

De camino hacia la persona: una propuesta integral desde Iberoamérica

Coordinadores

Jovani Fernández Puentes

María de Lourdes Cabrera Vargas

Adán Israel Lerma Mayer



FACULTAD DE EDUCACIÓN Y HUMANIDADES

DE CAMINO HACIA LA PERSONA: UNA PROPUESTA INTEGRAL DESDE IBEROAMÉRICA

Jovani Fernández Puentes
María de Lourdes Cabrera Vargas
Adán Israel Lerma Mayer

Coordinadores



De camino hacia la persona: Una propuesta integral desde Iberoamérica / Jovani Fernández Puentes, María de Lourdes Cabrera Vargas, Adán Israel Lerma Mayer (coordinadores).—Primera edición.— México : Universidad Anáhuac México, Facultad de Educación y Humanidades ©2023.

1 recurso en línea (377 páginas)

Incluye bibliografía

ISBN: 978-607-8566-76-1 (libro electrónico)

1. Persona -- Aspectos filosóficos. 2. Personalismo -- Aspectos filosóficos.
3. Humanismo -- Aspectos filosóficos 4. Filosofía moderna.

I. Fernández Puentes, Jovani, coordinador. II Cabrera Vargas, María de Lourdes, coordinador. III. Lerma Mayer, Adán Israel, coordinador. IV. Burgos, Juan Manuel, prologuista.

LC	Dewey
B828.5	141.5
D42	D42
2023	2023

Primera edición, 2023

ISBN: 978-607-8566-76-1 (libro electrónico) PDF

La presente edición digital de la obra

De camino hacia la persona: una propuesta integral desde Iberoamérica, le pertenece al editor mediante licencia exclusiva.

https://doi.org/10.36105/publicaciones_hum.2023.01

El editor autoriza el acceso a la totalidad de la obra para su consulta, reproducción, almacenamiento digital en cualquier dispositivo e impresión para uso personal y privado y sin fines de lucro. Ninguna parte de la presente obra podrá ser alterada o modificada ni formar parte de nuevas obras, compilaciones o colecciones. Queda prohibida su difusión y comunicación pública en plataforma digital alguna distinta a la cual se encuentra almacenada, sin permiso previo del editor.

Diseño de portada: VLA. Laboratorio Visual

Diseño de interiores: Nuria Saburit Solbes

Derechos reservados:

© 2023, Investigaciones y Estudios Superiores SC

Universidad Anáhuac México

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

DIRECTORIO

Dr. Cipriano Sánchez García, L.C.

Rector

Dra. Lorena Rosalba Martínez Verduzco

Vicerrectora Académica

Dr. Jose Rodrigo Pozón López

Vicerrector Académico

Dr. José Honorio Cárdenas Vidaurri

Director de Investigación

Mtra. Adriana Sánchez Escalante

Editora de Publicaciones

COMITÉ DICTAMINADOR

María de Lourdes Cabrera Vargas

Adán Israel Lerma Mayer

Ricardo Marcelino Rivas García

Jovani Fernández Puentes

ÍNDICE

PRÓLOGO

JUAN MANUEL BURGOS

10

CAPÍTULO 1

DESAFÍOS ÉTICOS DESDE EL HORIZONTE PERSONALISTA

1. El tiempo y mi compromiso con el Otro en Emmanuel Levinas
ANDREA PÉREZ ROLDÁN 12
2. El “ser” del hombre como ofrenda en la perspectiva de
Emmanuel Levinas: el dolor del otro
JUAN PABLO MARTÍNEZ MARTÍNEZ 21
3. El vacío existencial en la hipermodernidad: análisis antropológico del hombre contemporáneo desde Viktor Frankl y Gilles Lipovetsky
ALEJANDRA GÓMEZ VILCHIS 32
4. Dificultades de la defensa de la persona humana en clave no religiosa por parte de los estudiantes y egresados de la Maestría en Bioética del Centro de Investigación Social Avanzada: comentarios y propuestas
JOSÉ ENRIQUE GÓMEZ ÁLVAREZ, PATRICIA MANCILLA 48
5. Elementos del personalismo comunitario a partir de la filosofía de Martin Buber y sus implicaciones en la práctica de la telemedicina
JOSÉ HONORIO CÁRDENAS VIDAURRI 63

CAPÍTULO 2

ABORDAJES ACTUALES DESDE LA MIRADA PERSONALISTA

1. ¿Puede la persona fundar las ciencias sociales y humanas?
Bases epistemológicas personalistas y sus posibles aplicaciones metodológicas
RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA 81

2. La mediación: un acceso a la justicia desde y para la persona	
M. ^a DE LAS MERCEDES ROSA RODRÍGUEZ	95
3. La comunicación digital como reflejo ontológico del hombre desde la antropología personalista de Karol Wojtyła	
RAISSA LEMOS ROCHA	111
4. Un mundo empresarial personalista	
DIANA ANGÉLICA SALMÓN RAMÍREZ	126
5. La construcción del nosotros en el amor matrimonial, base para un diagnóstico conyugal	
MARCO ANTONIO LÔME SORIANO	145

