este estudio— como el 'yo' personal es, en cada caso, único e irrepetible". (K. Wojtyla, *Persona, sujeto y comunidad*, p. 73.)

sentido de la alienación del juicio propio y de la decisión propia que sufre el sujeto personal.

> Por eso, también en la raíz de todas las alienaciones del hombre, a causa de los sistemas de referencia que resultan de las cosas, debemos situar una alienación que es consecuencia del hombre mismo. Parece que el mandamiento "amarás" nos dirige hacia su esencia. La raíz de la alienación del hombre por el hombre reside en desconocer o en dejar de lado este sentido de la participación al que se refiere el sustantivo *prójimo*, y la —unida con él— interrelación mutua de los hombres en la misma humanidad como principio de la comunidad más íntima.[19]

Pero, por otra parte, el mandamiento "amarás" posee también una importancia de tipo positivo, pues impulsa, tanto a la persona como a la comunidad, a profundizar en el valor del "yo" y de su relación con el tú, así como a no dejar de valorar el sentido de la relación con el "nosotros". La relación "yo-tú" encuentra en el mandamiento "amarás" el marco de su plenitud, por la comunión en la verdad y en el bien de uno mismo y del otro,[20] como dijimos antes.

El mandamiento "amarás" realiza, así, la plenitud de la persona a la que hace referencia de su normatividad positiva y, al mismo tiempo, promueve la relación del ser humano, que es fin de esta misma normatividad. Es un mandamiento que se orienta de modo completo a las diversas dimensiones de la autorrealización.[21] Por

---

[19] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 420.

[20] "El amor se concreta y consuma en el libre don de sí, que al hacerse recíproco (sobre todo en el amor esponsal) culmina en la *communio personarum* a la que están llamadas las personas. El paso del yo al nosotros es para el amor tan esencial, como el hecho de salir de su propio yo, que se expresa por el atractivo, en el amor de concupiscencia y en el de benevolencia. El amor no es sólo una tendencia, sino también, y en mayor medida, un encuentro, una unión de personas". (I. Riego de Moine, "El *ordo amoris* como principio inspirador del pensamiento personalista", en *Veritas*, vol. IV, núm. 21 [septiembre, 2009], p. 284.)

[21] "Que la norma personalista que preside el amor en su expresión integral como amor de benevolencia posee sus propias leyes, se echa de ver en que el don de sí en que se manifiesta el amor no tiene paralelo en ningún otro orden. Lo que para una consideración natural significaría sin más la pérdida de algo propio y desde una perspectiva psicológica sería el abandono del autodominio o de uno mismo (lo que llamamos coloquialmente 'abandonarse'), al transponerlo al plano personalista adquiere un nuevo significado éticamente positivo como establecimiento de la reciprocidad en el darse al otro y en su aceptación por él, ya que se trata de una pérdida que es a la vez ganancia. 'La naturaleza de la persona se opone al don de sí mismo. En efecto, en el orden de la naturaleza no se puede hablar del don de una persona a otra [...] La persona no puede, como si no fuera más que una cosa, ser propiedad de otro. Pero eso que no es posible ni conforme a la regla en el orden de la naturaleza y en sentido físico, puede tener lugar en el orden del amor y en sentido moral. Este hecho muestra el dinamismo particular de la persona y las leyes propias que rigen su existencia y su desarrollo' [K. Woj-

medio del mandamiento "amarás" se da la compenetración de los dos sistemas de referencia en la dimensión personalista, compenetración que explica el sentido de la persona en la comunidad y el sentido de la comunidad para la persona. El mandamiento "amarás" hace que el "sistema prójimo" y el "sistema miembro de la comunidad" reflejen el valor personalista en el orden objetivo, pues es el mismo ser humano el que se encuentra en ambos sistemas, por ser un sujeto personal de naturaleza social:

> La naturaleza social se manifiesta en uno y en otro; y también en que cada cual es miembro de una comunidad y de distintas comunidades, y a la vez es "prójimo"; en esto se encierra, para cada uno, la particular relación con la persona, con el propio "yo".[22]

Así, tanto en un aspecto negativo (lo que se debe evitar) como en un aspecto positivo (lo que se debe promover) el mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo" muestra su sustancial importancia.

Consecuencias del mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo"

Como hemos visto, el uso del mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo", por parte de Wojtyla, abre un panorama a la reflexión filosófica que, en el marco de la investigación que hemos venido haciendo, permite afianzar la importancia de la estructura de la persona y su apertura a la comunidad por medio de la participación. Tal reflexión nos aporta consecuencias para la persona y la comunidad, para su relación y para la apertura a un modo de entender la ética. El mandamiento "amarás a tu prójimo" nos hace ver la primacía ontológica de la persona, en una visión de la realización de la persona, que actualiza sus capacidades y potencialidades. También nos muestra el carácter insustituible de la comunidad y de la apertura al otro, así como (aunque este tema no sea objeto propio de nuestra investigación) la superación del formalismo kantiano por la apertura a una ética personalista.

---

tyla, *Amor y responsabilidad*, pp. 102-103]". (U. Ferrer, "La conversión del imperativo kantiano en norma personalista", en J. M. Burgos, ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, pp. 60-61.)

[22] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 420.

La primacía ontológica de la persona: realización y actualización de sus capacidades y potencialidades

El mandamiento "amarás" deja clara la primacía de la persona, pues es la persona la que, de modo diverso, aparece en su formulación y también es la persona a la que se orienta. Como hemos visto, el mandamiento hace referencia, en primer lugar, a la persona del "yo" ("como a ti mismo"), entendida como la experiencia que se constituye en punto de partida. Esto nos hace darnos cuenta de la importancia de una correcta comprensión y también de una correcta percepción de ese yo. La importancia de fundamentar el "yo" en una correcta ontología, como hace Wojtyla sobre todo en la primera parte de *Persona y acción*, es el eje para la comprensión y vivencia de este mandamiento.

En segundo lugar, aparece la persona del "otro", que tiene que llegar a ser visto como "otro yo", para poder llevar a cabo el mandamiento. En este sentido, todo lo que reflexionamos sobre la relación "yo-otro", en la dimensión interpersonal de la relación comunitaria, vuelve a tener una particular resonancia. El otro tiene que ser descubierto como "otro-yo",[23] es decir como una persona con autoteleología, que no puede ser reducida a un medio para obtener un fin. El otro tiene que ser amado por sí mismo, como yo me amo por mí mismo. Esto significa que el otro tiene que ser amado como sujeto personal que es el modo en que el "yo" se ve a sí mismo.[24]

> La comprensión de esta verdad define, en cierta medida, la relación del "yo" concreto con todos los otros seres humanos. Ellos no son sólo un "otro" en su relación al "yo", sino que cada uno de ellos es, al mismo tiempo, un "yo diferente". El "otro" es siempre uno de éstos, uno de los "otros yo", que permanece en relación con mi propio "yo" con un nexo del que de algún modo se tiene experiencia. La conciencia del hecho de que el "otro" es un "yo diferente" nos conduce hacia la capacidad de participar en la humanidad misma de los otros hombres y es el comienzo de esta participación. En consecuencia, cada uno puede ser para mí un "prójimo". En efecto, el otro no indica sólo la igualdad de existencia conmigo o el

[23] Este descubrimiento del otro como otro yo es psicológicamente inmediato, sin embargo, hay detrás un proceso de reconocimiento de lo que constituye al otro como un yo consciente, con trascendencia y libertad. Esto puede no ser tan inmediato y requiere una reflexión intencional, es decir, la atención hacia el "interior"; del otro por la elaboración intelectual de las impresiones recogidas mediante la experiencia de lo que se percibe exteriormente para llegar a un pensamiento "profundo". Por otra parte, además está el reconocimiento, en la conciencia, del valor de la verdad del otro como otro yo, lo que hace reconocer el valor personal, de poseedor de fin en sí mismo, de exclusión de todo utilitarismo. Esto también requiere una segunda reflexión.

[24] K. Wojtyla, *Participación o alienación*, p. 116.

> actuar junto conmigo en algún tipo o clase de actividad. El otro sobre la base de esta situación real puede tener una participación en la humanidad que no es menos real por el hecho de ser primariamente subjetiva, ya que deriva de la conciencia del hecho de que aquel otro ser humano es "otro yo", es decir, un "tipo particular de yo".

En tercer lugar, la persona aparece en la misma formulación "amarás", pues sólo se puede dar un amor auténtico cuando se da el amor de benevolencia, es decir, el amor a un "tú" por sí mismo. De por sí, la expresión "amarás" nos plantea una dimensión de tipo normativo que sólo puede entenderse si los dos términos de la misma son dos personas. El amor implica la libertad, lo cual sólo es propio de la persona y, al mismo tiempo, el amor implica reconocer el bien que es el otro como "un bien que es su propio bien", y esto sólo es posible entre seres personales.

> La realidad del otro, por tanto, no deriva primariamente de un conocimiento categorial, de la humanidad entendida como el ser conceptualizado del "hombre", sino que es el resultado de una experiencia aún más rica, en la que tiene lugar una transferencia de lo que nos es dado como nuestro mismo "yo", fuera de sí, a "uno de los otros", que, de tal modo, me aparece como un "diferente yo" un "otro yo"-"semejante o prójimo". Otro ser humano es prójimo no sólo en base a un genérico sentimiento de humanidad, sino primariamente en base a su ser "otro yo".[25]

Por otra parte, el mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo" nos hace ver que ninguna cosa puede estar por encima del ser humano o, dicho de otro modo, que el ser humano no puede ser nunca usado como un medio para otro fin. Esta es la primacía ontológica de la persona. De modo muy particular, esta primacía tiene que mantenerse clara ante otros sistemas que no son personales por sí mismos (esto lo desarrollamos cuando hablamos de la comunidad como una cuasi-subjetividad), como las relaciones de producción, la cultura, la política, etcétera, sino que son sistemas siempre en relación con el ser humano, sistemas que tienen como medida a la persona. Nunca la comunidad puede usar a la persona, aunque la persona (también de esto hemos hablado) puede hacer suyo el bien de la comunidad, el bien común.

> Tomando como base la jerarquía de los sistemas que hemos esbozado aquí, para continuar en el nivel personalista del gran mandamiento del Evangelio, debemos

[25] *Ibid.*, pp. 116-117.

> captar la necesidad de una tal coordinación en el actuar y en el existir "junto con otros", para asegurar (simultáneamente) al sistema de referencia "prójimo" su carácter fundamental y preeminente. De ese modo nos aseguramos también frente a una posible alienación. Se trata de que en la (formación de la) coexistencia y (de) la cooperación humana a los distintos niveles y en base a los diversos vínculos que determinan las comunidades y las sociedades, el sistema de referencia "prójimo" sea, en definitiva, decisivo.[26]

Finalmente, el mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo", nos abre un horizonte hacia la realización de la persona. Ya comentamos que su simple formulación positiva nos sitúa en el punto de partida para el desarrollo de la persona y de sus capacidades.[27] El mandamiento no sólo evita todo tipo de alienación, sino que propone la autorrealización, llama a la plenitud de la persona por la actualización de lo mejor de sí, de sus dimensiones espirituales y la correspondiente integración con su emotividad y dimensión física, ya que el "amarás" abarca toda la persona.[28] Por el amor al prójimo, en la visión de Wojtyla, se lleva a cabo no sólo la plenitud de la dimensión interior de la persona, sino que también se realiza de modo pleno la participación, la forma dinámica de la naturaleza social del hombre.

---

[26] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 421.

[27] "Amor, encuentro, unión, comunión, responsabilidad, fidelidad, compromiso, son los modos categoriales en que el *ordo amoris* se descubre y que el personalismo destaca como la esencia del universo personal de índole estrictamente relacional, mostrando su 'patencia' en la vida de las personas, es decir, ese *pathos* del que no puede escapar aunque sí traicionar, y que ella debe convertir en *ethos* por elección. Amor y persona van tan unidos que resultaría imposible pensar a uno sin la otra; de ello deriva el rasgo ético del amor y su prueba: o este afirma a la persona o no es amor, o este la dignifica o termina enfermando. El amor se prueba no sólo por su fidelidad o su compromiso sino por el don de sí que la persona en-amor-ada es capaz. Por eso la norma personalista muestra el dinamismo peculiar de la persona y las leyes que gobiernan su existencia (el *ordo amoris*) hundiendo su raíz en el mandamiento del amor". (I. Riego de Moine, "El *ordo amoris* como principio inspirador del pensamiento personalista", en *Veritas*, vol. IV, núm. 21 [septiembre, 2009], p. 285.)

[28] Wojtyla le da mucha importancia al papel de la relación en la perfección del "yo", como vemos en este texto: "Tal comunidad tiene también un significado normativo. Desde este punto de vista, ya se ha dicho que, a través de tal dimensión de la comunidad que es propia a la relación personal 'yo-tú', debe manifestarse la reciprocidad del hombre, el revelarse del hombre al hombre, en su subjetividad personal, en todo lo que la determina. A través de la relación 'yo-tú', el hombre es corno se manifiesta al hombre en su estructura de autoposesión y de autodominio, pero, sobre todo, en la aspiración al perfeccionamiento que, comenzando en los actos de la conciencia, testimonia la trascendencia que es propia al hombre en cuanto persona. En esta verdad de su realidad personal, el hombre no sólo manifiesta al hombre en las relaciones interpersonales 'yo-tú', sino que también es aceptado y afirmado en esta verdad". (K. Wojtyla, *Persona, sujeto y comunidad*, pp. 88-89.)

El carácter insustituible de la comunidad y de la apertura al otro

El mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo" no cierra a la persona sobre sí, aunque hace referencia a la persona en sí. Al contrario, abre a la persona a la insustituible dimensión comunitaria que se manifiesta en la participación, sin la cual no existe realización de la persona, de un modo particular en su actuar y en su existir junto con otros. El mandamiento "amarás" hace una clara referencia a la necesidad de la relación con el otro. Precisamente su normatividad positiva, recordando que Wojtyla se mantiene siempre en el marco de la ontología, es la normatividad positiva de la verdad del ser de la persona. El mandamiento lo que dice es que es necesario actualizar la apertura esencial del ser humano hacia el otro, hacia la interrelación con la comunidad.

> [En las relaciones interpersonales "yo-tú"], se revela recíprocamente el hombre en su subjetividad personal, en todo lo que constituye esta subjetividad. El "tú" está frente al "yo" como verdadero y completo "otro yo", constituido precisamente como mi "yo" no solamente por la autoconciencia, sino, sobre todo, por la autoposesión y por el autodominio. En esta estructura subjetiva, el "tú" como "otro yo" me hace presente mi propia trascendencia y mi propia aspiración al perfeccionamiento.[29]

Por ello, este mandamiento llama a que la conciencia de la propia humanidad no limite el sentido de la comunidad. El mandamiento muestra, en una formulación normativa, lo que el ser humano descubre en sí mismo en su acción "junto-con-los-otros": que la participación es necesaria para la propia realización en ese existir y actuar comunitario, y que el actuar comunitario es necesario para que se lleve a cabo esa realización. Este carácter de la comunidad en el marco del mandamiento "amarás" es lo que evita la alienación del ser humano por el ser humano, y la alienación del ser humano por sí mismo.

Ni la comunidad puede eliminar a la persona ni la persona debe eliminar a la comunidad. Si la persona excluye a la comunidad, está excluyendo la participación. Ambas realidades no pueden condenarse a perder la plena participación, generando un abismo entre la persona y la comunidad. La persona no puede ser indiferente a la comunidad, sin, al mismo tiempo, generar indiferencia hacia la verdad de sí mismo e incluso —en ciertas ocasiones— una mutua destrucción. La persona cerra-

[29] *Ibid.*, p. 87.

da a la comunidad y aislada del otro no sólo daña a la comunidad, también se daña a sí misma. Como dice Wojtyla:

> No se trata únicamente del abismo de la indiferencia, sino de la aniquilación. En primer lugar puede perjudicar a la persona más que a la comunidad, pero a través de la persona puede dañar a la comunidad. Y es aquí donde mejor se manifiesta hasta qué punto están unidas, cuánta verdad encierra la afirmación de la "naturaleza social" del hombre. Esta verdad parece revelar en este lugar su rostro amenazante.[30]

El mandamiento "amarás" se convierte, desde la primacía ontológica de la persona y desde la imperiosa apertura a la relación interpersonal y comunitaria por la participación, en fuente de criterios de acción que la sociedad (y la persona en ella) no puede omitir.[31] O, al contrario, criterios de acción que la sociedad, y cada uno de sus integrantes, debe buscar siempre poner en acto para construirse como verdadera comunidad humana de personas humanas. Pero ahora veamos como considera Bauman esta misma realidad.

EL AMOR AL PRÓJIMO UN INTERROGANTE POSMODERNO

Amor líquido y modernidad líquida: la visión de Bauman sobre las relaciones en la comunidad

En la literatura de Bauman hay muchas referencias a las relaciones humanas, nada extraño tratándose de un sociólogo que reflexiona sobre la sociedad actual. Sin embargo, creo que, entre otros, podemos tomar dos textos como emblemáticos para nuestra "reflexión-diálogo" entre el sociólogo polaco y el filósofo polaco. En el apartado anterior de este capítulo, vimos una propuesta de relaciones sociales en Woj-

[30] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 421.

[31] "Todas las formas posibles del *ordo amoris* [...] son para el pensamiento personalista, aún dentro de sus diferencias, limitaciones y matices, verdaderas claves hermenéuticas para acceder al mundo sin par de la persona, *Leitmotiv* de su discurso, de su preocupación y de su acción. Si hacemos personalismo, podremos variar el ángulo, la perspectiva o el criterio epistemológico desde donde abordemos el universo personal, pero no podremos variar el principio del *ordo amoris* que vertebra y unifica un discurso que, ante todo, no impone esquemas arbitrarios sino que se rinde ante la evidencia amorosa que traspasa a la persona". (I. Riego de Moine, "El *ordo amoris* como principio inspirador del pensamiento personalista", en *Veritas*, vol. IV, núm. 21 [septiembre, 2009], p. 286.)

tyla por medio de la participación, que encuentra en el "sistema prójimo" la plenitud del "sistema miembro de la comunidad", y que se presenta como un modo de establecer las relaciones en la comunidad humana, sin caer en la alienación que hemos visto anteriormente.

En el libro *Amor líquido*, se habla de la dificultad para amar al prójimo. Esto nos conecta directamente con la propuesta de Wojtyla y nos puede dar elementos para el recíproco diálogo. Bauman comienza su capítulo haciendo un análisis de cuál sea el motivo por el que el mandamiento del "amor al prójimo como a sí mismo" tiene validez. El fundamento está en la relación que se da entre la humanidad y la dignidad. Sin embargo, el mundo que contemplamos es todo menos un mundo en el que la dignidad y la humanidad tengan carta de existencia. Es un mundo de la desconfianza, en el que la ley fundamental es la supervivencia a cualquier precio, una supervivencia que se justifica por parte de las personas y de las comunidades.

Una expresión de esta realidad es lo que Bauman denomina como "mixofobia", el horror a mezclarse, que sucede en las urbes modernas. Un serio análisis de este tema lleva a Bauman a poner ante nuestra consideración la gran dificultad para generar la relación con la humanidad y la dignidad del otro ser humano. Sin embargo, la ciudad es una realidad ambigua, pues también genera otro fenómeno contrario, que Bauman denomina "mixofilia", el interés por mezclarse con los demás. Esto hace ver que, en el ser humano, no se da un sistema cerrado, sino que hay situaciones en las que puede desarrollar la solución al problema global de la deshumanización, desde la rehumanización en la comunidad local. Una solución que no se ve fácil, pero que se puede alcanzar a base de ser un actor positivo que es capaz de involucrarse con el otro.