CAPÍTULO 3

UNA PROPUESTA EDUCATIVA CENTRADA EN LA PERSONA

1. La intimidad personal en el proceso de acompañamiento integral, su cuidado, apertura y crecimiento	
CHRISTIAN DANIEL ROJAS LÓPEZ	163
2. Educación y afectividad desde la perspectiva personalista	
FRANCISCO SOLÍS SOLANO	175
3. Educadores desorientados. La experiencia integral, una brújula para la práctica educativa	
MIRIAM MARTÍNEZ MARES	186
4. Una pedagogía de la intimidad inspirada en la antropología de Karol Wojtyła	
JAIME RODRÍGUEZ DÍAZ	204

CAPÍTULO 4

PERSONALISMO DESDE LA ÓPTICA CRISTIANA

1. Apuntes de una antropología teológica para el siglo XXI	
XABIER SEGURA ECHEZÁRRAGA	223
2. El papel de la belleza en la vida del cristiano. La propuesta filosófica de Dietrich von Hildebrand	
RAMÓN DÍAZ OLGUÍN	243

3. “Como un sello en el corazón”: relacionalidad vertical y horizontal de la persona en la Biblia ÓSCAR PERDIZ FIGUEROA	263
4. La negación de la paternidad y la renuncia a ser hijo: el epifenómeno de una sociedad en crisis antropológica muy profunda FRANÇOIS TSHIONYI KAZADI	280
5. De la intimidad creatural a la alteridad: el humanismo cristiano de Erich Przywara JOVANI FERNÁNDEZ PUENTES	298
6. La forma personalizadora de la misión en la vida humana desde la perspectiva de Hans Urs von Balthasar PIOTR ROSSA	312

CAPÍTULO 5

HACIA UNA CULTURA PERSONALISTA

1. La música y su poder transformador de la persona MARÍA LUZ RIVERA FERNÁNDEZ	328
2. La creación en <i>El Silmarillion</i> de Tolkien: origen de la esperanza divina para lo humano JUAN PABLO PO SANDOVAL	342
3. Personalismo y arte: aproximación antropológica–personalista, la persona imagen y semejanza en el arte GALO LABANDA ESPINOZA	362

PRÓLOGO

Nos encontramos en un cambio de época, en el que un mundo antiguo parece quedarse atrás y un nuevo mundo, no necesariamente mejor, emerge. Uno de los pilares del antiguo, y todavía del nuestro, es la noción de *persona*. Este invento del cristianismo, relanzado de manera novedosa y creativa por el personalismo del siglo xx, nos ha permitido vivir con dignidad, o, al menos, con conocimiento de nuestra dignidad, en las últimas décadas de nuestra era. ¿Será así también en el futuro? Poderosos movimientos trabajan en sentido contrario: el animalismo que prácticamente comienza a anteponer los animales con las personas; las filosofías actualistas que consideran al ser humano persona solo en un limitado contexto de circunstancias (Singer *dixit*); la bioética global que parece querer desalojar a la persona del centro de la reflexión y entronizar en su lugar a “la” vida impersonal, y quizá cruel; la disolución de las identidades sexuales, que eliminan la diferencia entre las personas masculina y femenina, núcleo de nuestra existencia colectiva, etcétera.

Pero como siempre sucede, no todo es oscuro. Junto a los nubarrones negros se agrupan las claridades, al lado de la oscuridad, la luz, y junto a los movimientos destructores de lo humano, los que siguen apostando, luchando y trabajando por la dignidad e irreductibilidad de la persona, por la persistencia de esta noción en la que se funda nuestra identidad personal y comunitaria. Más aún, algunos de ellos no se conforman con vivir de un pasado que necesariamente desaparece, como siempre ocurre con el transcurso de las generaciones, sino que buscan propuestas creativas, nuevos itinerarios con capacidad de incidir en la cultura de un mundo móvil, visual, global y progresivamente acelerado. El personalismo es uno de ellos. Al acercarse ya al siglo de existencia o sobrepasándolo, dependiendo de a quién tomemos como referencia (Mounier o Bowne), crece con nuevo

ímpetu al desarrollar una autoconciencia cada vez más poderosa y creativa.

Este libro es fruto de la colaboración y entusiasmo por la persona y da muestra de ello. Fue a iniciativa de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Anáhuac México, la Asociación Iberoamericana de Personalismo (AIP) y la Asociación Española de Personalismo (AEP) que se logró reunir en las siguientes páginas a investigadores de los cinco continentes. La mera realización de una obra de esta magnitud da fe del crecimiento intelectual e institucional del personalismo, el cual queda corroborado además por la riqueza de las intervenciones que manifiestan la capacidad de propuesta (y no solo de defensa) que alberga, así como su capacidad incluso de ofrecer (con permiso de Lyotard) una gran narrativa a las generaciones posteriores.

En una presentación que, por fuerza y educación debe ser contenida, no es posible analizar los textos. Apuntaremos tan solo que los filósofos personalistas se han sentido en condiciones de reflexionar sobre ética, literatura, antropología, bioética, mediación jurídica, estética, familia y cristianismo, por mencionar tan solo algunos temas. Y la fuerza, riqueza e inteligencia de estas reflexiones le augura un futuro prometedor al personalismo y, por tanto, a la persona, el centro ético y antropológico de aquellas personas que hacen filosofía personalista.

Al tratarse de una obra colectiva resulta especialmente imprescindible hacer referencia a las personas. Muchas, y de muy diversos modos, han intervenido en su gestación, pero queremos dejar constancia sobre todo del trabajo y dedicación de Lourdes Cabrera, secretaria general de la AIP y profesora de la Universidad Anáhuac México, y de Nieves Gómez, secretaria de la AEP. Agradecemos también la colaboración de Jovani Fernández, de la Universidad Anáhuac México, por la parte siempre difícil y ardua de la compilación de manuscritos.

JUAN MANUEL BURGOS

Presidente y Fundador de la
Asociación Iberoamericana de Personalismo

CAPÍTULO 1

DESAFÍOS ÉTICOS
DESDE EL HORIZONTE
PERSONALISTA

EL TIEMPO Y MI COMPROMISO CON EL OTRO EN EMMANUEL LEVINAS

ANDREA PÉREZ ROLDÁN¹

Universidad Anáhuac México, México

RESUMEN: El propósito de este trabajo es revisar el pensamiento de Emmanuel Levinas a través de tres elementos clave: el tiempo, el Otro y la muerte, con una perspectiva actual, que permita volver a reconocer al Otro desde la responsabilidad impuesta que significa la persona, recordando que en la temporalidad otorgada somos seres para el Otro y no seres para la muerte.

PALABRAS CLAVE: tiempo, otro, muerte, responsabilidad, esperanza.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to review the ideas of Emmanuel Levinas through three key elements: the time, the Other and the death with a current perspective that allows us to recognize the Other again from the imposed responsibility that means the person, remembering that in the granted temporality we are beings for the Other and not beings for death.

KEYWORDS: time, Other, death, responsibility, hope.

Para la elaboración de este trabajo se ha revisado *El tiempo y el Otro* de Emmanuel Levinas, una obra que contiene cuatro conferencias dictadas en 1947, tras la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial y en el primer año de funcionamiento del College Philosophique, fundado por Jean Wahl. La obra estenográfica se publicó 30 años después, con una introducción elaborada por

¹ Maestra en Filosofía, Universidad Anáhuac México (México); Licenciada en Filosofía, Universidad Panamericana (México). Líneas de investigación: filosofía personalista, filosofía náhuatl y pueblos originarios. Correo electrónico: andrea.perezro@anahuac.mx

Félix Duque, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, y con un prefacio del mismo Levinas, quien afirmaba que revisar aquellas páginas esbozadas era como prologar un libro ajeno. Las conferencias llevan los nombres de: Sujeto y tiempo, Soledad e hipóstasis, Existencia y conocimiento, así como Creación y misterio. En estas líneas serán considerados los conceptos de *tiempo*, *Otro* y *muerte* como una tríada inseparable que nos remite al reconocimiento de la alteridad del Otro a través de la temporalidad, en donde el tiempo solo tiene lugar en la otredad.

UN ACERCAMIENTO A EMMANUEL LEVINAS

Emmanuel Levinas vivió en un entorno complejo que le exigió una constante migración. En 1939 fue movilizadado como intérprete de lenguaje ruso y alemán y en 1940 fue capturado y llevado a un campo de concentración cerca de Hannover; durante esa época dejó que el espíritu cristiano de fraternidad universal tiñera su judaísmo.² Tales acontecimientos, junto con su formación académica y cultural, fueron la causa de que el filósofo lituano nos recordara que el rostro y el discurso del Otro son nociones claves que la filosofía debía atender con urgencia.

Emmanuel Levinas es también uno de los grandes filósofos personalistas, formado en el judaísmo y bajo la influencia del pensamiento de sus mentores: Maurice Blondel, Edmund Husserl y Martin Heidegger; asimismo, fue cercano a Gabriel Marcel y a Emmanuel Mounier. Forma parte de esta corriente filosófica francesa, posterior a la Segunda Guerra Mundial, que demanda que es menester denunciar las atrocidades que el colectivismo y el individualismo han cometido, y que deja establecido que la persona humana es completamente digna, defendiendo que un ser humano es inobjetividad. Julia Urabayen afirma que:

² Cfr. Emmanuel Levinas, Félix Duque (introd.), *El Tiempo y el Otro* (Barcelona: Paidós, 1993), 56.