Por otra parte, tenemos el texto de *Modernidad líquida*, donde se habla de "la comunidad". Es una obra diferente en cuanto a sus planteamientos y conclusiones, ya que no tiene el viento de optimismo que se ve sembrado en la anterior. Bauman parte desde una crítica al comunitarismo[32] actual, es decir, a la tendencia a rescatar la comunidad como algo necesario para el ser humano, pero en un sentido coercitivo para la libertad humana. Su crítica se dirige a un comunitarismo cerrado que

[32] El comunitarismo al que Bauman hace referencia es la filosofía de finales del siglo XX que se propone como crítica del individualismo y defensora de la sociedad civil. Su interés está centrado en las comunidades intermedias como ámbito de presencia en el debate público de modo especial en lo que se refiere a la tensión entre los derechos individuales y las corresponsabilidades sociales. Debido al peso que le da a la comunidad intermedia como lugar de toma de decisiones y de acción, remarca el papel de la comunidad en la tarea de definir y formar a los individuos, así como el derecho de la mayoría a tomar decisiones que afecten a la minoría. Los representantes en los que Bauman más se fija son Robert Bellah, Charles Taylor, Michael Walzer y Alasdair MacIntyre.

produce una comunidad de falta de libertad y exclusión. Para mostrar esto, lleva a cabo la comparación entre nacionalismo (al que otorga una carga negativa) y patriotismo (al que da una oportunidad de redimirse). La clave es cómo conciliar en la comunidad moderna la semejanza y la diferencia. Para ello, hace una amplia reflexión sobre los problemas étnicos que sacudieron, de modo especial, la parte sur de Europa en los años noventa, para mostrar cómo la comunidad no puede caminar en una dialéctica ellos-nosotros, o sea lejano-cercano, sino que tiene que moverse en el ámbito de la unidad en el pluralismo. Sin embargo, no deja de poner ante nuestra vista el gran riesgo del individualismo que siempre corre la sociedad.

Su reflexión termina mostrándonos, como un aviso de peligro, salidas que no llevan a ninguna parte en la sociedad moderna, por medio de la reflexión en cuatro marcos de referencia: el Estado-nación (que se ha mostrado insuficiente ante las cuestiones que plantea la situación posmoderna), la sociedad explosiva-tribal, que es el fruto de un híbrido entre la sociedad sólida territorial y la sociedad líquida, (una sociedad que se muestra incapaz de resolver las propias tensiones y que sólo genera en derredor destrucción) y las comunidades que Bauman denomina "guardarropa" y "carnaval", en referencia a dos modos de formar sociedad en la sociedad actual, por medio de un fin que acomuna durante un tiempo corto, para luego disolverse (es el caso de la comunidad guardarropa), o por una actitud de evasión de la realidad que hace un breve paréntesis, para luego regresar al gris individualismo de la vida (la comunidad carnaval). A diferencia de *Amor líquido*, Bauman se mantiene en un tono más descriptivo y no propone horizontes de solución, sino muy someramente.

De ambos textos podemos sacar líneas que permiten el encuentro con la filosofía de Wojtyla, centradas, de modo especial, en el valor de la persona humana, su relación con el otro, y la interacción entre lo que Bauman y Wojtyla proponen respecto al modo de dar su valor al ser humano. Por otro lado, los planteamientos de la comunidad nos interrogan sobre si la participación es la herramienta que ayuda a las dificultades que encuentra la comunidad posmoderna. Como siempre, hemos de anotar que mientras Bauman tiene una perspectiva sociológica, Wojtyla la tiene filosófica. Sin embargo, creo que podemos destacar los elementos que se entrecruzan, que se corresponden, que se contraponen, de tal modo que acabemos teniendo un panorama claro de la interacción entre estos autores.

El planteamiento del amor al prójimo desde la visión de Freud

En su libro *Amor líquido*, Bauman dedica todo un capítulo a considerar "la dificultad de amar al prójimo en la sociedad líquida". El capítulo es muy amplio en su horizonte, pues va desde una reflexión sobre Freud, hasta la consideración de la arquitectu-

ra en las grandes ciudades contemporáneas. Pero esboza con mucha claridad la dificultad que la sociedad actual plantea para llevar a cabo el amor al prójimo.

Bauman comienza citando a Freud en su libro *El malestar de la cultura*",[33] en el que se afirma que el precepto que pide "ama a tu prójimo como a ti mismo" es uno de los fundamentos de la vida civilizada. Esto le interesa a Bauman, porque todo su análisis se va a centrar en cuál sea el sentido de la relación entre las personas en la actual civilización, sobre todo en el ámbito de las urbes actuales. Con todo, para nuestra investigación, es importante el modo en que intenta llegar al sentido del mandamiento "ama a tu prójimo".

El amor al prójimo se muestra como algo contradictorio con una civilización que tiene como única razón, la razón del autointerés y de la búsqueda de la propia felicidad. Por ello, parece que el precepto de amor al prójimo, fundamento de la civilización, va en contradicción con la razón de la misma. Algo que está muy presente en el análisis sociológico de Bauman es el individualismo que ha generado la sociedad posmoderna, un individualismo que va en contra de la posibilidad de que sea razonable el amor al prójimo, pues:

> [...] con frecuencia no logro descubrir ninguna evidencia de que esa persona extraña a la que supuestamente debo amar me ame o muestre por mí siquiera "una mínima consideración". "En el momento en que le convenga, no vacilará en herirme, burlarse de mí, calumniarme y demostrarme que tiene más poder que yo".[34]

El autointerés busca el propio beneficio, algo que parece contradecir el mandato a amar a alguien por el simple hecho de ser prójimo: el amor al prójimo tiene que venir de algún mérito para que ese amor se dé. Por ello, citando a Freud afirma: "si esa persona me resulta extraña y no puede atraerme gracias a su propio valor o a la importancia que pueda haber cobrado en mi vida emocional, me resultará muy difícil amarla".[35]

En este primer momento, encontramos algunos factores importantes. En primer lugar, el hecho de que el amor al prójimo sea algo que va en contra de la razón central de la sociedad posmoderna, que es el autointerés individualista. En segundo lugar, el que el amar al prójimo como a uno mismo sea uno de los fundamentos de la vida civilizada. En tercer lugar, la constatación de que en el otro no siempre se halla una respuesta proporcionada al amor que uno le podría mostrar. En cuarto lu-

[33] Sigmund Freud, *Obras completas. 21. El malestar en la cultura.*
[34] Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 105.
[35] *Ibid.*, p. 105.

gar, el que el amor tenga que venir motivado por algún mérito para que se dé, y no por el simple hecho de ser prójimo. Tenemos, por lo mismo, que aceptar que el mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo", a pesar de ser aparentemente contrario al sentido común, sigue ahí. Ello parece no tener sentido, pero si ha de tener algún sentido, ¿cuál es éste?

El amor al prójimo, distintivo de lo humano

Bauman argumenta, con Freud, que el mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo" es el fundamento de la civilización y que implica ir más allá de lo que nos propone el simple instinto que compartimos con los animales. El sentido del mandamiento es superponerse a lo que es meramente natural en el ser humano y elevarlo hasta su humanidad. Aquí la palabra *natural* implica el reino de lo instintivo, de la ausencia de libertad, de la espontaneidad, de la no deliberación. Como dice Bauman:

> Aceptar ese mandamiento implica un salto a la fe, un salto decisivo, por el cual un ser humano se despoja de la coraza de los impulsos y predilecciones "naturales", adopta una postura alejada y opuesta a su naturaleza y se convierte en un ser "no-natural" que, a diferencia de las bestias (y, por cierto, de los ángeles, tal como señaló Aristóteles), es lo que distingue al ser humano.[36]

El mandamiento del amor al prójimo entra en la dimensión de la humanidad. No existe lo humano si no existe la aceptación del amor al prójimo, y no existe una relación plenamente humana si no existe el amor al prójimo.[37] No sobrevive el ser humano si no sobrevive su humanidad. Por lo tanto, el amor al prójimo, al que emplaza el mandamiento, es —para Bauman— la supervivencia de la "humanidad" en el propio ser humano. El ser humano es tal en la medida en que no es solamente un conglomerado de reacciones corpóreas y emotivas, sino, especialmente, en la medida en que, trascendiendo este nivel, se abre al ámbito de la humanidad, que es el ámbito de la libertad. "Amar al prójimo como a uno mismo hace que la supervivencia humana sea distinta a la supervivencia de todas las otras criaturas vivas".[38] De este modo, tenemos un primer acercamiento al mandamiento: la esencia del mandamiento se fundamenta en la humanidad de cada persona.

---

[36] *Ibid.*, p. 106.
[37] *Idem.*
[38] *Ibid.*, p. 107.

El amor puede llegar a ser apasionado, incondicional, completo y capaz de abarcar a toda la persona, un amor capaz de sostener toda una vida con un sentido de integridad y cohesión. Pero este amor, para abarcar de verdad a su objeto, necesita llegar a lo más interior de aquello que es la persona que se ama. Por ello el amor, al final, se tiene que dirigir hacia la humanidad misma de la persona.[39]

LA REFERENCIA AL AMOR A UNO MISMO

Si el amor al prójimo nos coloca en lo que podríamos llamar "el reino de la humanidad" frente "al reino de la naturaleza", nos tenemos que preguntar en qué consiste el "amor al prójimo" en referencia al "amor a uno mismo" del que habla el mandamiento, como se lo pregunta Bauman: "¿Qué significa el amor a uno mismo? ¿Qué es lo que amo 'en mí mismo'? ¿Qué es lo que amo cuando me amo a mí mismo?"[40]

El amor a uno mismo tiene que ver con la propia supervivencia: por amor a uno mismo se da el estar aferrado con fuerza a la propia vida. Pero no con cualquier tipo de supervivencia, sino con la supervivencia de una vida que merece ser vivida, que es digna de ser vivida.

> El amor a uno mismo puede rebelarse contra la continuación de la vida. Puede instarnos a invitar el peligro y a darle la bienvenida a la amenaza. El amor a uno mismo puede empujarnos a rechazar una vida que no está a la altura de ese amor y que resulta, por lo tanto, indigna de ser vivida.[41]

Para Bauman, una vida que merece ser vivida es una vida en la que está presente algo que es conveniente para ser amado:[42]

> Porque lo que amamos en nuestro amor a uno mismo es la personalidad adecuada para ser amada. Lo que amamos es el estado, o la esperanza, de ser amados.

[39] *Ibid.*, p. 112.
[40] *Ibid.*, p. 107.
[41] *Ibid.*, p. 108.
[42] Como veremos después, este argumento de Bauman no es suficiente porque no respeta la dignidad primera que es la dignidad del ser humano y la subordina a una fragilidad circunstancial que es la que se da, verbigracia, en una enfermedad o en una situación de degradación humana. Los ejemplos de grandes hombres, como puede ser el caso de Maximiliano Kolbe en Auschwitz, nos muestran

> De ser objetos dignos de amor, de ser reconocidos como tales, y de que se nos dé la prueba de ese reconocimiento.[43]

El amor a uno mismo fundamentado en ser amado por otro

Bauman pone la esencia del amor a sí mismo en el hecho, o por lo menos en la posibilidad cierta, de ser amados por los demás:

> [...] para sentir amor por uno mismo, necesitamos ser amados. La negación del amor la privación del estatus de objeto digno de ser amado nutre el autoaborrecimiento. El amor a uno mismo está edificado sobre el amor que nos ofrecen los demás. Si se emplean sustitutos para construirlo, puede haber una semejanza, por fraudulenta que sea, de ese amor. Los otros deben amarnos primero para que podamos empezar a amarnos a nosotros mismos.[44]

El amor a uno mismo brota de reconocer en el propio ser algo que puede ser amado por otro. Si esto no se da, si uno no reconoce en sí mismo algo que otro puede amar —en el modo de ver de Bauman—, tampoco se da el amor a uno mismo.

El ser humano, según esto, necesita que otro ser humano le confirme en la realidad del poder ser amado, algo que detecta por medio de la comunicación recíproca con el otro, cuando el otro, en su comunicación, manifiesta respeto o muestra que da importancia al yo.[45] El sentido de ser importante para alguien es también el sentido de la singularidad, en el aspecto de que yo puedo aportar algo que nadie más puede aportar, que no soy reemplazable: que uno hace una diferencia no sólo para uno mismo, sino también para los demás.

> No soy un cero, alguien a quien se puede reemplazar y desechar fácilmente. Yo "hago una diferencia", y no sólo para mí mismo. Lo que digo y lo que soy realmente importa, y no se trata tan sólo de una fantasía mía. Sea cual fuere el mundo que me rodea, ese mundo sería más pobre, menos interesante y menos promisorio si yo súbitamente dejara de existir o me marchara a otra parte.[46]

---

que, sobre la indignidad exterior o incluso física, existe una dignidad espiritual. Wojtyla muestra con claridad que ni siquiera en esos casos el ser humano desmerece de la dignidad de la vida. (*Cf.* K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 264.)

[43] Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 108. Éste es el centro del argumento de Bauman.

[44] *Ibid.*, p. 109.

[45] *Idem.*

[46] *Idem.*

Del amor a uno mismo al amor al prójimo

El saber que hay algo que digno de ser amado en mí, me lleva a pensar que también hay algo que puede ser digno de ser amado en el otro, y que el otro desea, como yo también lo deseo, ser amado por lo que hay de digno en él: "que se reconozca, admita y confirme su dignidad, su posesión de un valor único, irreemplazable y no desechable".[47] Por ello,

> [...] amar al prójimo como nos amamos a nosotros mismos significaría entonces respetar el carácter único de cada uno, el valor de nuestras diferencias que enriquecen el mundo que todos habitamos y que lo convierten en un lugar más fascinante y placentero, ya que amplían aún más su cornucopia de promesas.[48]

Con lo cual, el amor a uno mismo es la invitación a amar también al prójimo.

Esta prueba en positivo (si yo quiero ser amado porque encuentro algo digno de amor en mí, me lleva a pensar que el otro también quiere ser amado por lo que le hace descubrir que hay algo digno de ser amado en él) se confirma con una prueba en negativo: no hay cosa peor que no tener nada para ser amado y no tener nada para amar al otro, porque eso implicaría la ausencia de humanidad en mí, como ser personal único, y la ausencia de humanidad en el otro, como persona única. Lo que a mí me pasa tiene el peso de lo que le pasa a toda la humanidad.[49]

La dignidad humana fundamento del amor

Es la dignidad humana descubierta en el propio interior y descubierta en el otro, lo que fundamenta el amor al otro como a sí mismo. El ser humano posee esta dignidad, que es más valiosa que cualquier otra cosa en el mundo:

> El precio no puede ser nunca la humillación o la negación de la dignidad humana. No se trata tan sólo de que la vida digna y el respeto debido a la humanidad de cada ser humano se combinan para constituir un valor supremo que no puede ser superado ni compensado por cualquier volumen ni cantidad de otros valores, sino que todos los otros valores solamente son valores en cuanto sirven a la dignidad humana, y promueven su causa. Todas las cosas valiosas de la vida humana son tan sólo vales de compra para ese valor que hace que la vida sea dig-

[47] *Idem.*
[48] *Idem.*
[49] *Ibid.*, p. 110.

> na de ser vivida. Quien busque la supervivencia asesinando la humanidad de otro ser humano sólo consigue sobrevivir a la muerte de su propia humanidad.[50]

La dignidad humana se convierte en el valor central y en el criterio de discernimiento en los actos humanos, de modo que su presencia juzga positivamente un hecho y su ausencia lo descalifica casi de modo absoluto: "la negación de la dignidad humana desacredita el valor de cualquier causa que necesite de esa negación para confirmarse".[51] No se puede pretender perseguir la felicidad y el bienestar humano a costa de la dignidad humana.

EL HORIZONTE COMPARTIDO DE BAUMAN Y WOJTYLA: "AMARÁS A TU PRÓJIMO COMO A TI MISMO"

Como hemos venido diciendo, la visión de Wojtyla y la de Bauman varían por la perspectiva desde la que cada uno afronta el fundamento del amor al prójimo. Sin embargo, el hecho de que confluyan en un mismo asunto, nos da una pauta para ver semejanzas y diferencias en su modo de plantear el problema o en su modo de resolverlo.

Los diferentes puntos de partida de Bauman y Wojtyla

Wojtyla presenta el amor al prójimo desde la participación en la humanidad, mientras que Bauman lo hace desde un mandamiento. Los dos hablan del mandamiento, pero mientras en Bauman no se da ningún fundamento del mismo, más que su fuerte presencia en la cultura judeocristiana, Wojtyla busca cimentarlo de modo filosófico. El fundamento del mandamiento del amor al prójimo es el hecho de que todos participamos en la misma humanidad. Para explicar esto, Wojtyla toma la categoría "prójimo". Es muy probable que en ello haya tenido que ver la semejanza que, en la lengua polaca, hay entre varias palabras con la raíz *blizn-*, como son: gemelo, mellizo, idéntico, adosado y prójimo. Si todos los seres humanos estamos juntos (adosados, *bliznie*), en cierto sentido, encajamos en la categoría que unifica a todos en la identidad (*blizniacze*) de la naturaleza, lo que nos hace prójimos (*blizni*). La proximidad (*bliskość*) es el fundamento que lleva a descubrir que la naturaleza nos pone a todos

[50] *Ibid.*, p. 111.
[51] *Idem.*

juntos. Es, por lo tanto, la participación en la humanidad, lo más interior de cada uno de nosotros, lo que nos hace una sola cosa. Esto lleva a una diferencia entre Wojtyla y Bauman. El primero, como filósofo, propone un fundamento; el segundo, como sociólogo, se queda en la constatación de un hecho que aparece de modo cultural.

La divergencia en el punto de partida

Esta realidad también nos hace ver la divergencia que Bauman tiene respecto de Wojtyla en el modo de seguir su argumento. Bauman tiene que preguntarse el porqué es un mandamiento tan importante, puesto que es un mandamiento tan poco acatado en una cultura individualista y del propio interés. Llega a la conclusión de que es un mandamiento que permite manifestar la dimensión más elevada del ser humano: su humanidad. De todos modos, esto no aleja del horizonte al individualismo, como un enemigo de este mandamiento.

En el caso de Wojtyla, la importancia del mandamiento radica en que lo considera como un marco de referencia para la posibilidad de la relación con el otro, de modo que se dé la realización de ambos, sin que se vea encarcelado por la pérdida de sí en la donación al otro, ni se vea encerrado en sí mismo al buscar la propia realización. Como citábamos anteriormente: el mandamiento "amarás" hace que los sujetos que forman una comunidad sostenga "la sustancial interrelación que confiere a una comunidad de hombres el carácter de humana".[52] La importancia del mandamiento "amarás" para Wojtyla no es sólo la de una normatividad, sino la expresión positiva de una ontología que se abre al ser del otro.

La divergencia en el fundamento del mandamiento "amarás" a tu prójimo y la semejanza en la conclusión

Para Bauman, el fundamento de la relación con el prójimo por medio del mandamiento se basa en el mérito para ser amado. En divergencia con la visión de Wojtyla, si la persona no tiene mérito, no puede ser amada por el otro y, como veremos, tampoco por uno mismo. En qué consista este mérito, Bauman sólo nos indica que se refiere a algo que hace que la persona sea respetada y considerada como insustituible. Por lo tanto, el mérito,[53] de algún modo, implica la libertad que ha puesto

[52] K. Wojtyla, *Persona y acción,* p. 419.

[53] La Real Academia Española define *mérito* como "Acción que hace al hombre digno de premio o de castigo. 2. m. Resultado de las buenas acciones que hacen digna de aprecio a una persona. 3. m. Aquello que hace que tengan valor las cosas". (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* [en línea], s. v. <http://bit.ly/1Oui5S0>. [Consulta: 20 de septiembre, 2014.]

obras que llevan a cabo ese mérito. Sin embargo, Wojtyla propone algo diferente, en cierto sentido, a lo que Bauman sostiene.

Wojtyla pone el amor al prójimo en el mismo hecho de ser hombre, mientras que Bauman lo pone en lo que el hombre hace como ser humano. Para Wojtyla, la humanidad (el ser hombre) es algo que está ahí de modo primario. Para Bauman, la humanidad (reconocer al hombre) no es algo tan primario, sino algo que tiene que mostrarse para ser reconocido. Al final, ambos autores llegan a la misma conclusión: la humanidad de la persona humana es el fundamento del amor del que se es digno. Pero el camino que se recorre es diferente y, en el caso de Bauman, no siempre está exento de encontrar pasos cerrados, pues el fundamento no está en el ser humano, sino en el reconocer lo humano.