Emmanuel Levinas encaja perfectamente en esta postura. El lituano nacionalizado francés tiene la misma formación (la que aprendió en la Universidad de Estrasburgo: la tradición personalista francesa, el espiritualismo y especialmente el bergsonismo, junto al neokantismo y el positivismo. A lo que hay que añadir la fenomenología de Husserl y de Heidegger) que los filósofos personalistas franceses, es coetáneo a ellos (de hecho, nació el mismo año que Mounier y que Sartre) y tiene unas preocupaciones muy parecidas: la crisis del sentido, no de la filosofía o de las ciencias, sino de lo humano; la barbarie a la que ha sido sometida Europa.³

El filósofo lituano se formó en el pensamiento hebreo, de modo que es considerado como un judío que hizo filosofía desde su historia, su tradición y su fe. Sin embargo, su obra debe considerarse unitaria y no poner una división entre sus textos filosóficos y los judíos.⁴ No obstante, es cierto que dentro de su formación es relevante la lectura de la Torah y del Talmud, así como el influjo de Franz Rosenzweig y Caín de Volozhym, influencias que, por supuesto, se hacen notorias en las reflexiones en las que amar a Dios es amar al prójimo como a uno mismo y nunca más ser seres para la muerte, sino para el Otro, en donde el tiempo surge como una alteridad inalcanzable, pero necesaria.

LA TRÍADA INSEPARABLE: TIEMPO, OTRO Y MUERTE

A lo largo de la historia, la filosofía ha atendido múltiples problemas; nos ha dejado claro que el ser se dice de muchas maneras; nos

³ Julia Urabayen Pérez, "El humanismo del otro en E. Levinas: el filósofo a la búsqueda del sentido de lo humano", en *Itinerarios del personalismo: balance y perspectivas de una filosofía* (primeras jornadas de la Asociación Española de Personalismo, 26-27 de noviembre de 2004).

⁴ Cfr. Jorge Medina Delgadillo, "Las influencias teológicas judías en el pensamiento de Emmanuel Levinas", *Pensamiento y Cultura* 13, núm. 2 (2010): 207.

ha mostrado que es importante estudiar el problema de los trascendentales; nos ha otorgado nuevas perspectivas en las que hemos realizado un giro copernicano, y nos ha llevado a posiciones existenciales en las que el tedio y el sufrimiento nos han hecho caer en posturas pesimistas. No obstante, la noción profunda de *persona* había quedado olvidada. ¿Será que necesitábamos como humanidad vivir eventos tan atroces como la barbarie de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, para recordar que la noción del Otro en tanto que es persona debe ser atendida como prioridad?

Atender lo humano es menester, y si algo ha dejado claro Levinas es que el sujeto no se entiende como el pastor del ser, sino como guardián del prójimo,⁵ porque la subjetividad implica responsabilidad con los otros. Es decir, mi relación con el Otro se trata de una relación asimétrica que exige un compromiso frente al prójimo, que debe darse de manera gratuita, sin esperar nada a cambio y que consiste en una responsabilidad otorgada fuera de la libertad. Lo anterior expresa que no es posible ser indiferente ante cualquier persona, porque tanta es la responsabilidad que se exige ante el Otro que implicaría, incluso, morir por él si fuera necesario. Por tanto, estamos obligados a responder por el Otro, en una responsabilidad que simplemente ha sido impuesta. Levinas precisa:

Pero, incluso en el interior mismo de la relación con Otro que caracteriza nuestra vida social, aparece la relación con Otro como relación no recíproca, es decir como relación que quebranta la contemporaneidad. El Otro en cuanto Otro no es solamente un alter ego: es aquello que yo no soy y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón en su alteridad misma. Es, por ejemplo, el débil, el pobre, la viuda y el huérfano, mientras que yo soy el rico y el poderoso. Podríamos decir que el espacio intersubjetivo no es simétrico.⁶

⁵ Cfr. Urabayen Pérez, *op. cit.*

⁶ Levinas, *op. cit.*, 127.

Es importante no perder de vista el horizonte religioso de Emmanuel Levinas para entender que el amor a Dios es el amor al prójimo y que en ese sentido la responsabilidad nos ha elegido y nos llama a responder por el Otro, a darnos de manera gratuita en una posición asimétrica, en la que no se puede esperar nada a cambio y en la que es necesario morir por el Otro si así se requiriera. De modo que, en este imperativo que nos ha sido impuesto, la otredad se da en una línea temporal, pero no cabría hablar de una temporalidad si el Otro no estuviera a nuestro lado. Es por eso que el objetivo de las conferencias de Emmanuel Levinas consistía en “mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás”.⁷ En ella, el tiempo y el Otro se encuentran también inseparablemente unidos a la muerte.