La humanidad, una categoría común

¿En qué consiste esta humanidad? En la visión de Bauman la humanidad es la dimensión del ser humano por la que el ser humano trasciende, o deja atrás

> [...] la coraza de los impulsos y predilecciones "naturales", adopta una postura alejada y opuesta a su naturaleza y se convierte en un ser "no-natural" que, a diferencia de las bestias (y, por cierto, de los ángeles, tal como señaló Aristóteles), es lo que distingue al ser humano".[54]

Aquí, la palabra *naturaleza*, como ya hemos dicho, abarca el mundo de lo físico, de lo instintivo, de lo no libre. En cierto sentido, coincide con la forma de pensar de Wojtyla cuando este habla de la dimensión humana "en la que las cosas suceden", en la que no existe una verdadera dimensión humana, por no existir la libertad, a diferencia de aquella "en la que el hombre actúa", haciendo uso de su libertad. Siendo semejantes las posturas a primera vista, el planteamiento de Bauman nos conduce a un cierto dualismo que contrapone lo natural con lo libre, mientras que el planteamiento de Wojtyla se propone como la presencia, o la ausencia, de la actualización de los dinamismos del ser humano, dentro de la unidad de la persona, cuya naturaleza es de libertad.

Quizá aquí vemos más la diferencia entre la visión sociológica de Bauman y la visión filosófica de Wojtyla. En Wojtyla, como ya hemos dicho, la naturaleza es considerada como

> [...] el principio específico del sujeto agente, en nuestro caso el sujeto "hombre". En el enfoque metafísico la naturaleza es algo así como lo mismo que la esencia,

[54] Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 106.

> así que en el hombre la naturaleza es tanto como toda la "humanidad", pero no la "humanidad" estática, sino dinámica: la humanidad en cuanto principio de todo el dinamismo propio del hombre. Aparece en este punto la diferencia fundamental en relación con el modo precedente de entender la naturaleza, que es más bien fenomenológico.[55]

La visión de Wojtyla sobre la naturaleza no es fisicista, sino personalista. Por ello, es más fácil integrarla sin objeción en los dinamismos de la persona.

La visión de Bauman deja siempre el condicionante de que la contradicción haga al ser humano considerar que no se está actuando en la línea de la propia realización, sobre todo cuando en el caso del amor al prójimo, como dice el mismo Bauman, se presente la necesidad del sacrificio por algo, por alguien o por el bien de la sociedad, lo que puede llevar a la frustración y a una cierta alienación. Por otra parte, el modo de ver que tiene Wojtyla lleva a cabo una integración, y deja siempre abierto el camino de la realización personal. Sin embargo, al final, ambos coinciden en que la humanidad es la dimensión en la que se lleva a cabo la posibilidad de amor al prójimo como a uno mismo. En Bauman, por la superación de la naturaleza, y en Wojtyla, por la dinamización de la persona en la propia naturaleza. Como acabamos de afirmar siguiendo a Bauman: "amar al prójimo como a uno mismo hace que la supervivencia humana sea distinta a la supervivencia de todas las otras criaturas vivas.[56] Una frase que Wojtyla podría suscribir perfectamente".[57]

La expresión "como a ti mismo": un punto de contacto

Otro punto de contacto se origina en la expresión "como a ti mismo". Ya hemos descrito el modo en que se genera en Bauman el amor a uno mismo. En el caso de Wojtyla, el sistema de referencia es la experiencia del "yo", como se muestra a lo largo de *Persona y acción*, un "yo" que se ve a sí mismo como dotado de autodeterminación, autoposesión, trascendencia, libertad, y que realiza sus capacidades en la integración con todas las dimensiones, también físicas y emotivas, de sí mismo. Esta es otra diferencia en el punto de partida de ambos pensadores. Bauman no reconoce un adecuado concepto de sí mismo, si no es desde la perspectiva que el otro tiene de uno mismo, la referencia al amor como a uno mismo, se fundamenta en que

---

[55] K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 139.

[56] Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 107.

[57] Entre otras citas podemos destacar: "la persona no es sólo humanidad individualizada, es también el específico (entre los seres del mundo visible, modo de ser individual de la humanidad)". (K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 141. También aparece esta misma idea en las pp. 108, 141, 157, 170.)

el "yo" descubra lo que el otro puede amar en uno mismo.[58] Por otra parte, Wojtyla, quizá con menos determinismos psicológicos que Bauman, aplica el concepto clásico de 'amor de sí', ya expresado en Aristóteles,[59] lo que le permite tener una visión más integral de la persona. Este amor proviene de la aceptación de sí mismo, que, confirmada eventualmente por la aceptación de los otros, no depende de modo unívoco de ellos, ya que la persona humana por sí misma, puede llegar al amor de sí, no sólo por el amor que ve reflejado en las otras personas.

Sin embargo, dejando claro esto, Bauman profundiza un poco más que Wojtyla sobre el significado del amor "a mí mismo". Por diversas razones, Wojtyla no llega a desarrollar esta línea de pensamiento más que someramente.[60] Como hemos dicho, analizando a Bauman, el significado del amor a sí mismo, o sea, lo que se ama cuando uno se ama a sí mismo, es una personalidad digna de ser amada. Es lo digno de amor lo que es amado. De nuevo, el sociólogo polaco no nos dice lo que sea este "digno de amor", más allá de lo que vemos que los demás podrían amar en nosotros y de la insustituibilidad propia, o de la propia unicidad. Aquí hay un punto débil por parte de Bauman, pues propone que la unicidad del ser humano sólo viene por el reconocimiento que otros seres humanos hacen de uno mismo. En este sentido, la filosofía de Wojtyla tiene una mayor claridad y fundamentación, pues afirma esta unicidad desde la experiencia de autodeterminación y de autoposesión que la persona descubre en el análisis de la propia acción.[61] Sin embargo, el pen-

---

[58] Recordemos lo que citábamos antes: "El amor a uno mismo está edificado sobre el amor que nos ofrecen los demás. Si se emplean sustitutos para construirlo, puede haber una semejanza, por fraudulenta que sea, de ese amor. Los otros deben amarnos primero para que podamos empezar a amarnos a nosotros mismos". (Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 109.)

[59] Aristóteles distingue entre el "amor propio" egoísta, de connotaciones negativas, y el "amor a uno mismo", de acuerdo con la razón, de connotaciones positivas. (*Cf.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. IX, 8, 1168a; P. C. Mira Bohórquez, "Amarse a sí mismo según Aristóteles, comentario a *Ética a Nicómaco*, IX, 8", en *Philosophica*, vol. 33 (2008), pp. 99-112.

[60] Algo se concreta un poco más en su libro *Mi visión del hombre*, cuando afirma: "Y la medida que indican de este modo es ciertamente muy alta. No se trata, en absoluto, de una medida fijada, porque estas palabras, más que medir, exigen. El hombre, en efecto, puede amarse a sí mismo y al otro de acuerdo con una medida que abarca al hombre en su totalidad: sus problemas, sus proyectos, sus tareas. Y es difícil pensar que pueda aplicar al otro una medida mayor que la que se refiere a sí mismo. Le puede parecer que es así, pero no se puede llamar amor a semejante ilusión psicológica. ¿Puedo realmente aceptar esta ilusión? Cada uno puede dar sólo lo que verdaderamente tiene. El principio de proporción entre la causa y el objeto vale también en el interior del orden moral. Por consiguiente, si alguno da más de lo que parece tener, resulta necesario constatar que, en realidad, tiene más de lo que parece. Le está permitido al hombre querer más para sí: tal tendencia no está en contraposición con el mandamiento del amor". (K. Wojtyla, *Mi visión del hombre*, p. 101.)

[61] Como afirma el propio Wojtyla: "Es importante captar de modo inmediato, en su esencia, lo que el acto revela (es decir, la totalidad, originalidad y unicidad de todo ser humano), a través del cual se

samiento de Bauman es más concreto e inmediato, y tiene más en cuenta las situaciones que las posibilidades.

Por otra parte, el modo en que Bauman plantea algo tan importante como es la unicidad, dejándolo a merced del reconocimiento, abre la puerta a relativizar lo que ese reconocimiento pueda tener como objeto, y no muestra la unicidad como algo propio del ser humano por sí mismo y no sólo ligado a la autoconciencia. Sin embargo, es muy valioso el hecho de que Bauman proponga la importancia de la unicidad del ser humano, de la singularidad, como algo que debe reconocerse (en el sentido de descubrir, hacerse consciente de) en cada persona,[62] pues, aunque no llega a la profundidad de Wojtyla, es un punto de partida o un punto de relación para un diálogo entre la filosofía posmoderna y el personalismo de Wojtyla.

La dignidad humana como punto de referencia

Con todo, el reconocimiento de la humanidad en Bauman, no es algo que esté sin ningún fundamento. El fundamento es la dignidad. En Bauman, la dignidad es lo que se ve como digno de respeto y como único en el otro. En Bauman —no olvidemos que es sociólogo—, no se pretende más que constatar que, en las relaciones humanas, aparece un elemento que las cimienta y que se presenta como lo que el otro reconoce en mí, y lo respeta. Esto es lo que Bauman llama "dignidad". Cuando me veo tratado con dignidad, sé que puedo amarme a mí mismo. Esta dignidad, unida a la humanidad que uno descubre en sí mismo, es un valor supremo, que hace que el ser humano no pueda ser usado como medio para otra cosa, más aún, es el valor que da fundamento a todos los demás valores. "Todos los otros valores solamente son valores en cuanto sirven a la dignidad humana, y promueven su causa",[63] y, de hecho, es el valor desde el que se juzgan todos los demás. El contenido de la dignidad, dentro de la visión de Bauman, es la unicidad de cada persona en lo humano, es lo que diferencia al ser humano de los otros seres que lo rodean, la dimensión de la libertad y la dimensión del sentido que va más allá de la simple supervivencia, como elemento primario. Bauman afirma que el ser humano puede subordinar la supervivencia a la dignidad, y esto sólo lo hace la libertad.

---

pone de manifiesto el 'yo-sí mismo' del agente humano de un modo distinto de la autoconsciencia y que, se puede decir, es un modo más penetrante y definitivo. Por tanto, lo esencial a todo acto realizado conscientemente por un ser humano real es el momento de la autodeterminación". (K. Wojtyla, *El hombre y su destino,* p. 114.)

[62] Z. Bauman, *Amor líquido,* p. 109.

[63] *Ibid.,* p. 111.

De modo semejante, la dignidad para Wojtyla consiste en el valor trascendente de la persona,[64] es decir, el hecho de que la persona, por lo que es en su genuinidad (trascendencia), es conocida (importancia del papel de la verdad en el ser) de modo normativo (norma-valor). La dignidad del hombre en cuanto persona indica, ante todo, su peculiaridad o también su cualidad fundamental y, en este sentido, el "valor" de la persona en cuanto tal: valor que sirve al hombre por ser persona y valor al que el hombre, precisamente por esta razón, tiene el deber de aspirar como un propio dinamismo fuerte y fundamental.[65] La dignidad se realiza a través de los propios actos, de los valores que se presentan como objeto del deseo en estos actos, la dignidad excluye el interés.[66]

Dos visiones para un puente: Bauman y Wojtyla

Estos conceptos de Bauman y de Wojtyla, aun desde las propias perspectivas, son convergentes, ya que ambos incluyen lo propio del ser humano, incluyen la necesidad de que esté presente siempre, para que el ser humano pueda realizarse en aquello que lleva a cabo, y el que el respeto de la dignidad excluya el ser considerado como un medio para algo.

De todo lo que hemos visto de la relación entre Bauman y Wojtyla respecto al amor al prójimo como a uno mismo, podemos afirmar que coinciden, divergen, se enriquecen y proponen. Coinciden en la importancia del contenido del mandamiento del amor al prójimo como un fundamento de las relaciones humanas. Divergen en el fundamento del amor a uno mismo, en el sentido de la dignidad, en el sentido de la humanidad. Bauman enriquece a Wojtyla, porque orienta su pensamiento en el horizonte concreto del análisis sociológico y también en el análisis de la psicología. Wojtyla enriquece a Bauman porque le da un fundamento objetivo a la dignidad del ser humano, así como al valor que esta posee, no dejándola nada más a lo que se deriva de la relacionalidad. También Wojtyla ofrece un fundamento ontológico a la dignidad que nos propone Bauman.

La propuesta de un diálogo: una antropología de la relación

¿Cuál es la propuesta que brota del diálogo entre los dos autores? Una primera propuesta es ofrecer una visión del ser humano como valioso en sí mismo, por el plan-

[64] K. Wojtyla, *Mi visión del hombre*, p. 89.
[65] *Ibid.*, p. 252.
[66] *Ibid.*, p. 253.

teamiento de una antropología de la relación entre los seres humanos como algo valioso para la persona. La unión de la visión de Wojtyla y la de Bauman nos permite transitar entre la visión posmoderna y la visión personalista, a través del amor al prójimo, que incluye en los dos lados la dignidad y la humanidad, ya que ambas categorías poseen un contenido bastante semejante. Independientemente de la diferente fundamentación de cada uno, al final, el concepto resultante, tanto en la visión posmoderna de Bauman, como en la visión personalista de Wojtyla, es muy coincidente.

Otra propuesta de ambos es la necesidad de hacer del valor de la persona el criterio de juicio y de acción. El valor de la persona se convierte en criterio que no puede ser soslayado, y se convierte en horizonte de referencia tanto de los comportamientos como de las formas en las que se perciben la sociedad y el mismo ser humano. La persona se ve como el ser que no puede ser usado como un medio ni utilizado como precio a cambio de algo; en este sentido, la reflexión de Bauman coincide con la visión personalista.

Además, el amor al prójimo se ve como un camino para el descubrimiento de la humanidad en la persona. Mientras Wojtyla, desde la participación en la humanidad, establece el sistema de referencia prójimo, y el amor como la única forma correcta de relacionarse con el "otro-yo", Bauman parte de un dato sociológico, que es la presencia del mandamiento en la cultura occidental, para ahondar en lo que significa el prójimo y, en la reflexión sobre el amor a sí mismo, llegar al respeto de la humanidad que se descubre en uno mismo y en el otro como elemento para una relación auténtica. Ambos proponen, por lo tanto, una antropología de la participación con el otro, que integra la dimensión de la humanidad, la dignidad, la unicidad y la trascendencia de la persona, así como el valor autoteleológico de la persona humana que la hace "no hábil" para ser tratada como medio para un fin. De esta visión complementaria se nos presenta una antropología de la trascendencia de la persona humana en su relación con el otro, que se puede ofrecer al modo posmoderno de entender el sujeto y su relación con el otro y con la sociedad. Precisamente, desde este punto de partida, podemos abordar la siguiente reflexión de nuestra investigación: la participación y la construcción de la comunidad.

LA PARTICIPACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD CON DIGNIDAD Y HUMANIDAD

Construir una comunidad que respete la dignidad humana

La construcción de la comunidad en el pensamiento posmoderno es uno de los retos mayores que se enfrentan. El individualismo, que resalta la visión posmoderna,

y la complejidad de combinar la libertad humana con la seguridad de no verse alienado o agredido o deshumanizado o victimizado por los demás, es un gran freno para poder enfrentar el modo de construir una comunidad. El gran reto es cómo construir la comunidad de modo que ésta no arrebate ni la dignidad ni la humanidad del ser humano.

Con Bauman hemos visto que se genera una actitud de "mixofobia", una actitud de segregación, en la que la seguridad se hace individualista y, en tal dialéctica, prácticamente se renuncia a la libertad. El aspecto más notable, del acto de desaparición de las antiguas seguridades, es la nueva fragilidad de los vínculos humanos. El carácter quebradizo y transitorio de los vínculos, puede ser el precio inevitable que se haya de pagar por el derecho individual de perseguir objetivos individuales, pero, al mismo tiempo, es un formidable obstáculo para perseguir esos objetivos efectivamente, y para reunir el coraje necesario para hacerlo. Ésta también es una paradoja profundamente arraigada en la modernidad líquida. Como señala Hobsbawm: "hombres y mujeres buscan grupos a los cuales pertenecer, con seguridad y para siempre, en un mundo en el que todo lo demás se mueve y se desplaza, donde ninguna otra cosa es segura".[67]

En el modo de ver de Bauman el camino de salida está en la capacidad que se tenga de construir una comunidad que pueda conjugar la unidad y la diferencia, para evitar los diversos rostros del totalismo, aunque no siempre sea capaz de resolver la dialéctica entre libertad y seguridad, para evitar el individualismo. La participación, como nos ha señalado el pensamiento de Wojtyla, es el rasgo que permite la construcción de esta comunidad, ya que es la cualidad que, al estar presente en el existir y actuar junto con otros, le da a la comunidad un valor personalista y respeta la dignidad de la persona como sujeto y, al mismo tiempo, la inserta de modo auténtico en la comunidad. La participación fundamenta la presencia de la libertad y garantiza la humanidad ante la alienación; hace de la relación una relación propia de una comunidad humana.

La experiencia del compartir con extraños

La necesidad de convivir con los demás, es algo de lo que no se puede escapar, necesidad que, en la visión de Bauman, es una gran oportunidad. El modo de vivir esta oportunidad es, citando a Gadamer, *la fusión de horizontes*:

[67] E. Hobsbawm, "The Cult of Identity Polices", en *New Left Review*, 217 (1998), p. 40.

> [...] de horizontes cognitivos, es decir, horizontes establecidos y expandidos en el transcurso de la acumulación de experiencia vital. La fusión requerida por la mutua comprensión sólo puede ser resultado de la experiencia compartida, y la experiencia compartida es inconcebible si no existen espacios compartidos.[68]

El vivir del ser humano "junto-con-los-otros" no es, por lo tanto, algo teórico, sino que se debe realizar en un espacio.

Cuando anteriormente hablábamos de la importancia de la integración, como rasgo de la antropología personalista, estábamos, al mismo tiempo, mostrando la necesidad de que la dimensión corporal del ser humano también manifieste su importancia. El ser humano, por su realidad somática, requiere de espacios en los que pueda realizarse como tal. Por ello mismo, la experiencia de la participación no es una experiencia alejada de la realidad en la que el ser humano existe. No hay experiencia de relación con el tú, ni con el nosotros, si no es desde un tiempo y desde un espacio, aunque sea virtual. La convivencia con el otro, al que por la participación se reconoce como "otro yo", y uno mismo se muestra como "yo", requiere de este horizonte espacio-temporal. La dimensión de un horizonte compartido no es, por lo tanto un elemento negativo, sino un marco de posibilidad de llevar a cabo el encuentro entre personas.

El camino es algo que se debe aprender y se debe practicar, como una habilidad, para quien está dentro de una comunidad. La clave está en "el arte de vivir pacífica y felizmente con la diferencia y de beneficiarse, sin perturbación, de la variedad de estímulos y oportunidades".[69] Esto es algo ineludible, debido a la necesidad que hay entre los seres humanos de *vivir sus vidas en compañía de otros iguales a ellos a pesar de los futuros giros que pueda describir la historia urbana*. En la sociedad moderna, la ciudad es el lugar de encuentro y de enfrentamiento de los extraños, como seres humanos individuales. En la ciudad han de aprender a mirarse cara a cara, a hablar, a asimilar sus mutuas costumbres, a negociar las reglas de la vida en común, a cooperar, a acostumbrarse a la presencia del otro y, a terminar disfrutando de su mutua compañía.[70] En este sentido, la participación, al mismo tiempo que es un rasgo del ser humano, es también un dinamismo, que debe actualizarse, de modo consciente y libre por parte del ser humano. La participación no es algo que se encuentra fuera de uno, sino algo que se vive y que implica un constante confrontarse del ser humano con la verdad de su ser en su existir junto con otros.

---

[68] Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 150.
[69] *Ibid.*, p. 148.
[70] *Ibid.*, p. 153.

Como Wojtyla insiste, el diálogo, como expresión de esta apertura y de este arte de convivir, es algo necesario para indicar la presencia de la participación.

La relación con la apertura al otro, de Wojtyla

Partiendo de que la comunidad del existir o del actuar es una necesidad, un dato de hecho que no se puede eludir, la cooperación o coexistencia como una actualización de las potencialidades que tiene la persona humana y la forzosa fusión de horizontes, son dos realidades en las que Bauman y Wojtyla conciertan su pensamiento. Lo mismo que sucede con Bauman, Wojtyla plantea, sólo que en lenguaje filosófico, estas dos mismas realidades, que Wojtyla llama sistemas de referencias, en los cuales se da la vivencia de esta dimensión comunitaria.

Bauman diseña esta realidad en el marco de la comprensión, la experiencia compartida y el ámbito compartido. Wojtyla, en este mismo sentido, también habla de la necesidad de abrirse al otro en la relación "yo-tú", y de hacer la experiencia del "otro yo", que se lleva a cabo en la interpersonalidad y la socialidad por medio de la participación. A partir de esta realidad, se forma una comunidad en la que no sólo se da la cercanía, sino en la que se puede llegar a dar, como dijimos anteriormente, una verdadera presencia de la dimensión "prójimo". El espacio compartido (Gadamer) es un cimiento para pasar de ser simplemente "miembro de una comunidad", a descubrirse "ser prójimo". Ciertamente, la diferencia entre Wojtyla y Bauman nace del hecho de que Wojtyla lo contempla de modo ontológico y Bauman de modo sociológico, pero, en el fondo de ambos conceptos, aparece una intuición semejante. Tanto Wojtyla como Bauman coinciden en que el ser humano no puede prescindir de la comunidad y en que la comunidad llama a la actualización de lo que el ser humano posee en sus dinamismos personales. Sin embargo, queda pendiente el saber cómo se relaciona esta doble dimensión en cuanto al fundamento, es decir, el hacer de lo que es un dato de hecho (la comunidad) y lo que es una llamada a la persona (la actualización de las posibilidades para generar las relaciones), algo que lleva a cabo la realización de la persona en la comunidad.

La participación, clave en la conciencia que genera el encuentro

La clave para resolver el encuentro de la persona con el otro, al que ha llegado a ver como un extraño, acaba dependiendo de la capacidad que el hombre-actor en la sociedad tenga de descubrir la vinculación entre lo local y lo global, y de la habilidad que adquiera y de la determinación que ejerza, para contribuir al éxito de lo que su-

cede en el escenario del otro.[71] Es decir, que el sujeto personal actualice su capacidad de descubrir en el "tú" un "otro yo" en las diversas circunstancias. En este sentido, la propuesta de Wojtyla sobre la relación del "yo-tú" por la participación en la relación interpersonal, se nos muestra como adecuada para hacer el puente con Bauman, porque la relación "yo-tú" —como veíamos en el capítulo VI de nuestra investigación— es una relación que enriquece al sujeto personal, por la participación del ser humano en ella, con la riqueza propia del "tú". La participación es lo que lleva a cabo la posibilidad de que el ser humano se encuentre con el otro y, desde ella, se hace más claro que es desde el "sistema prójimo", desde donde se puede construir la comunidad como el ámbito de realización, mientras que vivir desde la perspectiva del "extraño", sólo conlleva la alienación de uno mismo, como hemos visto anteriormente. Esta realidad se lleva a cabo a partir del encuentro con el otro en la conciencia del hombre-actor comprometido, dice Bauman, una conciencia que, como dice Wojtyla, es el lugar de la libertad y de la autodeterminación en la que el ser humano se descubre en relación con el otro y se determina para llevar a cabo, de modo humano, esta misma relación.

La participación, garantía contra la exclusión

Al mismo tiempo, la participación implica "excluir la exclusión" de otro ser humano. La participación en la humanidad lleva a no considerar a ningún otro como un extraño, porque siempre puede existir, en el ámbito de la conciencia y, por lo tanto, en el ámbito de las decisiones, la tendencia a alienar al otro de su valor personal y de su participación en la humanidad, hasta el punto de que se constituya respecto de él una "ajenidad inconciliable", un proceso en el que la ausencia de un ámbito común de relación (la humanidad) disuelve toda posibilidad de solidaridad.

La participación que el ser humano encuentra en sí mismo y en el otro, no cede, por lo menos *a priori*, ante la contradicción, de modo que pese más que cualquier semejanza y que empequeñezca los rasgos comunes. La eliminación de la participación abre el camino a una negación del otro como "otro yo" que crea hostilidad, que genera división y que transforma en caso cerrado cualquier convergencia hacia un diálogo orientado a la comunión. Tal negación es fruto de una idea, casi siempre una idea *a posteriori* que no refleja la plenitud de la verdad de la persona, como base de una argumentación para las decisiones que sobre ella se asumen.[72] La

[71] *Ibid.,* p. 154.
[72] Z. Bauman, *Modernidad líquida*, p. 187.

alienación del otro, fruto de la falta de participación, parte de un conflicto, que transforma la relación personal del "nosotros", en la relación alienante del "ellos". Una situación que es alienante del otro, porque le quita su rasgo personal, y alienante de uno mismo, porque impide la realización personal por la participación. Este proceso se lleva a cabo por una búsqueda intencional y reductiva de los rasgos que hacen del otro un extraño y esos rasgos se convierten, en la propia conciencia, en valores negativos que pretenden justificar la "ajenidad inconciliable" como prueba y origen de la misma.

En el esfuerzo por construir la comunidad, además del peligro de la exclusión, siempre podrá aparecer el riesgo de buscar defenderse, por medio del rechazo del extraño, de la complejidad que implica la diferencia. El ser humano puede orientarse hacia un individualismo camuflado, bajo una comunidad que se hace comunidad de exclusión. Aparentemente existe un "nosotros", pero, en realidad, se tiene miedo a la diferencia que conlleva la presencia de todo "tú". El deseo de pertenecer a una comunidad es defensivo. Por cierto, es casi una ley universal que el "nosotros" puede usarse como defensa contra la confusión y el caos. Pero —y este *pero* es crucial— cuando el deseo de comunidad "se expresa como rechazo a los inmigrantes y otros extraños",[73] o como un esfuerzo de asimilación uniformista que no acepta la diferencia, de modo que el *afuera* sea similar, igual o idéntico al *adentro*, en el remodelar el *allá*, a semejanza del *aquí*; de este modo, lo que se genera es una "comunidad de semejanzas" que acaba siendo una comunidad de exclusión.[74] La ausencia de seguridad hace anhelar un refugio seguro, en un turbulento mar de cambios constantes, impredecibles y confusos.[75] En este esfuerzo, todo el acento se pone en la seguridad y no en la libertad, sin admitir la posibilidad de que la ampliación y la afirmación de las libertades humanas puedan incrementar la seguridad humana, que la libertad y la seguridad puedan crecer juntas, y que incluso puedan crecer individualmente sólo si cada una lo hace junto a la otra.[76]

En este sentido, la participación es el rasgo humano que permite el equilibrio entre ambas, pues evita, por un lado, que el ser humano pierda la libertad en su interacción "junto-con-los-otros", y, por otro lado, da la seguridad de que se está respetando la identidad de la persona. La participación, de modo especial por medio de la solidaridad, la oposición y el diálogo, construye una comunidad de libertad y de seguridad. De este modo, la participación cierra el campo a la co-

[73] *Ibid.,* p. 190.
[74] *Ibid.,* p. 192.
[75] *Ibid.,* pp. 181-182.
[76] *Ibid.,* p. 193.

munidad de exclusión, porque el otro, que se ve como "otro-yo" es capaz de la comunión de personas. La participación es lo que construye el camino para la aceptación del otro.

La relación en la diferencia, clave para la comunidad

La unidad, que evoca la palabra *comunidad*, no puede construirse ni desde la tendencia a dejar fuera al otro ni desde el reclamo a que el que ya es como yo, lo tenga que ser de ese modo y para siempre. El verdadero personalismo *tiene que dejar abierta la puerta a la diferencia en el origen y a la continuidad de la diferencia en la relación, una diferencia que se cultiva y se hace objeto de amor*. La persona se beneficia de la variedad de estilos de vida, ideales y conocimientos que agregan fuerza y sustancia a lo que hace que cada uno de ellos sea como es, es decir, a lo que los hace diferentes.[77] Porque tampoco se puede construir una sociedad de personas desde el totalismo, en cuyo caso "es como si uno convirtiera la armonía en unísono o redujera una canción a un único compás. La verdad es que la *polis* es un conglomerado de muchos miembros".[78]

La unidad de las personas es necesariamente pluralista, por medio de la negociación y la conciliación. En este sentido, la diferencia de las personas es también un elemento que lleva a la comunión de las personas, por medio de la confrontación, el debate, la negociación y la concesión entre valores, preferencias y modos de vida y de autoidentificación de muchos, diferentes y siempre autodeterminados miembros de la *polis*.[79] Todo esto es posible por la participación y se hace imposible sin ella. La participación es la que nos abre al otro, no como una cosa, sino como una persona, como dijimos anteriormente en nuestro trabajo. Esa apertura es la que genera la posibilidad de una comunión que no acaba con la divergencia, sino aprende a integrarla en la diferencia de las personas.

El papel de la decisión personal en la construcción de la comunidad posmoderna

En una sociedad como la posmoderna, nos enfrentamos a una visión de la comunidad en la que las creencias y valores son privatizados y desarraigados, la identidad de cada uno y la identidad de la sociedad están siempre a merced de la fragilidad

---

[77] *Ibid.*, p. 187.
[78] *Vid.* B. Crick, "Meditation on Democracy, Politics and Citizenship", doc. inéd.
[79] Z. Bauman, *Modernidad líquida,* pp. 188-189.

y de una efímera temporalidad. Ante ello, sólo queda la determinación de los agentes para mantenerlas íntegras. El gran desafío es la volatilidad de la identidad.

Pero esto no es algo que se convierta en una condena; al contrario, la correcta confrontación de la diferencia, enseña la posibilidad de un camino común que se hace identidad compartida. La unidad, por ello, no es una condición *a priori* de la vida compartida, sino una consecuencia de la misma, por medio de la negociación y la reconciliación, y no a través de la negación, la atenuación o la eliminación de las diferencias. Esto lleva a estar de acuerdo, por lo menos en parte, con un pensamiento de Alain Touraine, que afirma que "el fin de la definición del ser humano como ser social, determinado por su lugar dentro de una sociedad que condiciona su conducta o sus acciones", y, por lo tanto, la defensa que puedan oponer los actores sociales para proteger su "especificidad cultural y psicológica" sólo puede basarse en "la conciencia de que el principio de su combinación únicamente puede hallarse en el individuo, ya no en las instituciones sociales o en los principios universales".[80]

Es un hecho, que hemos resaltado a lo largo de esta investigación, el que la comunidad de la visión líquida no es una comunidad estructurada. La "comunidad líquida" se caracteriza por su inestabilidad y por su fugacidad, es más un manto liviano que una jaula de hierro en su múltiple diversidad. Sin embargo, esto no significa que la comunidad no sea necesaria, aun cuando no siempre queden claras las evidencias de las realidades que la "comunidad" alega representar, y si su expectativa de vida justificaría que se las tratara con el respeto que esas realidades parecen demandar.[81] Por esto, se puede proponer una variante de comunidad compatible, plausible y realista dentro de las condiciones establecidas por la modernidad líquida. Quizá queda, por ello mismo, más clara la necesidad de la decisión individual en la construcción de la comunidad. Algo que encaja perfectamente con la visión de Wojtyla, quien afirma la importancia de descubrir la comunidad no como una "subjetividad en sí", sino como una "cuasi subjetividad" que depende de la libertad y de la participación de los seres humanos que la forman, para que sea verdaderamente humana.

La comunidad, como afirma también Bauman, necesita ser defendida para sobrevivir, y necesita apelar a sus propios miembros "para garantizar su supervivencia, mediante las elecciones individuales y la responsabilidad individual de esa supervivencia, todas las comunidades son una *postulación*, un proyecto y no una

[80] A. Touraine, "Can we live Together, Equal and Different?", en *European Journal of Social Theory*, 2 (1998), p. 177.

[81] Z. Bauman, *Modernidad líquida*, p. 180.

realidad, algo que viene *después* y no *antes* de la elección individual.[82] Tal visión la comparten Bauman y Wojtyla: desde el punto de vista de la dinámica concreta de la comunidad, del cómo se constituye, del cómo se da una relación de enriquecimiento recíproco entre ella y sus miembros, de cuál es la capacidad que tiene de realizar a la persona o de alienarla, y de cómo la persona construye o no una comunidad de realización o una comunidad de alienación. Para cumplir el proyecto comunitario, hay que apelar a las mismas opciones individuales. Precisamente, el colapso de la comunidad, tanto sólida como líquida, es una llamada al reforzamiento de la identidad, pero no del individualismo, sino de la auténtica identidad humana que reconstruye, desde el interior de lo que es en sí misma la persona, una comunidad, por medio del dinamismo de la participación, por medio del hacer presente la participación en sus relaciones de "nosotros".[83]

De este análisis, se nos presenta la importancia de la participación en la construcción de la comunidad posmoderna. La participación no viene desde el exterior del ser humano como algo extraño, la participación es el rasgo que, desde el interior, permite la acción "junto-con-los-otros", la existencia "junto-con-los-otros", en definitiva, la comunidad de las personas. Ahora bien, esta participación, en el ser humano, está tejida no de necesidad (ya Wojtyla nos hacía ver que el actuar es diferente del suceder) sino de trascendencia, con sus estructuras propias de autodeterminación y de autoposesión. Es la autodeterminación, la libertad del ser humano, lo que le hace participar como tal. Y esta autodeterminación no es algo que se acaba con la simple elección y decisión, sino que debe ser puesta, de modo continuado, para que la dimensión comunitaria siga teniendo su firmeza. De aquí, brota la importancia de la responsabilidad en el ser humano, que tiene que seguir haciendo presente su decisión en favor de la comunidad, para que esta sea personalista. En esto Wojtyla complementa a Bauman, ya que mientras el sociólogo anota la necesidad de la elección, el filósofo muestra que esta elección brota de un sustrato trascendente de la persona humana, de lo que precisamente la hace persona. La estructura ontológica del ser humano, por medio de las propias elecciones y decisiones, muestra la verdadera responsabilidad ante la comunidad, de modo que no sólo se propone un llamado ético, en el que se juega el bien o el mal, sino un fundamento ontológico, del que no se puede carecer si se quiere realizar a la persona.

---

[82] *Ibid.*, p. 180.

[83] Como afirma Jock Young: "mientras la comunidad colapsa, la identidad se inventa". (J. Young, *The Exclusive Society*, p. 164.)

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO X

El diálogo entre Wojtyla y Bauman

Al final de este capítulo es necesario sacar conclusiones de todo lo que hemos reflexionado en el mismo. Quizá la primera, y más evidente, sea la constatación de la posibilidad de establecer un puente entre el pensamiento posmoderno, reflejado en los análisis de Bauman y el pensamiento personalista de Wojtyla. Ciertamente sus metodologías y formas de argumentar son diferentes, pero el hecho de que ambos nos ofrezcan unos conceptos que se tocan y el que ambos propongan, desde sus distintas perspectivas, conclusiones cercanas, aunque no idénticas, nos muestra esta apertura.

Del análisis que hemos hecho, podemos concluir que entre el pensamiento de los dos polacos se puede dar un diálogo en el ámbito de la humanidad de la persona, en el ámbito de la dignidad y en el ámbito de la libertad, así como en el ámbito de los requisitos que hacen viable una comunidad en la posmodernidad. Seguramente que en otros campos, como la humanización de la sociedad, también aparecería esta misma realidad. Esto nos hace ver que, aunque el pensamiento de Wojtyla no busca de modo directo responder a los planteamientos que lleva a cabo el posmodernismo, sin embargo, sí es un elemento útil para dialogar con el mismo, y para ofrecer, en el caso del pensamiento de Bauman, un fundamento desde la ontología a las inquietudes y propuestas que surgen desde la sociología.

La comunidad de participación: propuesta ante la comunidad de exclusión

A lo largo del análisis de Bauman queda definida, por un lado, la necesidad de la comunidad para el ser humano, pero también queda definida la dificultad para llevarla a cabo. Más aún: es muy visible el hecho de que la comunidad posmoderna, cuando llega a realizarse, tiende a convertirse en una comunidad de exclusión. A veces por "comunidad de exclusión" tenemos que entender la exclusión del que se percibe como un extraño, del que pertenece al grupo de "ellos", del que no es aceptado o no es integrado en el nosotros. La exclusión, en el fondo, no es sólo de la comunidad, es en primer lugar del individuo en cuanto sujeto personal. Da la impresión de que se busca la comunidad solamente como un refugio para obtener algún tipo de seguridad.

La comunidad de exclusión tiene también la dimensión del rechazo del otro, debido al miedo a que la misma relación comunitaria sea demasiado frágil y, por lo tanto, inestable. Esta comunidad de exclusión es, realmente, una comunidad alienada, ya que es una comunidad que no puede llevar a cabo la realización de la per-

sona, debido a que le falta la estructura de la participación. Por otra parte, esta comunidad de exclusión genera, con bastante facilidad, actitudes de conformismo o de evasión, debido, de modo especial, a la no integración de la persona en la misma y a la no aceptación de que otras personas se puedan integrar.

Sin embargo, la comunidad de participación, como hemos venido expresando a lo largo de nuestro trabajo, es la comunidad que no sólo integra el aspecto operativo de la persona, sino también su aspecto ontológico y propone las líneas, para que en su actualización, el ser humano pueda realizarse. Una comunidad de participación es una comunidad del sujeto personal, pero también es una comunidad del bien común, es una comunidad de la realización y es una comunidad de la libertad, es una comunidad de la humanidad y es una comunidad de la integración. Bauman no propone este término, pero la "evocación" a la que se abre es una evocación a la comunidad de participación.

La comunidad de participación: propuesta a la dialéctica libertad-seguridad

Un gran dilema que enfrenta la comunidad posmoderna es la posibilidad de conjugar la libertad y la seguridad. La disyuntiva de perder cualquiera de los dos extremos pende siempre sobre su proyecto. Cuando no encuentra el cómo resolver el dilema, opta o por el totalismo que excluye o por el individualismo que disgrega. En el primer caso, se privilegia la seguridad frente al extraño o frente al que no es un "yo" como yo. En el segundo caso, se privilegia la libertad, con la consecuencia de perder la capacidad de comunidad. En ambos casos acaba, como hemos visto, produciéndose una alienación, se aliena el ser humano y se aliena la comunidad. En ambos casos, lo que se pierde es la humanidad, o haciendo del otro un extraño o rompiendo con lo que une con los demás.

Un camino diferente es el que propone la comunidad de participación, que ofrece un dinamismo capaz de asegurar tanto la seguridad como la libertad y, además, plantea la referencia del ser humano en el "sistema prójimo", como el fundamento de la realización de todos los seres humanos en la común humanidad. El hecho de que el "sistema prójimo" sea el fundamento de toda otra participación, ofrece la posibilidad de que la comunidad de participación haga crecer en humanidad a quien la actualiza en su persona y en su existir y actuar junto con otros. Esta comunidad no puede excluir nunca la libertad, porque respeta el valor personalista que se da en la participación. Asimismo, esta comunidad nunca puede pasar por encima del sujeto personal, por lo que no deja de lado la seguridad de que en todo "tú" siempre se puede encontrar otro-yo con el que llevar a cabo una reacción de intersubjetivi-

dad. La comunidad de participación, en el "sistema prójimo", es el marco para que una comunidad posmoderna pueda, de modo dinámico, engarzar la libertad y la seguridad, sin caer en el individualismo ni en el totalismo. Ni el individualismo ni el totalismo son soluciones para la búsqueda de libertad y de seguridad, mientras que la participación por el "sistema prójimo" sí lo puede ser.