El ser humano se sabe finito y temporal. La categoría de tiempo siempre ha acompañado al ser humano. Immanuel Kant, por ejemplo, nos decía que era imposible conocer sin nuestras categorías espacio-tiempo. Henri Bergson, por su parte, nos planteaba una distinción entre el tiempo físico y el tiempo como duración. Mientras tanto, Levinas tenía la intención de desformalizar la noción de tiempo, estableciendo que hay una relación entre el tiempo y el Otro y el tiempo y la muerte, y en respuesta a Heidegger menciona que es posible concebir la muerte a partir del tiempo y no solo el tiempo a partir de la muerte. En ese último sentido, la temporalidad implicaría la posibilidad de todavía tener tiempo, aplazando la muerte o enfrentándola libremente en un presente de amor y misericordia, y en la responsabilidad frente al Otro.⁸

Esta proximidad de la muerte indica que estamos en relación con algo que es absolutamente Otro, algo que no posee la alteridad como determinación provisional que pudiéramos asumir mediante

⁷ *Ibid.*, 76.

⁸ Cfr. Fredy Parra, “El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas”, *Teología y Vida* L, núm. 3 (2009): 586.

el goce, algo cuya existencia misma está hecha de alteridad. Por ello, la muerte no confirma mi soledad, sino que, al contrario, la rompe.⁹

La muerte tiene un lugar importante dentro de lo humano, pues es la que aparentemente pone los límites de las posibilidades, y ha sido planteada desde la Antigüedad en mitos y grandes textos literarios. El mismo Levinas hace referencia a las grandes obras de Shakespeare: *Hamlet*, *Romeo y Julieta*, *Macbeth*, y precisa que la relación con la muerte se plantea como un misterio que rompe con todo aquello que entendemos como experiencia y que anuncia que el sujeto deja de ser sujeto. En orden a que el tiempo no cabe sin el Otro, el primero también guarda relación con la muerte y ésta a su vez con el Otro. En ese sentido, los seres humanos nos sabemos finitos, temporales y en relación con los demás, por ello cuando hablamos de estas categorías, el filósofo hebreo nos dice que el tiempo no es una degradación de la eternidad, es una relación de anhelo y espera en nuestra relación con el Otro. Expresa Levinas:

Por todo ello, la muerte no es jamás un presente obvio. El antiguo adagio destinado a disipar el temor a la muerte (cuando eres, ella no es y, si ella es, tú no eres) olvida sin duda la paradoja de la muerte, ya que oculta nuestra relación con la muerte, que es una relación única con el futuro. Pero al menos ese adagio insiste en el futuro eterno de la muerte.¹⁰

La muerte está inseparablemente unida al Otro en su temporalidad. Sin embargo, dicha temporalidad es esperanzadora porque es la posibilidad de ser con el Otro y por ende, a partir del tiempo es esperanza. A su vez, respecto a la muerte, cabe decir que la propia se sigue concibiendo como un misterio, lo cual refleja que la que más afecta, concierne e interpela en las cuestiones más

⁹ Levinas, *op. cit.*, 116.

¹⁰ *Ibid.*, 112.

profundas del ser no es la propia, sino la de Otro. La vida es, entonces, posibilidad y esperanza en una línea temporal que solo tiene sentido en relación con el Otro, relación que significa responsabilidad en sentido estricto y responsabilidad que solo puede ser retornada al morir.

LA OTREDAD ACTUAL

Las ideas expuestas hace más de 70 años en *El tiempo y el Otro* siguen siendo vigentes, relevantes y, sobre todo, necesarias. El mundo vive momentos complicados en los que es fácil dejarnos llevar por la frialdad e indiferencia, por lo que la filosofía tiene una vez más la obligación de atender con urgencia y prioridad a la persona, para poder reencontrarnos con el Otro y responder al imperativo de responsabilidad que nos ha sido dado.

El filósofo de tradición judía nos ofrece una propuesta diferente del tiempo, una desformalización que va más allá del tiempo físico y que consiste en ser con el Otro. Sobre la muerte, nos recuerda que sí, en efecto, somos finitos, pero tenemos esperanza porque la muerte todavía no es, por tanto, podemos afirmarla a partir del tiempo y no el tiempo a partir de ella. El tiempo es posibilidad y lo es con el Otro y dado que nuestra temporalidad es en relación con el prójimo y éste exige responsabilidad, habría que plantearse cuestiones como: ¿quiénes son nuestra responsabilidad hoy?, ¿estamos cumpliendo con la exigencia que nos ha sido impuesta?, ¿cómo estamos viviendo nuestro tiempo con el Otro? Ya que únicamente al morir será posible desprenderse del estado de responsabilidad y de relación con el Otro.

En la línea temporal entre la muerte y el presente cabe la relación con el Otro y hay lugar para la posibilidad y la esperanza, un vínculo cara a cara y que representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente que no le acontece al sujeto en solitario, sino que en una correlación intersubjetiva surge la condición del tiempo en la relación entre seres

humanos, la historia.¹¹ Por eso una vez más, vale la pena poner en consideración la propuesta de Levinas para centrarse en la persona, recordando que el tiempo de vida humana es relación y responsabilidad.