El amor al prójimo, culmen de la participación que hace confluir a los seres humanos en la misma humanidad

Esto nos lleva a concluir la importancia que tiene toda la reflexión sobre el amor al prójimo que lleva a cabo Wojtyla y que, por ser el fundamento de toda participación, se convierte en uno de los elementos esenciales de la teoría sobre la participación del filósofo polaco. El "sistema prójimo" es el horizonte de la relación que se da en la humanidad, para que esta se lleve a cabo en la verdad. Además es el ámbito desde el que el pensamiento de Wojtyla encuentra un consistente punto de contacto con el pensamiento posmoderno en Bauman. Todo el desarrollo que Bauman lleva a cabo para sostener la necesidad de lo que él llama la mixofilia, encuentra, en la relación con el prójimo, sus fundamentos de humanidad y dignidad, elementos que caminan paralelos al modo en que Wojtyla plantea la presencia del ser humano en la sociedad, del existir y del actuar "junto-con-los-otros" por medio de la participación.

La decisión del actor-sujeto personal: dinamismo posmoderno y de participación

En el análisis que Bauman hace de la comunidad posmoderna apunta un camino de salida: hacer que el ser humano se trasforme de espectador en actor. La diferencia fundamental entre ambos radica en que el actor mantiene la capacidad de decisión sobre sus comportamientos, para seguir construyendo la sociedad. En este aspecto, es interesante la coincidencia con Wojtyla, en el sentido de que, también para Wojtyla, la comunidad tiene que mantener los rasgos de la persona, y la persona tiene que "ponerse a sí misma", en la construcción de la comunidad, por medio de la participación. Pero ello implica que la persona no pierda los rasgos que la hacen tal en el actuar y el existir "junto-con-los-otros", es decir, que no pierda su trascendencia, ni su autodeterminación.

Así hemos visto cómo la participación es una propuesta teórica, experiencial y comunitaria, que se muestra válida para el diálogo con el posmodernismo, desde la perspectiva de Zygmunt Bauman y remedia varios de los dilemas que la visión posmoderna propone en la relación entre el ser humano y la comunidad.

Si la comunidad posmoderna requiere de la "decisión del actor" para su existencia y su desarrollo acorde a la dignidad y humanidad de sus miembros, requiere, en el lenguaje de Wojtyla, de la participación, que es lo que "pone a la persona" en la comunidad y lo que hace que la persona construya la comunidad. Lo que pide Bauman desde la sociología para la comunidad posmoderna, lo ofrece Wojtyla, desde la filosofía, con el dinamismo de la participación. Esta decisión, fruto de la elección que se enraíza en la libertad y la autodeterminación, es lo que puede generar un compromiso con el otro, que lleve a enfrentar el problema de la sociedad posmoderna allí donde están sus raíces, que no es en la estructura social, sino en la interioridad de la persona, de la que pueden brotar la construcción de comunidades en las que, respetando el valor personalista de sus miembros en la existencia y en la acción común, se puedan experimentar, "probar y eventualmente aplicar los medios para aplacar y erradicar esa incertidumbre y esa inseguridad"[84] generadora de alienación propia de la posmodernidad. Desde la comunidad menor, es más fácil volver a entramar la comunidad mayor,[85] en la compatibilidad de las civilizaciones, en la depuración de las hostilidades, en la búsqueda de soluciones pacíficas[86] que respondan a la dignidad y la humanidad compartida por la participación entre los seres humanos recíprocamente prójimos.

[84] Z. Bauman, *Amor líquido,* p. 153.

[85] El punto de esto es que, para Bauman y en general para el posmodernismo, no existe modo de solucionar localmente los problemas globales. Esto lo coloca en una aporía de la que no se puede salir. El único camino que deja abierto Bauman es el compromiso de la persona con una decisión de construir una comunidad, lo cual nos liga con Wojtyla —como se ve en las conclusiones de la presente investigación—, pues desde la riqueza de la persona, por la participación, se da una apertura a la relación yo-tú y a la relación nosotros. Es así como desde la decisión interior de la persona, sostenida por su dimensión participativa, se puede dar el camino de construcción desde abajo hacia arriba. Esto es así en el plano ontológico; en el plano psicológico sí se hace necesaria una educación al compromiso y a la apertura al otro.

[86] Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 154.

CAPÍTULO XI

Conclusión general

INTRODUCCIÓN

Al llegar al final de nuestra investigación, tenemos que ver si hemos cumplido nuestro objetivo. Comenzamos este camino preguntándonos si la participación, desde la ontología de corte personalista de Karol Wojtyla, puede ser un elemento del que nos valgamos para dialogar con el pensamiento posmoderno en su visión de la comunidad y del ser humano en ella.

Con tal objetivo, hemos ido buscando, en primer lugar, el profundizar en la filosofía de Karol Wojtyla y, en particular, en su visión sobre la participación. Ha sido un trabajo de ahondamiento, de modo especial y primero, en los proyectos que el mismo filósofo polaco apuntaba en *Persona y acción* y en otras de sus obras filosóficas. Asimismo, hemos querido mostrar cuáles son las raíces de una antropología basada en el valor personalista del actuar humano.

Con este bagaje hemos querido acercarnos al elusivo posmodernismo, centrándonos, primordialmente, en sus planteamientos respecto del sujeto y la sociedad, sus fundamentos y sus orientaciones. Un lugar específico le hemos dado a Zygmunt Bauman, el sociólogo polaco que, en sus escritos, no se conforma con la descripción de lo que ve en la sociedad posmoderna, sino que invita a no perder de vista elementos que obvien los conflictos y las contradicciones que la sociología muestra. Bauman también se nos ha mostrado como un sociólogo que, en cierto sentido, es un pre-filósofo, pues va más allá del dato empírico para apuntar a categorías que entran en un ámbito más propio de la ética o de la ontología. Esto nos ha ofrecido los aportes teóricos necesarios para nuestra investigación y el contexto ideológico y cultural en el que nos movemos.

Esto nos ha permitido comparar el pensamiento de Bauman y de Wojtyla, para encontrar los puntos de contacto, las divergencias y los mutuos enriquecimientos.

Pero, sobre todo, nos ha permitido descubrir que, a través del pasaje de Bauman, cabe el personalismo de Wojtyla y se convierte, casi de modo natural, sin forzar los modos de pensar, en fundamento ontológico y antropológico de lo que Bauman buscaba con anhelo sociológico. Con ello, hemos elaborado una síntesis que se presenta como una nueva aportación, que admite plantear líneas de proyección para futuras investigaciones.

Asimismo, se nos ha dado la posibilidad de ver cómo un concepto contrastado por Wojtyla en los años setentas, se presenta como válido para un modo de ver el mundo, posterior a la muerte de este filósofo. Porque lo que Bauman describe y anota no es el mundo previo a la revolución cultural del 68, sino el posterior a la caída de las grandes ideologías en el final del siglo XX. Y lo que Wojtyla busca es ofrecer una visión del hombre que sustente lo que él había venido reflexionando sobre el ser humano que nacía de la Segunda Guerra Mundial. Wojtyla no es un profeta, así como Bauman no es un historiador. Ambos son solidarios en la preocupación por el ser humano y por la búsqueda de un camino, en la reflexión y el pensamiento serio, para el desencanto de una sociedad que se desmadeja en la búsqueda de la propia identidad.

¿Cuáles son las conclusiones que sacamos sobre la participación al final de este trabajo? Creo que las podemos dividir en tres grandes partes: la participación como elemento de una recta antropología, que permite el conocimiento y la realización del ser humano, cuando este existe y actúa junto con otros seres humanos; la participación como una categoría válida para resolver las dificultades de la sociedad posmoderna, y, finalmente, la participación como la verdad del actuar "junto-con-los-otros" y, por lo tanto, como una norma del actuar auténtico.

Éste puede ser nuestro itinerario para consumar el trabajo que nos propusimos, al preguntarnos si la participación podría ser una cualidad del ser humano que, en el pensamiento del Karol Wojtyla, construyese la comunidad en el ámbito de la posmodernidad.

LA PARTICIPACIÓN, CUALIDAD QUE PERMITE EL CONOCIMIENTO Y LA REALIZACIÓN DEL SER PERSONAL HUMANO EN UNA RECTA ANTROPOLOGÍA

La participación como una herramienta válida para el conocimiento del ser humano

Una de las grandes inquietudes de Karol Wojtyla era intentar mostrar cómo el ser humano podía ser conocido en su actuar. Cuando el filósofo polaco enfrenta —co-

mo hemos visto abundantemente— el actuar "junto-con-los-otros", vemos aparecer el término *participación* como el que en sí mismo parece encerrar, no sólo el hecho extrínseco de hacer algo en un grupo humano, sino el camino para conocer al ser humano, en su acción y en su existencia cuando actúa "junto-con-los-otros". La participación permite conocer a la persona en su ser y en su actuar, pues muestra su dimensión de trascendencia en el momento en que forma una comunidad junto con otros.

La participación no es, por lo tanto, algo extrínseco o accidental en el ser humano, sino que se muestra, partiendo de la experiencia de que el ser humano existe y actúa "junto-con-los-otros", como intrínseca al mismo ser humano, algo que lo mantiene en tanto persona y le permite ponerse como tal en su actuar junto con los demás. Precisamente, por esto, la participación permite conocer la trascendencia del ser humano en la acción "junto-con-los-otros" y abre el camino para el conocimiento de la visión personalista del mismo. Por ello, la participación del ser humano en una comunidad, para que sea auténtica, no puede ocurrir más que como ser personal, y esto le da a la participación un espesor ontológico específico. En la participación se hace presente el valor personalista, que brota de las estructuras propias de la persona: la trascendencia, la autoposesión, el autodominio, la integración. Con la participación, la persona se nos muestra como tal en la comunidad del existir y del actuar.

Una antropología de la participación para afirmar a la persona y a la comunidad

La participación se constituye, por lo mismo, como un importante rasgo de la antropología personalista de Karol Wojtyla. Y se hace rasgo que, en cierto sentido, la cualifica. El personalismo de Wojtyla es un personalismo de participación, y ello se advierte, de modo especial, cuando descubrimos que una antropología verdadera no puede prescindir de la participación si no quiere caer en la alienación. El análisis que hicimos sobre el significado de la alienación en el pensamiento de Karol Wojtyla nos permite descubrir su importancia. La alienación es el contrario de la participación; es la demostración en negativo de que el ser humano necesita de la participación para no perderse a sí mismo. La presencia de la participación garantiza que la antropología de Wojtyla se oriente tanto a la afirmación de la persona como a la recta comprensión de la comunidad. Por ello, desde la participación, podemos vislumbrar una antropología que es capaz de armonizar ambos polos, que se ven normalmente amenazados por dos sistemas, el individualismo o el totalismo. La participación permite a la persona mostrarse en homogeneidad con su di-

mensión comunitaria y presentar a la comunidad en armonía con la subjetividad y la dignidad de cada persona que la compone.

La antropología que resulta del análisis de la participación se nos manifiesta como una antropología realista, que muestra al ser humano como trascendente, en la capacidad de ejercer la razón para valerse del ser, para considerar los entes sin caer, necesariamente, ni en la absolutización racionalista de la razón ni en la prisión de algunas formas históricas del pensamiento. Frente a la disolución del sujeto posmodernista, la antropología de Wojtyla, de la que brota la participación, no confunde el ser con los entes ni debilita, con ello, la capacidad de crítica, que constituye un elemento no despreciable del ser humano.

La participación permite acceder a una ontología que manifiesta la presencia de la trascendencia y, por lo tanto, del ser. Frente a un pensamiento puramente fenoménico, la participación, como puerta de una antropología realista y personalista, señala la presencia de una trascendencia por medio de la analogía, que permite encontrar la verdad de lo que se es como persona, así como el

> [...] reconocimiento del otro como presencia o, mejor, como persona [...] Una persona, una presencia, es a veces más ausencia, porque es irreductible. En este sentido, la persona es sagrada. Tenemos que respetar al otro. Pero el camino para respetarlo y tocarlo, que también forma parte del conocimiento metafísico, porque es sapiencial, es el amor, camino que no recorrió la modernidad.[1]

La antropología de la participación es la posibilidad, ante el pensamiento posmoderno débil, sin metafísica, de volver a encontrar un fundamento para el encuentro con el ser, que se muestra en el encuentro de las personas.

La participación como elemento de realización de la persona en la sociedad: la novedad del concepto de 'participación'

Hemos hablado de la alienación como el elemento que conduce a la pérdida del ser humano en la sociedad posmoderna, en la que queda el individuo dejado a sí mismo por la fragilidad y el consumismo. Hemos ahondado en la incapacidad de la sociedad posmoderna para llevar a la realización de las personas, a las que sólo puede ofrecer desencanto y carencia de sentido. Analizamos cómo Bauman ponía en el compromiso la puerta de salida a este dilema. Ese compromiso es un rostro de la

[1] M. Beuchot, "Un Dios posmoderno, entrevista con Javier Sicilia", en: *Letras Libres* [en línea], diciembre, 1999. <http://bit.ly/1Zwqjg5>. [Consulta: 20 de septiembre, 2014.]

participación, porque al poner a la persona en la existencia y la actuación con los otros, lo hace como persona auténtica, es decir, dotada de juicio de sí mismo, dotada de libertad y de elección. La ontología de la participación acaba siendo una antropología del compromiso y una regeneración del vínculo que la sociedad posmoderna no sabía cómo volver a establecer.

Si la sociedad posmoderna alejaba al ser humano de su interior, o lo confinaba a una sociedad de guardarropa o de carnaval o a una comunidad de exclusión por la mixofobia, la participación devuelve al ser humano al centro de la comunidad y le da la solidez de la libertad y de la decisión para seguir construyendo la comunidad, no desde fuera sino desde dentro, primariamente, desde dentro de sí. A ello se debe la importancia de la consideración del concepto de 'participación' como una cualidad antropológica del ser humano que quiere existir y actuar en la comunidad. La participación devuelve al ser humano la posibilidad de su realización en el encuentro con el otro. La participación elimina la alienación porque suprime la inseguridad por la presencia de la libertad. La participación elimina la alienación porque suprime el riesgo de que la persona se pierda a sí misma en el momento en que tiene que orientarse al bien común, que ya no se ve como un bien alienante sino como un bien realizador. La participación permite que la persona se realice en la sociedad porque la pone completa con todos sus dinamismos y estructuras en la dimensión comunitaria, como algo propio del ser humano: no hay una dimensión subjetiva y una dimensión intersubjetiva como algo separado; ambas dimensiones, por la participación, son dinamismos de la única persona humana.

Ésta es la novedad que Karol Wojtyla aporta, por medio del concepto de 'participación': la realización de la persona en su interacción con otras personas. La participación, para Wojtyla, no aleja al ser humano de sí mismo, como tampoco lo ahoga en los demás. La evolución del concepto de 'participación', que vimos al inicio de este trabajo, nos permitió descubrir que es en el encuentro con el otro, en la relación "yo-tú", en la constitución del "nosotros", donde la participación aparece como una dimensión interior del ser humano (ésta es su novedad), la cual le permite seguir siendo él mismo sin renunciar al encuentro pleno con el otro, con los otros.

El amor al prójimo, orientación y consecuencia de la participación

De un modo particular, en el pensamiento de Wojtyla aparece la participación como un resultado y como un dinamismo hacia el amor al prójimo. Ya hemos visto que el sentido del mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo" es algo positivo y definitivo ante las implicaciones del actuar "junto-con-los-otros". Por la participación, el mandamiento del amor al prójimo define lo que significan las tareas

y las exigencias que debe asumir el ser humano, en cuanto persona y en cuanto comunidad, para que el bien completo y realizador del actuar y el existir junto con otros pueda realizarse verdaderamente.

Wojtyla le da mucho énfasis al mandato del amor al prójimo como un imperativo, no sólo ético sino también constitutivo de la persona humana; es un imperativo que abre a la comunidad desde la subjetividad propia y del otro, que promueve la recíproca autorrealización, y permite, a su vez, el desarrollo de una comunidad verdaderamente humana. El mandato "amarás", que abre el encuentro con la humanidad en el "sistema prójimo", es una llamada a la plena realización, lo que en otro lenguaje se podría llamar "la perfección", que es una permanente aspiración del ser humano.[2]

LA PARTICIPACIÓN: UNA CATEGORÍA EN DIÁLOGO CON LOS CONFLICTOS DE LA SOCIEDAD POSMODERNA

La participación como una herramienta válida para el diálogo con el posmodernismo desde Bauman

Uno de los conflictos más serios del posmodernismo, tal como Bauman nos lo ha mostrado en su análisis de la sociedad líquida, es la desconfianza con todo lo que pueda revelar un fundamento, precisamente sólido. Tal desconfianza lleva a no aceptar casi ninguna categoría del pensamiento anterior. Cuando se descubre el origen de esta desconfianza, vemos que la duda de la verdad, la duda del ser, acaban siendo reconducidas a la duda sobre la persona humana. No podía ser de otra manera, ya que, en el momento en que se producen cuestionamientos sobre la epistemología y la ontología, no puede quedarse sin afectación la antropología, como vimos en el capítulo VII de nuestra investigación. Ya Kant lo había conocido, cuando reducía casi todas las ciencias a la antropología. Los maestros de la sospecha dudaron de las intenciones del ser humano en la visión de sí mismo y de la realidad, contaminada por la economía, las pulsiones o el afán de poder; pero, aun así, no se puede dudar del hecho de la experiencia de la presencia del otro en una comunidad. Los maestros de la sospecha parten de una duda epistemológica (¿qué es lo que sabemos o qué es lo que conocemos?) para concluir en la duda de lo que el ser humano es en su ser, en su decidir, etcétera. Aun el pensamiento sar-

[2] *Cf.* C. A. Rodríguez Ramírez, "La constitución ontológica de la persona según Juan Pablo II", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVI, 88/89, 313-320 (1998), p.318.

treano, que hace del otro el infierno, confirma en negativo esta realidad. Yo estoy ante un tú.

El pensamiento de Bauman nos muestra la disolución de la sociedad por el consumismo, que convierte al ser humano en espectador, o nos presenta la división de la misma por la mixofobia; pero también nos pone, como en un dilema clásico, la posibilidad de generar la mixofilia o de asumir la decisión de convertirse en actores. El rechazo del individualismo y del totalismo, como sistemas contrarios a la participación, presenta un horizonte nuevo a una sociedad que no encuentra salida si no es en estos extremos. No es necesario caer en ninguno de ellos cuando se descubre que el ser humano tiene siempre en sí la capacidad de participar. En todo esto, la participación acaba siendo una herramienta de diálogo con el pensamiento posmoderno.

Es importante el sentido de la palabra *dialogar*, ya que incluye que no se puede imponer, no se puede obligar, pero sí se puede proponer como algo válido. La participación supera la desconfianza porque no elimina la persona y porque se propone como la posibilidad de seguir siendo el "yo" en las diversas posibilidades —e incluso trampas— que llegase a plantear la relación con el tú. Desde la participación siempre existe el diálogo, porque se puede percibir el otro como un yo, con dignidad y humanidad, como nos describía el sociólogo polaco. El diálogo, junto con la solidaridad y la oposición, son actitudes auténticas de participación, y ello les hace entrar en el juego de constante construcción de la sociedad que propone el posmodernismo. El diálogo nace de una búsqueda común, que no ceja en el empeño de aprender del otro, tomando en serio sus necesidades y deseos; el diálogo se centra en lo esencial, de modo claro y sencillo. El diálogo tiene que ser existencial, de modo que toque aquello que todos comparten.