CONCLUSIÓN

El pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas denota una exigencia que solo puede comprenderse desde su entorno académico y sobre todo desde su contexto religioso. El tiempo, el Otro y la muerte, se encuentran en una misma línea, en una tríada inseparable: el tiempo es un ejercicio de responsabilidad con el Otro, es espera, paciencia y disponibilidad para servir al extranjero, al pobre, a la viuda. No cabe hablar de tiempo cuando no hay una relación con el Otro, por eso cuando hablamos de la muerte, la del prójimo es la más emotiva, nos afecta y nos cuestiona en lo más profundo.

La filosofía levinasiana consiste en un pensamiento con ideas judaicas en las que impera la responsabilidad en la temporalidad y que dentro de las nociones cristianas quizá se podría asemejar con el cumplimiento actual de las siete obras de misericordia corporales y espirituales, que hoy en día la humanidad demanda que se lleven a cabo, afirmando que quien las esté practicando, estará cumpliendo con la responsabilidad que le ha sido impuesta.

¹¹ *Cfr. Ibid.*, 121.

BIBLIOGRAFÍA

Levinas, Emmanuel. *El Tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós, 1993.

Medina Delgadillo, Jorge. “Las influencias teológicas judías en el pensamiento de Emmanuel Levinas”. *Pensamiento y Cultura* 13, núm. 2 (2010): 205–221.

Parra, Fredy. “El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas”. *Teología y Vida* L, núm. 3 (2009): 565–598.

Urabayen Pérez, Julia. “El humanismo del otro en E. Levinas: el filósofo a la búsqueda del sentido de lo humano”. *Itinerarios del personalismo: balance y perspectivas de una filosofía* (primeras jornadas de la Asociación Española de Personalismo, 26–27 de noviembre de 2004).

EL “SER” DEL HOMBRE COMO OFRENDA EN LA PERSPECTIVA DE EMMANUEL LEVINAS: EL DOLOR DEL OTRO

JUAN PABLO MARTÍNEZ MARTÍNEZ¹

Hápax, Instituto de Ciencias de la Acción, México

RESUMEN: Este artículo tiene como objetivo realizar una elucidación existencial de la esencia humana. En este sentido, la analítica existencial del fenómeno comunicativo, emprendida por Levinas en su obra *De otro modo que ser* y la clarificación última de la experiencia del sufrimiento, realizada por el profesor Miguel García-Baró y ampliada por las consideraciones del filósofo ruso Semión Frank, nos ayudarán a replicar el dinamismo por el cual el ser humano se dispone a sí mismo para recibirse como lo que es y está llamado a ser: responsable del mal que no resiste, pero sobre todo, de su propio mal.

PALABRAS CLAVE: comunicación, mal, dolor, significado, entrega, exposición.

ABSTRACT: This article aims to carry out an existential consideration of the human essence. In this sense, the existential analysis of the communicative phenomenon, undertaken by Levinas in his work *Otherwise than being* and the ultimate clarification of the experience of suffering, carried out by Professor Miguel García-Baró and expanded by the considerations of Russian philosopher Simon Frank, will help us to reply the dynamism of reception of human essence: to be responsible for the evil that he or she does not resist, but above all for his or her own evil.

KEYWORDS: communication, evil, suffering, significance, offering, exposition.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid). Líneas de investigación: interdisciplinariedad radicada en la persona, dolor y mal radical. Correo electrónico: juanpablo.martinez@hapax.ac

El énfasis que ha de poner el hombre en la recepción de su propia condición pone de manifiesto cuál es el sentido último (no apprehendido sin dificultad) hacia el que apunta todo el ejercicio de su ser, pensar y actuar: la entrega de sí, la exposición. En este sentido, ambas constituyen la síntesis existencial, vital, de aquello que el hombre no puede asumir (su propio ser) sin atreverse a expresarlo. Para dar cuenta de esta síntesis existencial² me apoyaré en las reflexiones que el filósofo judío Emmanuel Levinas lleva a cabo acerca de la cuestión planteada (el ser del hombre como entrega) en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Descubriremos cómo esas reflexiones encuentran, a mi modo de ver, una realización o eco sugerente en la tesis original acerca del dolor del otro y su relevancia antropológica, desarrollada por Miguel García-Baró y prolongada adecuadamente por las reflexiones del filósofo ruso Semión Frank acerca del mal en el mundo y la protección del hombre frente a él.

Ahora bien, ¿cómo no reducir la entrega de sí a una expresión que quede exenta de todo dinamismo, esto es, que exponga sin realmente exponerse? Hay muchos modos de mostrar lo que uno es o lo que las cosas son, sin realmente llegar a entregarse en aquello que se está comunicando. No obstante, según Levinas, no se puede considerar la palabra, el decir humano, como una mera “entrega de signos”,³ en la que dos sujetos, aislados en su propia capacidad para dar cuenta de lo que hay (por medio de la intencionalidad), se limitarían a traducir sus propios pensamientos en palabras. Es como si lo que se dijera tuviera que ser desvelado para poder ejercer sobre ello un ejercicio de apropiación en el que ambos quedaran neutralizados en aquello que se está mostrando, a saber: la consideración de aquello que posibilita la esencia de toda mostración. A este respecto, señala Levinas, “el

² Por *síntesis existencial* entiendo la unión entre lo que el individuo es fácticamente y lo que está llamado a ser.

³ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (París: Le Livre de Poche, 1978), 81.

desbloqueo de la comunicación no se sustenta en los contenidos apuntados en lo dicho y transmitidos en orden a su interpretación y desciframiento por parte del otro".⁴

Así pues, no se puede entender la comunicación como el acto de entregar un mensaje concebido, articulado y querido en un yo para dirigirlo a otro yo, cuya tarea estribaría en descifrarlo, como si el acto comunicativo y el ejercicio de su recepción consistieran en, por un lado, la mera intención de expresar un mensaje y, por el otro, en la interpretación de su sentido por parte de quien recibe dicho mensaje. Es más, la comunicación, si quiere volverse ex-posición, no puede reducirse al fenómeno de la verdad y su manifestación.⁵ En este sentido, para Levinas, la consideración de todo acto comunicativo no se basa en la idea tan extendida de que ésta pretende transmitir tan solo un mensaje de un sujeto a otro en función de procesos (combinaciones de elementos psicológicos) explicitables y articulables.⁶

De hecho, la apertura comunicativa de un sujeto hacia otro acontece en un ámbito de irreductibilidad radical que poco o nada tiene que ver con la explicitación informativa a la que trata de reducirse todo acto comunicativo, en el que al final nada acontece porque ninguno de los sujetos implicados en ese acto interviene para ejercer una ruptura, en el modo al que tiende la autorreferencialidad de la apropiación, la cual no constituye sino el abrigo de la propia interioridad desde la que el sujeto se forja la ilusión de poder concebir lo que se le está dando, en función de procesos de los que él mismo es capaz de dar cuenta, e incluso llevar a término en sí y por sí –e inclusive al margen del otro.

Es más, dicha apertura comunicativa precisa de un desbloqueo, que no se da sin el concurso de una exposición que invierta el ejercicio de la tematización; no para anularla, sino más bien para abrirla a un descubrimiento en el que la práctica reflexiva

⁴ *Ibid.*, 82.

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

quede investida de una capacidad de entrega que la vuelva existencialmente vulnerable, sometida al despojamiento,⁷ e incluso a la muerte, pero sobre todo a la consideración de la posibilidad de convertirse (o de haberse convertido) uno en causa de la desesperación infinita de otro. De hecho, uno de los sentidos más profundos y radicales de la entrega en la que consiste el propio ser no está tanto en la capacidad de aceptar el dolor con el que uno experimenta el darse de su propio existir, sino en la capacidad para asumir el del otro, que ha acontecido como consecuencia de mi falta de exposición a la exigencia absoluta, incondicional desde la cual éste compareció (y comparece siempre) en mi experiencia, antes o con independencia de su tematización explícita, tal y como ha puesto de manifiesto el profesor Miguel García-Baró en su obra *Del dolor, la verdad y el bien*. Y todo ello:

Sin comprender, sin poderse consolar –es una virtud extraordinaria no poderse consolar de ciertas cosas, como sabiamente solía recordar Julián Marías–, sabiéndose sujeto activo de males irreparables es como el hombre vive, cuando aún no se ha convertido en un imbécil perfecto, o en un canalla que se ha vaciado de la última sustancia de hombre y, del modo más efectivo –que es en la inocencia–, ha desesperado y ya, prácticamente, es nada.⁸

Nótese que la culpa contraída con el otro no constituye a este respecto una situación excepcional para el ser humano (fruto de circunstancias fortuitas o especialmente desgraciadas), sino que se trata, en última instancia, de una posibilidad siempre presente y por asumir, bajo la cual se despliega tanto la esencia humana como se ofrece su clave interpretativa última. La asunción de esa posibilidad se efectúa en nosotros bajo la experiencia de un clamor, en cuyo eco se perciben tanto los ecos de la trascendencia,

⁷ *Ibid.*, 84.

⁸ Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien* (Salamanca: Sígueme, 2006), 44.

de la Alteridad absoluta, como el sonido íntimamente familiar de la pura inmanencia, de lo que nos hace ser estrictamente humanos en medio del mundo. Se trata de aquel "no hay derecho"; que se traduce en lo siguiente: no hay derecho a que no resistas tu propio mal, el que has ejercido, ejerces o que puedes ejercer en los otros, pero tampoco hay derecho (a la vez y paradójicamente) a que desesperes frente a él.