La participación como oferta a los presupuestos y consecuencias de la comunidad posmoderna

La comunidad posmoderna nace, como hemos visto, de la desvinculación. Desvinculación del espacio-territorio, desvinculación del tiempo-proyecto de futuro-recepción del pasado, desvinculación de todo lazo fuerte con el otro. Estos presupuestos son debidos a la desestructuración, que rechaza todo lo que Bauman llama "sólido", como fenómeno que abarca todas las dimensiones del ser humano: lo ideológico, lo social, lo político, lo urbanístico, lo artístico, etcétera. Sin embargo, en este sentido, la participación no propone un regreso a lo sólido, sino un partir del interior de la persona y de lo que todas las personas comparten, que es su humanidad. Si, según Bauman, el fundamento de la socialidad sólida, que desconstru-

ye el posmodernismo, no es aceptado, y si el vacío que esto genera no parece ser una solución, la participación pone como fundamento a la misma persona para volver, desde ahí, a construir la comunidad. La participación se constituye en el fundamento de una comunidad que ya no mira a la exclusión, sino a la integración en la diferencia del ser humano en su peculiaridad.

Lo mismo sucede con las consecuencias de la comunidad posmoderna, que podemos en este momento resumir en un relativismo individualista y en un vacío alienante. Ambas son resultantes del desencanto de la comunidad y de lo que se genera cuando el ser humano sólo se orienta a la propia supervivencia, como consecuencia de lo anterior. La participación se ofrece como la cualidad desde la que el ser humano puede obviar el relativismo individualista, al tener, como fundamento y como norma de su actuar, el valor personalista en su relación con los otros; y genera la posibilidad de la realización personal, al actualizar los dinamismos de la persona en todas sus dimensiones. Por otra parte, la unión de la trascendencia, la integración y la autodeterminación en la participación, hacen que el ser humano aporte al otro las riquezas del propio ser.

La participación como una propuesta al dilema libertad-seguridad

Otro de los elementos que generan el conflicto en la sociedad posmoderna es la dialéctica entre libertad y seguridad. Parece que la comunidad posmoderna, como dijimos un poco antes, no es capaz de conciliar ambos aspectos, fundamentales por otra parte, en el ser humano. La libertad es algo necesario y la seguridad es algo irrenunciable. Sin embargo, como Bauman comenta abundantemente, ambos aspectos no son capaces de conciliarse, y generan, o comunidades de guardarropa (que priman la libertad) o comunidades de exclusión (que priman la seguridad). La participación se propone a esta dialéctica como la síntesis, en las que ambos extremos pueden encontrarse en una comunidad de participación, y como el dinamismo desde el que se puede integrar, de modo más humano, cualquiera de estas comunidades. El dilema libertad-seguridad siempre estará presente, porque el ser humano siempre deberá actualizar el dinamismo de la participación en la construcción de sus comunidades.

La filosofía de Wojtyla es armónica con el anhelo personalista del posmodernismo

En todo lo que hemos venido investigando sobre el sujeto posmoderno y su dimensión comunitaria, no hemos dejado de encontrar la presencia de lo que podríamos

llamar un "anhelo personalista", es decir, un interés por encontrar solución, desde la persona humana y para la persona humana, a todas las aporías que encuentra en su propuesta de sociedad líquida. El anhelo personalista es, en el fondo, el deseo de que la persona humana se encuentre a sí misma, y está presente en las diversas utopías, no siempre felizmente resueltas, de los pensadores posmodernistas. Bauman propone a veces este anhelo bajo el ropaje de imágenes, como el actor o el héroe, frente al espectador o el ídolo. En complemento, la filosofía de Karol Wojtyla se plantea como una propuesta que ofrece un camino para transitar, y una respuesta para solucionar dilemas. Una filosofía de la persona que nace de la experiencia de la acción y de la existencia "junto-con-los-otros" por medio de la participación; una filosofía de persona que, en esa misma dimensión experiencial personal y comunitaria, encuentra la trascendencia, la libertad, la integración, la conciencia y la normatividad de la verdad; es una filosofía capaz de armonizarse con aquello a lo que el anhelo personalista tiende.[3] La antropología que descubrimos a partir de la participación nos presenta un ser humano posibilitado de realizarse en la comunidad, sin perderse a sí mismo; al contrario, la comunidad es el encuentro, por el "sistema prójimo", con su humanidad más plena.

La filosofía de Wojtyla da el espesor ontológico del que carece el posmodernismo

Finalmente, podemos afirmar que la filosofía de Wojtyla ofrece al posmodernismo un espesor ontológico, del que carece por su rechazo al ser y a la metafísica. Tal rechazo lleva a la pérdida del sentido del ser humano (por ser un rechazo a la razón, a la filosofía, al hombre y a la ética) conduce al adelgazamiento del sujeto hasta la muerte del mismo; como afirma Beuchot,[4] ha reducido al "yo" a la representación del "yo que conoce el mundo". La posmodernidad niega la subjetividad, el conocimiento inmediato y fuerte de la verdad por la evidencia, la capacidad de autocono-

[3] Como afirma José Francisco Durán Vázquez*:* "La desconfianza por no haber alcanzado la plenitud anhelada, cuya ausencia produce insatisfacción, de la que se procurará salir volviendo a relacionarse. Esta ansia por relacionarse se manifiesta en la necesidad de encontrar de nuevo la comunión amorosa, el encuentro de intimidades, pero cuando ésta por fin se descubre, su continuidad se ve de nuevo amenazada, enfrentada a los avatares de una vida que transciende el círculo estrecho de los que se aman. Surge así la desazón, y más tarde, el deseo de salir del círculo así trazado, construyendo de nuevo otro círculo, que quizás corra la misma suerte". (J. Durán Vázquez, "Tiempos líquidos. Dimensiones y ambivalencias de la temporalidad actual en la obra de Zygmunt Bauman", disponible en línea: <http://bit.ly/1PqcJX7>. [Consulta: 7 de septiembre, 2014.])

[4] M. Beuchot, "Un Dios posmoderno, entrevista con Javier Sicilia", en *Letras Libres* [en línea], diciembre, 1999. <http://bit.ly/1Zwqjg5>. [Consulta: 20 de septiembre, 2014.]

cerse, de comprender el mundo y de tener una moral. Esto es lo que reconstruye Wojtyla con su antropología en *Persona y acción*. Devuelve, desde la inmediatez de la experiencia, la verdad del sujeto, su ser, su bien y su apertura al otro y al resto de la realidad. Supera la epistemología para llegar a la ontología, y lo hace desde la experiencia humana de la propia acción, algo que el posmodernismo no niega. Y, de ahí, extrae toda la riqueza ontológica que se encuentra en la persona humana en sí misma y en su actuar y existir "junto-con-los-otros".

LA PARTICIPACIÓN COMO NORMA DEL ACTUAR AUTÉNTICO "JUNTO-CON-LOS-OTROS"

La participación como criterio para la autenticidad de una acción "junto-con-los-otros"

Uno de los puntos en los que Wojtyla insiste de modo especial es el carácter preético de su pensamiento en *Persona y acción*. Aunque con frecuencia él mismo roza los ámbitos de la ética, se mantiene en la dimensión ontológica en todo momento; pero, al mismo tiempo, propone la participación como una dimensión normativa, por la normatividad de la verdad, que es lo que, en el pensamiento de Wojtyla, fundamenta la normatividad del bien. Como ya hemos dicho, el conocimiento de la verdad en Wojtyla no es algo meramente intelectualista, sino que es un modo de experimentar lo que se es de modo auténtico, algo que reclama a la autodeterminación una responsabilidad que se hace deber o norma de decisión y actuación. De este modo, la participación se convierte en lo que indica si el actuar "junto-con-los-otros" es auténtico o no, y también "juzga" la verdad de sistemas y de actitudes, en el existir y actuar "junto-con-los-otros".

La verdad de la participación, debido a la presencia del valor personalista, es lo que la hace normativa. Por esto mismo, la participación es el primer criterio para una acción auténtica "junto-con-los-otros". De su presencia o de su ausencia depende la verdad de este actuar comunitario. De una forma especial, vimos esto cuando analizamos las actitudes de participación, sobre todo cuando se podría presentar una ambigüedad, como era el caso de la oposición y de la evasión. La ambigüedad que la oposición presentaba (el hecho de oponerse por oponerse) o la que presentaba la evasión (el de salirse de una comunidad) era resuelta por lo que la participación aportaba: la búsqueda del bien de la comunidad o la imposibilidad de conseguirlo y la consiguiente necesidad de buscarlo de otro modo. La participación se hace, así, norma de autenticidad desde la verdad de los dinamismos de la persona humana.

La filosofía de Wojtyla sirve para proponer una "doctrina social posmoderna" por la comunidad de participación

Esto lleva a concluir que la filosofía de Karol Wojtyla, que nos propone la comunidad de participación, es también una filosofía que permite fundamentar una "doctrina social", es decir, el sistema de principios, directrices, obligaciones y criterios que mantienen la sociedad humana, en general, y la comunidad, en particular, en la verdad y en el bien. Ciertamente no es la intención de Wojtyla llevar a cabo esto, pero, al proponer el valor personalista en la participación del ser humano en el existir y el actuar "junto-con-los-otros", hace que esté listo el cimiento para un cuerpo de reflexión de tal tipo. El resultado de la visión de Wojtyla, que es la comunidad de participación, podría llevar, en un análisis más profundo de sus consecuencias, a ese objetivo.

Esto podría dar como consecuencia la propuesta de lo que, inicialmente, nos podría parecer un oxímoron, es decir, la paradoja de que podría existir, desde la comunidad de participación, una "doctrina social posmoderna", en el sentido de los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción como base para promover un humanismo integral y solidario en este movimiento. La filosofía de Wojtyla, de este modo, abriría el posmodernismo a la posibilidad de empaparse de un correcto sentido del bien común, que lleva a la comunión universal de los bienes que se comparten en la tierra (algo muy sentido en algunas visiones posmodernas), de una acción subsidiaria frente a los totalitarismos políticos o a los individualismos disgregadores, de una solidaridad con aquellos que, por sí mismos, no son capaces de vivir en la dignidad propia de la persona humana, tanto en lo personal como en lo comunitario, de valores fundamentales que hacen más humana la sociedad, como la verdad, la libertad, la justicia y el amor.

Por otra parte, la filosofía de Wojtyla, por la comunidad de participación, ofrece un criterio de discernimiento social, no sólo desde la ontología sino también desde sus consecuencias éticas o psicológicas, respecto de los trastornos que siempre pueden surgir en la relación con los otros, como los intereses mezquinos, el engaño, la mentira, el fraude. Y, del mismo modo, valorar en su justo punto las riquezas presentes en los esfuerzos de santidad, martirio, sacrificio gratuito y amor. No creo que éste sea el momento de abundar en ello, sino solamente proponerlo, como futuro camino de desarrollo del pensamiento.

La generación de espacios de participación en las nuevas realidades de la comunidad humana

Otro aspecto en el que la participación nos abre amplios horizontes, es el de las nuevas realidades en las que se ve inmersa la forma de llevar a cabo la comunidad hu-

mana. Bauman nos abre esta perspectiva cuando analiza las comunidades que surgen del contacto y de la experiencia de los medios de comunicación social en su libro *La sociedad sitiada*, del que hemos hecho una amplia mención. Sin embargo, esto es todavía, en muchos campos, una *terra ignota*, en la que no se termina de ver hasta dónde puede llegar. Las posibilidades de interacción humana que abre la tecnología, la conformación de lo que hoy se llaman las comunidades virtuales, la globalización comunicativa, son ámbitos en los que el ser humano tendrá que aprender a desarrollar su dimensión comunitaria y su dimensión personalista. Ser persona en tales ámbitos no es sencillo, como no lo es el mantener el valor personalista en la interacción que provocan. Con mucha facilidad se inclinan hacia la cosificación de la persona, hacia su mercantilización, hacia su alienación.[5]

Pero ésta no es la vocación ineludible de dichos ámbitos, que se pueden convertir en lugares de intercambio fecundo entre las personas, en lugares de solidaridad, diálogo, construcción de sociedades más humanas. En este sentido, son muchas las iniciativas que demuestran que, en sí, el mundo de la tecnología y de la comunidad virtual está ligado a la dignidad de la persona, a sus decisiones y sus valores. La reflexión sobre la participación puede dar ricos frutos en estas nuevas realidades, pues la verdad del ser humano es el fundamento de toda otra relación entre las personas, de modo que se respete el principio de la autonomía personal y de la dignidad, a la hora de reglamentar el uso social de los signos, de acuerdo con leyes que se respeten en toda la comunidad, en un tono de confianza y de responsabilidad, de alianza voluntaria y de interpersonal donación. El riesgo del anonimato y de la falta de discernimiento de las relaciones en la comunicación, lleva a la despersonalización del diálogo común:

> This phenomenon allows the managers of social communication to avoid responsibility for the abuse of the mass media and the falsification of disseminated information. Such is the case when the personal and ethical character of the common dialogue is neglected in favor of purposes of socially dominant individuals or

[5] "In effect, human knowledge and personal contact are inevitably imperfect and limited. This unavoidably natural deficiency may be enlarged intentionally by the individual subject and become purposefully advantageous in favor of a particular interest. One is able to manipulate the tools of social communication so that their meaning becomes ambiguous and the intentions transmitted false and insincere. Thus, the truthfulness of interpersonal dialogue is deformed and subordinated to the utilitarian aims of use. These aims, contrary to the general principle of dialogue, are usually hidden and the purposeful falsifying of information, the feigning of behavior, and the dissembling of activity are performed under the mask of truth, engaging as a rule in propaganda, resulting in misinterpretation and mystification". (E. Wolicka, "Participation in Community: Wojtyla's Social Anthropology", en *Communio. English Edition*, vol. VIII, núm. 3 [verano, 1981], pp. 117-118.)

> groups willing to achieve their own utilitarian aims. There are various forms of limitation and deformation which attract interpersonal relationships in society using signs employed by the mass media. All of them, however, deny the law of dialogue. The transgression of this law always endangers society because it attempts to void the principles of personal participation in community.[6]

Por otra parte, no debemos dejar de lado, como ya comentamos respecto al pensamiento de Gadamer, que junto a los espacios virtuales, siguen siendo necesarios los espacios físicos. La reflexión sobre la participación puede ser también una llamada a la generación de *espacios públicos, convocantes, hospitalarios y abiertos, para los miembros de las comunidades especialmente urbanas*. Esto no sólo le corresponde a los pensadores, pues todos pueden poner algo de su parte para que se dé esa mixofilia —o integración social o generación de la comunidad— desde la diferencia, en una comunidad de participación. Este ámbito, que plantea Bauman, es tan concreto como importante: "hay cosas que los arquitectos y planificadores urbanos pueden hacer para inclinar la balanza a favor de la 'mixofilia' (así como por acción u omisión contribuyen a hacerlo a favor de la 'mixofobia')".[7] Una actuación, desde la visión de la participación, desde la solidaridad y el diálogo, puede generar resultados muy amplios en este sentido, superando el aislacionismo y el individualismo.

Para terminar, sólo queremos avanzar una palabra de reconocimiento hacia Karol Wojtyla, que, con su pensamiento sobre la participación, nos abrió una perspectiva para el conocimiento y la realización del ser humano, en un tiempo que él ya no ha conocido y del que Bauman se ha convertido en testigo. Pero son válidas sus palabras, con las que daba inicio a su aventura, para buscar lo que el ser humano en la acción (también "junto-con-los-otros") podía descubrir de sí mismo y de su apertura a la comunidad:

> Quizá sencillamente se trate de que sólo el hombre espere continuamente ser él mismo analizado en profundidad y, sobre todo, que se alcance una nueva síntesis, lo que no es fácil. El hombre, descubridor de tantos misterios de la naturaleza, necesita incesantemente ser descubierto él mismo de nuevo. Permaneciendo siempre en alguna medida como "ser desconocido", necesita de continuo una expresión nueva y cada vez más madura de su esencia. Además, puesto que el hombre es el objeto de experiencia primero, más cercano y más frecuente, como ya se ha indicado, se encuentra expuesto por eso mismo al acostumbramiento. Corre

[6] *Cf. Ibid.,* p. 118.
[7] Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 151.

el riesgo de ser demasiado vulgar para sí mismo; y hay que vencer este peligro. El presente estudio nace también de la necesidad de luchar contra esa tentación. Nace de ese asombro hacia el ser humano que, como es sabido, es el primer impulso para el conocimiento. Sucede que ese asombro —que no es igual a la admiración, aunque tenga algo de ella— está también en el comienzo de esta investigación. El asombro como función del entendimiento establece un conjunto de preguntas y, a continuación, un conjunto de respuestas o de soluciones. Gracias a ello, no sólo se desarrolla el ámbito del pensamiento sobre el hombre, sino que también queda apaciguada una necesidad del ser humano. El hombre no debe olvidar su lugar adecuado en este mundo, que ha configurado él mismo. Se trata de tomar el pulso a la realidad del hombre en el punto más adecuado, aquel al que nos conduce la experiencia del hombre y al que el hombre no puede renunciar sin la sensación de haberse perdido a sí mismo. Al asumir esta tarea, nos damos cuenta de que ya ha sido emprendida en numerosas ocasiones, y con seguridad aún lo seguirá siendo muchas veces.[8]

[8] K. Wojtyla, *Persona y acción*, pp. 56-57.

Bibliografía

BÁSICA Y COMPLEMENTARIA

ADAME, G. J., *Filosofía social para juristas*. McGraw-Hill Interamericana, 1998.

ADORNO, T. y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid, 1998.

AGUIRRE, J. C. y L. G. Jaramillo, "El otro en Lévinas: una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertenencia en las ciencias sociales", en *Revista Latinoamericana de Ciencias sociales*, vol. 4, núm. 2 (2006).

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas de san Agustín. X. Sermones*. Trad. de Moisés C. Lope, Ma. Campelo, Carlos Morán y Pío de Luis. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de san Agustín en edición bilingüe. I. Introducción general*. Trad. de Victoriano Capanga. Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de san Agustín en edición bilingüe. V. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. La Editorial Católica, Madrid, 1956.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de san Agustín en edición bilingüe. XV. Tratados escriturarios*. Trad. de fray Balbino Martín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957.

ALESANCO REINARES, T., *Filosofía de san Agustín. Síntesis de su pensamiento*. Avgvstinvs, Madrid, 2004.

ALTAREJOS, F., "La co-existencia, fundamento antropológico de la solidaridad", en *Studia Poliana*, núm. 8 (2006).

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid.

ARISTÓTELES, *Categorías*. Trad. de Eduardo Sinnott. Colihue, Buenos Aires, 2009.

ARISTÓTELES, *Del sentido y de lo sensible. De la memoria y el recuerdo*. Trad. de Francisco de Samaranch. Aguilar.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Trad. de Julio Palli Bonet. Gredos, Madrid, 1985.

ARISTÓTELES, *Física*. Trad. de Guillermo R. de Echandía. Gredos, Madrid, 1995.

ARISTÓTELES, *Moral. La gran moral a Eudemo*. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948.

ARISTÓTELES, *Política*. Trad. de Manuel A. García Valdés, Gredos, Madrid.

ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*. Trad. de Miguel Candel San Martín. Gredos, Madrid, 1995.

BATTISTRADA, F., *Per un umanesimo rivisitato: da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, All'etica di liberazione*. Jaca Book, Milán, 1996.

BAUMAN, Z., "¿Qué hay de malo en la felicidad?", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 189. | "¿Qué hay de malo en la felicidad?", en *El Boomeran(g)* [en línea]. <www.elboomeran.com>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

BAUMAN, Z., "Consuming Life", en *Journal of Consumer Culture* (2001), disponible en línea: <http://goo.gl/8473wX>. [Consulta: 08 de septiembre, 2014.]

BAUMAN, Z., "El desafío ético de la globalización", en *El País*, 20 de julio, 2001.

BAUMAN, Z., "Ideology and the *Weltanschauung* of the Intellectuals", en A. Kroker y M. Kroker, eds., *Ideology and Power in the Age of Lenin in Ruins*. St. Martin Press, Nueva York, 1991.

BAUMAN, Z., "Living in Utopia", en *LSE*, 27 de octubre, 2005, disponible en línea: <http://goo.gl/zi7n-NI>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

BAUMAN, Z., "Teoría sociológica de la postmodernidad", en *Espiral*, vol. II, núm. 005.

BAUMAN, Z., *Amor líquido*. FCE, Madrid, 2009.

BAUMAN, Z., *Arte ¿líquido?* Sequitur, Madrid, 2007.

BAUMAN, Z., *En busca de la política*. FCE, Buenos Aires, 2001.

BAUMAN, Z., *Intimations of Postmodernity*. Routeledge, Nueva York, 2003.

BAUMAN, Z., *La cultura como praxis*. Paidós, Buenos Aires, 2002.

BAUMAN, Z., *La globalización. Consecuencias humanas*. FCE, 2000.

BAUMAN, Z., *La sociedad sitiada*. FCE, Buenos Aires, 2007.

BAUMAN, Z., *Miedo líquido*. Paidós, Barcelona, 2006.

BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*. FCE, Buenos Aires, 2002.

BAUMAN, Z., *Modernity and the Holocaust*. Universidad de Cornell, Ithaca, Nueva York.

BAUMAN, Z., *Tiempos líquidos*. Tusquets, Barcelona, 2007.

BAUMAN, Z., *Vida líquida*. Paidós, Barcelona, 2005.

BAUMAN, Z., *Vidas desperdiciadas*. Paidós, Buenos Aires, 2005.

BAUMAN, Z., *Vidas para consumo*. Jorge Zahar Editor, Río de Janeiro, 2008.

BENSON, H. H., *A Companion to Plato*. Blackewll, Londres, 2006.

BERGER, P. y T. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Paidós, Barcelona, 1997.

BERGER, P. y T. Luckmann, *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona, 1971.

BEUCHOT, M., "Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad", en *Universidad de México*, abril-mayo (1998).

BEUCHOT, M., "Hermenéutica y sociedad en Gianni Vattimo", en *Rei. Revista de Filosofía*, núm. 54 (noviembre, 2007), disponible en línea: <http://goo.gl/aP4xqQ>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.]

BEUCHOT, M., "Un Dios posmoderno, entrevista con Javier Sicilia", en *Letras Libres* [en línea], diciembre, 1999. <http://goo.gl/4BE7th>. [Consulta: 5 de septiembre, 2014.]

BEUCHOT, M., *El problema de los universales*. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2010.

BEUCHOT, M., *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1985.

BEUCHOT, M., *Ética*. Torres Asociados, México, 2004.

BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. Torres Asociados, México, 20092.

BEUCHOT, M., *Manual de filosofía*. Ediciones Paulinas, México, 2011.

BEUCHOT, M., *Manual de historia de la filosofía medieval*. Jus, México, 2004.

BEUCHOT, M., *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. Universidad Autónoma de Coahuila, Coahuila, Monclova, 2009.

BIFFLE, Ch., "Un paseo dado por las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes", disponible en línea: <http://goo.gl/RrTFnI>. [Consulta: 18 de septiembre, 2014.]

BINETTI, M., "El estadio ético de Kierkegaard en las categorías lógicas de Hegel", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 60, núm. 1 (2004).

BORGHESI, M., *L'uomo. Fondamenti de antropologia cristiana*.

BORGONOVO, G., "Método fenomenológico y personalismo filosófico en algunos en algunos escritos prepontificales de Karol Wojtyla", en *Depósito Académico Digital* [en línea], Universidad de Navarra. <http://goo.gl/GRvb9E>. [Consulta: 18 de septiembre, 2014.]

BORGONOVO, G., *Karol Wojtyla / Giovanni Paolo II: una passione continua per l'uomo*. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2003.

BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie modern*. Librairie Félix Alcan, 1912.

BUBER, M., *Eclipse de Dios*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 1995.

BUBER, M., *Yo y Tú*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1994.

BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*. Palabra, Madrid, 2005.

BURGOS, J. M., "El amor, la única actitud adecuada ante la persona según Karol Wojtyla", en *Figuras del personalismo* [en línea]. <http://goo.gl/61YcJ1>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

BURGOS, J. M., "El personalismo como respuesta a la crisis de sentido contemporánea". Conferencia inaugural del II Congreso Iberoamericano de Personalismo La Persona frente a un Mundo en Crisis: Análisis y Propuestas. Bogotá, 2013.

BURGOS, J. M., "El personalismo condensado en 10 puntos". Conferencia impartida en el Instituto de Ciencias de la Familia, Guatemala, 14 octubre, 2010.

BURGOS, J. M., "En busca de un método para el personalismo: los límites de la analogía en *Persona y reflexión antropológica*", en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, año V, núm. 15 (diciembre, 2010).

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

BURGOS, J. M., "La subjetividad y lo irreductible en el hombre según Karol Wojtyla", en *Figuras del personalismo* [en línea]. <http://goo.gl/itYJmL>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyla. Una introducción a su filosofía*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014.

BURGOS, J. M., *Persona y acción*, una antropología personalista. La obra cumbre de Karol Wojtyla", en *Aceprensa* [en línea], 29 de abril, 2011. <http://goo.gl/IbAvXq>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

BURGOS, J. M., *Repensar la naturaleza humana*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.

BURGOS, J. M., "Respuesta a Josef Seifert", en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, vol. VIII, núm. 22 (abril, 2013), p. 22.

BURGOS, J. M., *Una exploración personalista del concepto de praxis*. Universidad Complutense, Madrid.

BURGOS, J. M., ed., *El giro personalista del qué al quién*. Kadmos, Salamanca, 2011.

BURGOS, J. M., ed., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*. Biblioteca Palabra, Madrid, 2011.

BUTTIGLIONE, R., *Comprendere l'uomo*. Universidad Lateranense, Roma, 2005.

BUTTIGLIONE, R., *Il pensiero di Karol Wojtyła*. Jaca Book, Milán, 1982.

BUTTIGLIONE, R., *La filosofia di Karol Wojtyła: atti del seminario di studi, Università di Bari*. CSEO, Bari, 1983.

BUTTIGLIONE, R., *The Thought of the Man who became, Pope John Paul II*. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 1997.

CAFFARRA, C., "Individuo o persona? Pensieri sull'antropologia odierna e di Giovanni Paolo II, luglio 2001", en *Caffarra* [en línea]. <http://goo.gl/KZxh56>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

CATALDO, G., "Verdad e interioridad en Kierkegaard", en *Revista Observaciones Filosóficas* [en línea]. <http://goo.gl/YYJ998>. [Consulta: 18 de septiembre, 2014.]

CATRINELA, A., "Liquid Love: Narratives of relationships and singleness in the fiction of Margaret Atwood", en Inter-Disciplynary.Net [en línea]. <http://goo.gl/P0xxpL>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

CHADWICK, J. A., "Summary and Analysis of Karol Wojtyla's The Acting Person", en *Fairfield Life* [en línea]. <https://goo.gl/0QiJIR>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

COLL, J., "Karol Wojtyla entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico", en *Quaestiones Disputatae. Temas en Debate*, núm. 3 (2008).

COME, A., *Kierkegaard a Humanist. Discovering My Self Contents*. McGill-Queen's Press, 1995.

COPLESTON, F., *A History of Philosophy. IX. Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus and Lévi-Strauss*. Image Books, Nueva York / Londres / Toronto, 1974.

COPLESTON, F., *De san Agustín a Escoto. Historia de la Filosofía*, t. II. Search Press, Londres, 1977.

COPLESTON, F., *Historia de la filosofía. VII. Kierkegaard*. Search Press, Londres, 1977.

COPLESTON, F., *History of Philosophy*, vol. VI. The Newman Press, Maryland, 1953.

CULLETON, A., "Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de san Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp. 59-71.

CUSA, N. de, *La docta ignorancia*. Trad. de Fuentes Benot. Aguilar, Buenos Aires, 1966.

DERISI, O. N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a santo Tomás*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.

DERISI, O. N., "La participación del ser", disponible en línea: <http://bit.ly/1Mt8IQH>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

DERISI, O. N., *Metafísica del conocimiento. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949)*, t. II. Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.

DESCARTES, R., *Discours de la méthode*. La Gaya Scienza, 2012.

DUQUE, F., "Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel", en *Tópicos* [en línea], núm. 12 (2014).

ESTRADA MORA, O., "Fenomenología de la participación según E. Husserl", en *Revista Estudios*, núm. 20 (2007).

FABRO, C., *Opere complete. 3. La nozione metafísica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*. Editrice del Verbo Incarnato, Roma, 2005.

FEBRER BARAONA, A., "Valor y amor según Max Scheler", en *Revista de Filosofía*, vol. 44, núm. 44 (mayo, 2003).

FERNANDES, A. K., *Euthanasia, assisted suicide, and Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla*. Universidad de Georgetown, Washington, 2008.

FERRER, P., "Aproximación a la antropología y ética de Karol Wojtyla", en *Congresso Tomista Internazionale L'umanesimo Cristiano nel III Millennio: Prospettiva de Tomasso d'Aquino*. Roma, 2003.

FRIEDMAN, M., *Martin Buber. A Life of Dialogue*. Harper & How, Nueva York, 1955.

GAMPER, D., "Entrevista a Zygmunt Bauman", en *DDOOSS* [en línea], 12 de mayo, 2004. <http://goo.gl/fq5yW9>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

GAMPER, D., *Dixit Zygmunt Bauman. Múltiples culturas, una sola humanidad*. [Entrevista a Z. B.] Katz Editores, Madrid, 2008.

GARCÍA BACCA, D., *Elementos de filosofía*. Los Libros de El Nacional, Caracas, 2001.

GARCÍA LÓPEZ, J. "La analogía en general", en *Revista de la Universidad de Navarra* [en línea]. <http://goo.gl/8k6yxM>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*. Porrúa, México, 1980.

GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*. Alianza, Madrid, 1994.

GOGACZ, M., "Wokół problemu osoby", en *Katedra Filosofii Religii* [en línea]. Varsovia, 1974. <http://goo.gl/DrGYpS>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

GONZÁLEZ, N., "Bauman, identidad y comunidad", en *Red de Revistas Científicas de América Latina*, vol. XIV, núm. 40 (septiembre-diciembre, 2007).

GONZÁLEZ RÍOS, J., "La concepción intelectual de lo divino como *coincidentia oppositorum* a la luz de lo *maximum et minimum absolutum* en el pensamiento de Nicolás de Cusa", en *Revista Natal*, vol. XVII, 30 (2011).

GREGG, S., *Challenging the Modern World: Karol Wojtyla/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*. Lexington Books, Washington, 2002.

GUERRA LÓPEZ, R., *Afirmar la persona por sí misma*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2003.

GUERRA LÓPEZ, R., "Como un gran movimiento. Aportes de la doctrina social de la Iglesia contemporánea a los partidos demócrata cristianos". Exposición en el seminario internacional La renovación del pensamiento demócrata cristiano a la luz de la doctrina social de la Iglesia. Buenos Aires, 2 octubre, 2004.

GUERRA LÓPEZ, R., "El aporte filosófico de Juan Pablo II. Breve homenaje al papa en el XXV aniversario de su pontificado". Universidad Panamericana, octubre, 2003.

GUERRA LÓPEZ, R., "¿Familia o familias? Familia natural y funcionalidad social". Doc. inéd. III Congreso Mundial de Familias, ciudad de México, 29 marzo, 2004.

GUERRA LÓPEZ, R., "Identidad personal", en *Open Insight*, vol. I, núm. 1 (diciembre, 2010).

GUERRA LÓPEZ, R., *La familia en América Latina y el cambio epocal contemporáneo*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2011.

GUERRA LÓPEZ, R., "La familia en la filosofía de Karol Wojtyla", en *E-aquinas*, 4 (mayo, 2006).

GUERRA LÓPEZ, R., *La filosofía cristiana como segunda navegación. Elementos para analizar tres desafíos a la filosofía cristiana: inmovilismo, superación y desarrollo*. Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, México.

GUERRA LÓPEZ, R., "La filosofía social católica: apuntes para delimitar su situación presente y algunas de sus perspectivas futuras", en *Valores en la Sociedad Industrial*, vol. XXV, núm. 65 (mayo, 2006).

GUERRA LÓPEZ, R., "La herencia de Juan Pablo II", en *Zenit* [en línea], 9 de abril, 2011. <http://goo.gl/US5spE>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

GUERRA LÓPEZ, R., "Persona, sexo y género. Elementos para comprender los diversos significados de la categoría 'género' y una hipótesis del sistema sexo/género inspirada en la filosofía de Karol Wojtyla. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 18 enero, 2011. Disponible en línea: < http://goo.gl/dol3ok>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

GUERRA LÓPEZ, R., "Personalismo y nueva racionalidad. La interpretación transpolítica de la modernidad en la filosofía de Karlo Wojtyla", en *Open Insight*, vol. IV, núm. 5 (enero, 2013).

GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona: el método filosófico de Karol Wojtyla*. Caparrós Editores, Querétaro, 1996.

GUGGENHEIM, A., *Liberté et vérité: une lecture philosophique de "Personne et acte" de Karol Wojtyla*. A Parole et Silence, Saint-Maur, Val-de-Marne, 2000.

HEGEL, G., *Fenomenología del espíritu*. FCE, México. 1971.

HERBERG, W., *The writings of Martin Buber*. The World Publishing Company, Ohio, 1963.

HERRERA, D. A., "Participación y analogía en la fundamentación del derecho según santo Tomás de Aquino", disponible en línea: <http://goo.gl/UbMrhY>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

HOULGATE, S. y M. Baur, *A companion to Hegel*. Blackwell, Londres, 2011.

HUSSERL, E., *Invitación a la fenomenología*. Paidós, Barcelona, 1992.

HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Trad. de J. Muñoz y S. Mas. Crítica, Barcelona, 1991.

HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*. FCE, México, 1996.

IVARS, J. P., "Alienación y consumo", en *Revista Internacional de Filosofía*, núm. 51 (2010).

JAMESON, F., *Ensayos sobre el posmodernismo*. Imago Mundi, Buenos Aires, 1991.

JAMESON, F., *Teoría de la posmodernidad*. Trotta, Madrid, 1996.

JAMESON, F., *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Gedisa, Buenos Aires, 2004.

KALINOWSKI, G., "La ética cristiana a partir de Scheler", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 59, núm. 64 (1961).

KALINOWSKI, G., "Personne et action", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 69, núm. 4 (1971).

KANT, I., *Crítica de la razón pura*. Trad. de Manuel García Morente. Ed. digital basada en la edición de Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1928. <http://www.cervantesvirtual.com>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de Manuel García Morente. Espasa Calpe, Madrid, 1980.

KANT, I., *Lógica*. Trad. de Manuel García Morente. Espasa Calpe, Madrid, 1981.

KANT, I., *Metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe, Madrid, 1973.

KANT, I., *Sobre la paz perpetua*. Trad. de Joaquín Abellán. Tecnos, 1998.

KIERKEGAARD, S., *Aut-Aut*. Adelphi, Milán, 1989.

KIERKEGAARD, S., *Either/or*. Universidad de Princeton, Nueva Jersey, 1978.

KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*. Trad. de Demetrio G. Rivero. Sarpe, Madrid, 1984.

KIERKEGAARD, S., *La repetición. Un ensayo de psicología experimental Constantin Constantius*, JVE Psique, Argentina, 1997.

KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*. Trad. de Vicente Simón Merchán. Tecnos, Madrid, 2000.

KUPCZAC, J., *Destined for liberty Kupczac*. Universidad Católica de América, Washington, 2000.

KUPCZAC, J., *The Meaning of Theological Anthropology in the Teaching of John Paul II*. John Paul II Cultural Center, Washington, 2002.

LAMMANNA, C., "La nozione di partecipazione in Tommaso d'Aquino", disponible en línea: <http://goo.gl/TAL8t4>. [Consulta: 23 de agosto, 2014.]

LAUDADIO, J., "La antropología de Karol Wojtyla, fundamento de la actividad educativa", en *Información Filosófica*, vol. 11 (2008).

LAUDADIO, J., "La correlación dinámica de la acción y la educación en Karol Wojtyla", en *Información Filosófica*, vol. 11 (2008).

LE BON, G., "Psicología de las masas", en *Último Reducto* [en línea]. <http://www.ultimoreducto.com/>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

LÉVINAS, E., "Arte y crítica", en "México en la Cultura", supl. *Novedades*, núm. 25, 24 de julio, 1949.

LÉVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 2005.

LÉVINAS, E., *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona, 1993.

LÉVINAS, E., "¿Es fundamental la ontología?", en *Revue de métaphisique et de morale*, núm. 1 (enero-marzo, 1951).

LÉVINAS, E., *La huella del otro*. Taurus, México, 2000.

LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2002.

LICCIOLI, S., "Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler", en *Notizie di Filosofia*, 79.

LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama, Barcelona, 2005.

LIPOVETSKY, G., *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Anagrama, Barcelona, 2009.

LÓPEZ LÓPEZ, A., *Karol Wojtyla y el concepto de persona humana*. Universidad de San Buenaventura, Medellín, 2013.

LÓPEZ LÓPEZ, A., "Karol Wojtyla y su visión personalista del hombre", en *Cuestiones Teológicas*, vol. 39, núm. 91 (enero-junio, 2012).

LORDA, J. L., *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Ediciones Palabra, Madrid, 1996.

LORDA, J. L., "El diálogo entre la fe y la ciencia en el magisterio de Juan Pablo II", disponible en línea: <http://goo.gl/alouGo>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

LORDA, J. L., "Estudio bibliográfico sobre el pensamiento y la antropología de Juan Pablo II", disponible en línea: <http://goo.gl/2kjjZx>. [Consulta: 20 de septiembre, 2014.]

LORDA, J. L., "¿Qué es el hombre? Una vez más, aproximación teológica a la antropología", en *Scripta Theologica*, 30, 1998.

LUCAS LUCAS, R., *El hombre espíritu encarnado*. Sociedad de Educación Atenas, 1993.

LUCAS LUCAS, R., *Horizonte vertical*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.

LYNCH, E., "Vida líquida de Zygmunt Bauman", en *Letras Libres* [en línea] [febrero, 2007]. <http://goo.gl/Ir1zpT>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Teorema, Buenos Aires, 1991.

LYOTARD, J. F., *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*. Ed. elec. en línea. Universidad ARCIS, Escuela de Filosofía, 1964. <www.philosophia.cl>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

MAGALLÓN ROSA, R., "Entrevista con Alain Touraine: sociedad y globalidad", en *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 11 (2006). Universidad Complutense, Madrid.

MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander, 1988.

MARITAIN, J., *Éléments de philosophie. I. Introduction générale a la philosophie*. Pierre Téqui, París, 1921.

MARITAIN, J., *La persona y el bien común*. Buenos Aires, 1968.

MARTÍNEZ, J., "El personalismo solidario de Juan Pablo II: convertir la interdependencia en solidaridad", en *UNISCI Discussion Papers*, núm. 10 (enero, 2006). Universidad Complutense, Madrid.

MCADAM ERB, H., *Natural Priority in the Metaphysics of Thomas Aquinas*. Universidad de Toronto, Toronto, 1984.

MITCHELL, J., Being and participation. The method and structure of metaphysical reflection according to Cornelio Fabro. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 2012. 2 vols.

MOLLINEDO DE BOY, K., "Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos", disponible en línea: <http://goo.gl/Zm2NSS>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero de s. Tommaso d'Aquino*. Edizione Studio Domenicano, Bologna.

MONDIN, B., *La metafisica di santo Tomasso d'Aquino e i suoi interpreti*. Studio Domenicano, Bolonia, 2002.

MONDIN, B., *Philosophical Anthropology: Man: An Impossible Project?* Theological Publications in India, Roma, 1985.

NEGRE RIGOL, M., "Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard", en *Anuario Filosófico*, 21 (1988).

NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. de L. M. Valdés y T. Orduña. Teorema, Valencia, 1980.

PLATÓN, *Diálogos. IV. República*. Trad. de Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN, *Diálogos. V. Parménides, Teeteo, Sofista, Político*. Trad. de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN, *Obras completas. 1. El primer Alcibiades*. Ed. de Patricio de Azcárate. Madrid, 1871.

PLATÓN, *Obras completas*, tt. I-VII. Trad. de Juan Davis García Bacca. Presidencia de la República de Venezuela / Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980.

QUILES, I., *La filosofía de la persona según Karol Wojtyla*. Ediciones de Palma, Buenos Aires, 1987.

RAEYMAEKER, L., "Cornelio Fabro, la nozione metafisica di partecipzcione secono santo Tommaso d'Aquino", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 50, núm. 27 (1952).

RAYMOND, L., "Bauman, Liquid Modernity and Dilemmas of Development", en *Thesis Eleven*, núm. 83 (noviembre, 2005).

REALE, G., "Se l'agire rivela la persona", disponible en línea: <http://goo.gl/p4sq73>. [Consulta: 20 de septiembre, 2014.]

RICE, J. P., "An Analysis of the Concepts of Self-fufillment and Self-realization", en *The Review of Metaphysics*, 56, 3 (marzo, 2003).

RODRÍGUEZ LUÑO, A., "Max Scheler y la ética cristiana según Karol Wojtyla", en *Scripta Theologica*, 14, 1982.

ROSTWOROWSKI, T., "Autodeterminazione nella visione personalistica di Karol Wojtyla", en *Forum Philosophicum*, 15 (2010).

RYBA, T., "Action at the Moral Core of Personhood", en *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*, vol. 35.

SALAZAR, R., "Reseña de 'La globalización: consecuencias humanas' de Zygmunt Bauman", en *Espiral*, vol. 9, núm. 25. Universidad de Guadalajara, Jalisco.

SANGUINETI, J. J., "Santo Tomás y el pensamiento moderno según Cornelio Fabro", en *XXXVI Semana Tomosta-Congreso Internacional 2011*. Biblioteca Digital de la Universidad Católica de Argentina, 2011.

SANTILLI, P., "Liquid Sociology: Zygmunt Bauman on Postmodern Morality", disponible en línea: <http://goo.gl/k5vz6r>. [Consulta: 8 de septiembre, 2014.]

SCHELER, M., *El saber y la cultura*. Ed. elec. Ediciones Elaleph, 1999.

SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*. Losada, Buenos Aires, 1957.

SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*. Ediciones Elaleph, 2000.

SCHMITZ, K., *At the Center of the Human Drama. The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła / Pope John Paul II*. CUA Press, 1993.

SCHMITZ, K., "Metaphysics: Radical, Comprehensive, Determinate Discourse", disponible en línea: <http://goo.gl/DTr5OQ>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

SENDEREY, Alberto, Andrés Spokoiny y Marcelo Dimenstein, "Entrevista con el prof. Zygmunt Bauman", trad. de Laura Castellvi, mayo, 2009.

SERRETTI, M., *Conoscenza e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell´uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyla*. CSEO, Bolonia, 1984.

SERRETTI, M., *L'uomo é persona*. Universidad Laterana, Ciudad del Vaticano, 2008.

SERRETTI, M., "Umanesimo e antiumanesimo nel XX secolo. La filosofia dell'uomo di Von Balthasar Massimo Serretti", en *Acta Philosophica*. Pontificio Ateneo della Santa Croce / Armando Editore, Roma, 1998.

TOMÁS DE AQUINO, *In commentarium alla metafísica di Aristoteles*, vol. I. Studio Domenicano, Bolonia, 2004.

TOMÁS DE AQUINO, *In commentarium super VIII libros Physicorum Aristotelis*.

TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputate, De Potentia*.

TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputate, De Veritate*.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*. Trad. de José Martorell Capó, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014.

URABAYEN, J., "Emmanuel Lévinas y Karol Wojtyla: dos comprensiones de la persona", disponible en línea: <http://goo.gl/NG91Lf>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

VATTIMO, G., *La filosofía posmoderna*. Conicet, Rosario, Santa Fe, 1998.

VERGARA, D., "Against Alienation: A Comparative Study on Marx's and Wojtyla's Attacks on Alienation", en <http://goo.gl/OGmCEA>. [Consulta: 09.09.2014.

VILLAGRASA, J., "Karol Wojtyla, el papa-filósofo", en *Ecclesia*, XXV, núm. 3 (2011).

VILLAGRASA, J., "La herencia filosófica de Karol Wojtyla y de Antonio Millán-Puelles", en *Zenit* [en línea]. <http://goo.gl/UMYnbE>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

WALDSTEIN, M., *Three Kinds of Personalism: The Philosophical Underpinnings of John Paul II's Theology of the Body*. Universidad Ave María, Florida. Disponible en línea: <http://goo.gl/t2HtE9>. [Consulta: 8 de septiembre, 2104.]

WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*. Palabra, Madrid, 2011.

WOJTYLA, K., *El don del amor*. Palabra, Madrid, 2005.

WOJTYLA, K., *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*. Ed. de Juan Manuel y Alejandro Burgos. Palabra, Madrid, 2005.

WOJTYLA, K., *Lecciones de Lublin (1)*. Palabra, Madrid, 2014.

WOJTYLA, K., *Mi visión del hombre, hacia una nueva ética*. Palabra, Madrid, 1997.

WOJTYLA, K., *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*. Mondadori, Milán, 1995.

WOJTYLA, K., *Persona y acción*. Palabra, Madrid, 2011.

WOJTYLA, K., *Valutazioni sulla posibilita di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*. Trad. de S. Bucciarelli. Logos, Roma, 1980.

OBRAS DE CONSULTA

AGARD, O., "La question de l'humanisme chez Max Scheler", en *Revue Germanique International* [en línea], núm. 10 (2009). <http://goo.gl/eRh0OH>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

AGUAS, J. J. S., "Ethics and Moral Philosophy of Karol Wojtyla", en *Kritike*, núm. 1 (junio, 2013).

ALJOSCHA, B., "El encuentro con el otro según la ética de Lévinas", en *Teoría y Cultura*, vol. 7, año 4 (agosto, 2007).

ALSINA COTA, J., *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Antrophos, Barcelona, 1989.

ALTEZ-ALBELA, F. R., "The Body and Trascendence in Emmanuel Levina's Phenomenological Ethics", en *Kritike*, vol 5, núm. 1 (junio, 2011).

ANDERSON, P., *El debate modernidad-posmodernidad*. Retórica Ediciones, Buenos Aires, 2004.

ATTALI, J., *El desafío ético de la globalización*.

BEAUCROFT, M., *Bauman wasted Lives and the Eclipse of the Political*. Universidad de Adelaida, Australia Meridional, 2004.

BERZOSA MARTÍNEZ, R., "El primado de la persona en el pensamiento ético-filosófico de Karol Wojtyla como paradigma para la elaboración de una atropología teológica", en A. Sarmiento, ed., *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional*. EUNSA, Pamplona 1997.

BRAINSFIELD, B., *The Human Person*. Pauline Books & Media, Boston, 2010.

BRITTO, T., *Intersubjectivity in the Ethical Personalism of Max Scheler and Karol Wojtyla*. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma, 2003.

BURGRAFF, J., "La transmisión de la fe en el postmodernismo: en y desde la familia", disponible en línea: <http://goo.gl/eTqEJj>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

CAÑAS F., J. L., "De la deshumanización a la rehumanización", en *Pensamiento y cultura*, vol. 13, núm. 1 (2010).

CARVALHO, J. de, "La antropología y el nihilismo filosófico posmoderno", en *Alteridades*, vol. 4, núm 8 (1994).

CASANOVA, G., "Amor, bien y valor: una aproximación a la persona en Karol Wojtyla". Comunicación presentada en las Jornadas de la AEP: Itinerarios del personalismo. UCM, 26-27 de noviembre, 2004.

COLOSI, P., "The Uniqueness of Person in the Life and Thought of Karol Wojtyla / Pope John Paul II, with Emphasis on his Indebtedness to Max Scheler", en *Council for Research in Values and Philosophy* [en línea]. <http://goo.gl/GuK81c>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

COSTELLO, P., "Pope John Paul II's 'Participation' in the Neighborhood of Phenomenology", disponible en línea: <http://goo.gl/FqQm7L>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

COTTINGHAM, J., *Descartes*. UNAM, México, 1995.

CRESPO, M., *Karol Wojtyla, filósofo*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Santiago de Chile.

CRESPO, R., "Economía, libertad y participación", en *Empresa y Humanismo*, vol. II, núm. 1.

CROSBY, J., "Interiority of Human Persons", en *Catholic Education Resource Center* [en línea]. <http://goo.gl/6jy550>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

CROSBY, J., "Solidarity", en *Catholics United for the Faith* [en línea]. <http://goo.gl/A4VcnO>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

CROSBY, J., *The Selfhood of the Human Person*. CUA Press, Washington, 1996.

CRUZ VALLE, A. de la, "El concepto de espíritu en la antropología de Max Scheler: un estudio sobre *El puesto del hombre en el cosmos*", en *A Parte Rei. Revista de Filosofia* [en línea], núm. 31 (enero, 2004). <http://goo.gl/T5EBYM>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

CURRY, A., *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*. RVP, Washington, 2008.

DALGLIESH, B., "Ethics and Globalisation in the Work of Zygmunt Bauman". ACERP Conference, Osaka, 2012.

EMMANUEL, P. y A. Mara, "Understanding Man as a Subject and a Person: A Wojtyla Personalistic Interpretation of the Human Being", en *Kritike*, vol. 1, núm. 1 (junio, 2007).

ESPOSITO, C., *Karol Wojtyła e il pensiero europeo contemporaneo*. ISTRA, 1984.

FILLINGHAM, L., *Foucault para principiantes*. Era Naciente, 2006.

FINANCE, J. de, "Essai sur l'agir humain", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 62, núm. 73 (1964).

FRERE, B., "Scheler critique de Husserl", en *Philosophie*, vol. 3, núm. 91 (2003).

GABÁS PALLÁS, R., "La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger", en *Enrahonar*, 34 (2002).

GANE, N., "Zygmunt Bauman: Liquid Modernity and Beyond", en *Acta Sociológica*, vol. 44, núm. 3 (2001).

GARADINO, P., "Individu ou personne? Les fondements idéologiques d'une critique de l'individualisme", disponible en línea: <http://goo.gl/W3zPWq>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

GARCÍA, J. A., *Introducción a la filosofía de Lévinas*. Universidad de Navarra, Departamento de Filosofía, Pamplona, 2001.

GARCÍA HOZ, V., ed., *La educación personalizada en la familia*. Rialp, Madrid, 1990.

GARELLO, Y., "La philosophie de la liberté chez Karol Wojtyla", disponible en línea: <http://goo.gl/L5XYRh>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México, 1987.

GIMÉNEZ, F., "Lecciones sobre René Descartes", disponible en línea: <http://goo.gl/LjyhQe>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

GONZÁLEZ, L. A., "Modernidad y postmodernidad: reflexiones desde América Latina", en *Realidad*, núm. 44 (marzo-abril, 1995).

GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *Ideas y creencias del hombre actual*. Sal Terrae, Santander, 1993.

GUIGNON, Ch., ed., *The Existentialists. Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 2004.

GUZOWSKI, K., "Antropología de la hospitalidad, es decir, el personalismo como sistema". Ponencia presentada en las III Jornadas de la Asociación Española de Personalismo: foro de filosofía personalista. Centro Universitario Villanueva, Madrid, 2007.

GUZOWSKI, K., "El fenómeno del personalismo en Polonia", en *Acontecimiento*, núm. 60 (2001). <http://goo.gl/UKknLU>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

HABERMAS, J., "El discurso filosófico de la modernidad", en *El pensamiento posmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990.

HAMELIN, O., *El sistema de Descartes*, disponible en línea: <http://goo.gl/j9Lclv>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

HEINZ, L. "La dernière philosophie de Max Scheler", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 79, núm. 43 (1981).

INIVITTO, G., *Fra Sartre e Wojtyla. Saggi su fenomenologie ed esistenze*. Mimesis, Milán, 2007.

JACOBSEN, M. H., "Sociology and Happiness, an Interview with Zygmunt Bauman", en *The Journal of Happiness & Well-Being*, vol. 2, año 1 (2014).

JAMESON, T., "Beyond Nature: Karol Wojtyla's Development of the Traditional Definition of Personhood", en *The Review of Metaphysics*, vol. 63, núm. 2 (diciembre, 2009).

KACZYNISKI, E., ed., *Essere e persona. Atti della IV Sessione Plenaria, 25-27 giugno, 2004*. Ed. esp. de la rev. *Doctor Communis*. Accademia di San Tommaso d'Aquino, Ciudad del Vaticano, 2006. 2 vols.

KÖCHLER, H., "The Phenomenology of Karol Wojtyla. On the Problem of the phenomenological Foundations of Anthropology", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 42 (1982).

KOJÈVE, A., *Introduction to the Reading of Hegel*. Universidad Cornell, Ithaca, Nueva York, 1980.

KOWALCZYK, S., *An Outline of the Philosophical Anthropology*. Peter Lang, 1991.

KWIEK, M., "Zygmunt Bauman and the Question of the Intellectual in Postmodernity", en *Working Paper Series*, núm. 22 (1997).

LA FERTÉ, M. de, "Phénoménologie de l'amour et de la haine selon Max Scheler", disponible en línea: <http://goo.gl/Y0Pocy>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

LANDAZURI, R., "Un momento moderno la caída del muro", en *HAOL*, núm. 24 (2011).

MARDAS BILLIAS, N., *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*. CRVP, Washington, 2008.

MARDAS BILLIAS, N., A. B. Curry y G. F. McLean, eds., *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*, núm. monog. de *Cultural Heritage and Contemporary Change*, vol. 35, serie I, Culture and Value.

MAREK, A., "La centralità della persona nella filosofia di Karol Wojtyla", en A. Delogu, ed., *Filosofia e letteratura in Karol Wojtyła*. Universidad Urbaniana, Roma, 2007.

MARÍN MORENO, J. L., *La raíz fenomenológica de Karol Wojtyla: método, conciencia y subjetividad*. Tesis. Universidad de Murcia, 2013.

MATUSZAK, S. M., "Person, Encounter, Communion: The Legacy and Vision of Pope John Paul", en *Council for Research in Values and Philosophy* [en línea]. <http://goo.gl/to34Sk>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

MCLEAN, G., *Beyond Modernity: The Recovery of Person and Community in Global Times. Lectures in China and Vietnam*. Council for Research in Values and Philosophy, Columbia, Nueva York, 2010.

MÉNDEZ, J. R., "La doctrina tomista de la participación: una fuente en la moral de Juan Pablo II", en *Sapientia*, vol. LXVIII, fasc. 231-232 (2012).

MERECKI, J., "Moral Experience, Ethics and the Christian Faith in the Thought of Tadeusz Styczen", en *Open Insight*, vol. 5, núm. 7 (2014).

MIECZYSŁAW, A. K., *I-man: an Outline of Philosophical Anthropology*. Mariel Publications, New Britain, Connecticut, 1983.

MONTES PÉREZ, R. A., "La participación ciudadana, la necesidad de tomarse en serio la democracia". Ponencia presentada en el XVI Coloquio de Filosofía, Sociedad y Educación, Universidad Católica del Norte, Antofagasta.

MONTES PÉREZ, R. A., "¿Qué es la persona? Aporte filosófico de Karol Wojtyla", disponible en línea: <https://goo.gl/L0dGcz>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

MORA MARTÍN, R., "El pensamiento de Karol Wojtyla y la fundamentación de la Bioética". Comunicación presentada en las II Jornadas de la Asociación Española de Personalismo: La filosofía personalista de Karol Wojtyla. Universidad Complutense, Madrid, 2006.

NEBRADA, J., "Tras las huellas del hombre posmoderno. La posmodernidad 'da qué pensar'", en *Gazeta de Antropología*, núm. 10 (1993).

ORTEGA VALDÉS, P., "Sociedades modernas y posmodernas", disponible en línea: <http://goo.gl/5LB9AX>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

ORTIZ DE LANDÁZURI, C., "El sentido de la vida y de la muerte en el postmodernismo filosófico (a través de Karl Otto Apel)", disponible en línea: <http://goo.gl/3AJyps>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*. FCE, México, 2006.

RIEGO DE MOINE, I., "Edith Stein y la Shoá en la mirada de Karol Wojtila", en *Figuras del Personalismo* [en línea]. <http://goo.gl/ydNdjG>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

RIEGO DE MOINE, I., "Hacia dónde va la humanidad del siglo XXI", en *Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario* [en línea]. <http://goo.gl/CCtmO5>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

RIU, O. P., "Las ideas de ciudadanía universal y paz perpetua en la *Metafísica de las costumbres* de Kant", disponible en línea: <http://goo.gl/SmIt0a>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

RODRÍGUEZ RAMÍREZ, C. A., "La constitución ontológica de la persona según Juan Pablo II", disponible en línea: <http://goo.gl/QucrLL>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

ROMERO, H., "Los límites de la posmodernidad", disponible en línea: <http://goo.gl/hV3bU7>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

ROSA INVERNÓN, L., "Acoger al otro", en *Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario* [en línea]. <http://goo.gl/lKWwoM>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

ROSA INVERNÓN, L., "La inversión de la antropología capitalista", en *Persona y Reflexión Antropológica* [en línea]. <http://goo.gl/kfWXHK>. [Consulta: 9 de septiembre, 2014.]

ROURKE, T., *A Theory of Personalism*. Lexington Books, Maryland, 2005.

SCHMIESING, K., "A History of Personalism", disponible en línea: <http://goo.gl/lXUo2o>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

SEIFERT, J., *Essere e persona: verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Vita e Pensiero, Milán, 1989.

SELLÉS, J. F., "Metafísica o antropología de la libertad", en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, núm. 214 (*Metafísica y libertad*, ed. de D. González Ginocchio) (2009).

SERRANO, G., "Kant y la inversión copernicana", en Luis Eduardo Hoyos, ed., *Lecciones de filosofía*. Universidad Externado de Colombia / Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.

SILVA, R. O., "Las convicciones de Erich Fromm", disponible en línea: <http://goo.gl/5HKz4a>. [Consulta: 25 de septiembre, 2014.]

SIPINSKI, M., "Max Scheler all'origine del personalismo de K. Wojtyla. Parte I", en *Pensiero e Persona*, núm. 77-78 (2011).

STEWART, J., "La recurrente crítica de Kierkegaard a 'el bien y la conciencia' de Hegel", disponible en línea: <http://goo.gl/9vv6T2>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

STYCZEN, T., "Discurso", disponible en línea: <http://goo.gl/jeYAGf>. [Consulta: 24 de septiembre, 2014.]

SZOSTEK, A., "Karol Wojtyla's View of the Human Person", disponible en línea: <http://goo.gl/q9DefX>. [Consulta: 25 de septiembre, 2014.]

TISCHNER, J., *The Philosophy of Person: Solidarity and Cultural Creativity*. Paideia Press, Washington, 1994.

TUMBULL, N., "Introduction: Postmodernism and Rationality", en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 1, núm. 251 (2010).

VÁSQUEZ ROCCA, A., "La posmodernidad. A 30 años de *La condición postmoderna* de Lyotard", en *Observaciones Filosóficas* [en línea]. <http://goo.gl/I1gEiF>. [Consulta: 25 de septiembre, 2014.]

VÁSQUEZ ROCCA, A., "Zygmunt Bauman: modernidad líquida y fragilidad humana", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 19, año 3 (2008).

VASSALLO, A., "Subjetividad y trascendencia. Sobre la esencia de la filosofía", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Mendoza, Argentina, marzo-abril, 1949*, t. 1. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1950.

WARREN JOHNSON, A., "Antropología y posmodernismo". Conferencia, febrero de 2010.

WENDLAND, T., "Intersubjetividad por participación", disponible en línea: <http://goo.gl/vKwDyH>. [Consulta: 25 de septiembre, 2014.]

WILLIAMS, T. D., *Who is my Neighbour. Personalism and the Foundations of Human Rights*. CUA Press, Washington, 2005.

ZIMMERMANN, N. K., "Karol Wojtyla and Emmanuel Lévinas on the Embodied Self: the Forming of the Other as Moral Self-disclosure", en *Heythrop Journal*, vol. 50, núm. 6 (noviembre, 2009).