Así pues, la consideración del dolor del otro, no como situación coyuntural sino como posibilidad permanente de la existencia humana, conduce a la elucidación del sentido último de toda capacidad de significación humana. Sólo a la luz de ella se esclarece existencialmente y de algún modo la misteriosa inversión que ha de acontecer en el seno de toda reflexión, de modo que ésta llegue a concebirse en y desde aquello a lo que está llamada: su entrega, su apertura en una dimensión creciente, infinita e irrestricta, no exenta de cierta condición traumática, la cual actúa sobre uno despojándole de toda consideración quiditativa que pueda realizar acerca de su propio ser. En este despojamiento, tal y como señala Levinas, el ser de la subjetividad queda sometido, sojuzgado a "la pasividad de la (su) exposición que se da como respuesta a una asignación que me identifica como el único, pero que de ninguna manera me vuelve a llevar, me reduce a mí mismo".¹⁰

Dolerse de un dolor que ya no resulta posible subsanar (y ni siquiera consolar) constituye a este respecto la máxima expresión de una conciencia cuya alteración conduce a uno a discernir de una manera peculiar, tanto acerca del sentido como sobre su propia capacidad de significación. Ese disentimiento se traduce en el acto de "entregar significado",¹¹ no de recibirlo, no de someterlo a las condiciones trascendentales de la prestación de sentido que yo pueda dar a mi propia realidad, a la del otro o incluso a la del mundo.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Levinas, *op. cit.*, 83.

¹¹ *Ibid.*, 81.

“Entregar significado” indica la capacidad del hombre para exponerse al ejercicio de un sentido del decir en el que, en virtud de la inversión operada en el seno de la intencionalidad, acontezca la recepción de un significado en el que uno quede expuesto al dolor y se entregue al ejercicio de la paciencia.¹² Pero debe notarse que el dolor, en este caso, al no tratarse de mi propio sufrimiento, significa “las especies del dar, del darse”¹³ incluso bajo la perspectiva o el riesgo de que a dicho dolor no se le pueda dar un motivo o razón que aquiete o cauterice aquello que ya no puede ser subsanado.

De esta manera, a través de la experiencia del dolor del otro, se abre la posibilidad de que, en el seno de la significación, pueda acaecer aquello que no teniendo sentido invada de una forma traumática y peligrosa cualquier constitución de significado que el hombre pueda emprender en las consideraciones sobre su propia esencia. Es más, si bien dicha posibilidad conduce a la razón a los confines de la locura,¹⁴ a la experiencia del escándalo, sin ella no sería posible evitar, en el dinamismo existencial de la recepción de su condición, la vuelta hacia la mismidad: la puesta en juego del propio ser, desde la riqueza ilusoria de los recursos de la esencia de cada quien, cuya realidad consiste en siempre recomenzar en “el movimiento centrípeto de una conciencia que aspira a coincidir consigo misma, confirmarse, consolidarse, sustancializarse”.¹⁵

En este sentido y a la luz de esta posibilidad, la consideración metafísica del mal como privación de bien y no como realidad ha de ser sometida a su revisión radical, en y desde la experiencia del dolor del otro. Esa experiencia se identifica de una forma más clara y evidente con la del mal en cuanto mal (y no tanto el sufrimiento). A este respecto señala el profesor García-Baró que:

¹² *Ibid.*, 85.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, 83.

El dolor propio, el recibido pasivamente, sin clara conexión con la culpa propia, repito que no alcanza nunca la medida exigida para que respecto de él se emplee en todo su sentido la palabra dolor. No. La segunda forma del dolor inconsolable es la experiencia del dolor ajeno. Precisamente por eso, el mismo sufrimiento inmenso del arrepentimiento que ya no puede devolver a otro la esperanza que le arrebatamos, no es comparable con el auténtico dolor ante el espectáculo mismo de esta desesperación que otro está sufriendo por nuestra causa. Y, en general, el dolor del otro, justamente, porque nosotros, estemos o no en su origen, no podemos entenderlo ni resistirlo en su lugar, es aquel mal que nos lleva verdaderamente a los abismos de la experiencia del dolor.¹⁶

Por su parte, la posibilidad del sin sentido está incoada (e incluso tematizada) en el intento de la conciencia de no vivir expuesta al carácter inasumible del otro, que le impele a la escucha desde un decir, el del otro, que nunca se reduce a lo dicho. Y no solo esto, sino que la aceptación de la posibilidad del sin sentido (introducida disruptivamente en nuestra existencia incluso muy a pesar nuestro) pone a la conciencia (e incluso a la misma realidad no solo considerada objetivamente sino a la vez abierta al drama de la propia existencia) en el aprieto de que el mal constituya una realidad positiva –aunque empírica–,¹⁷ cuya esencia haya de ser

¹⁶ García-Baró, *op. cit.*, 43.

¹⁷ No se trata de que el mal sea un principio esencial. Es, más bien, una realidad fáctica (empíricamente constatable) que, en su condición excesiva (Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, París: Albin Michel, 2001, 77), sobrepuja la experiencia (la coge por sorpresa) y pone en cuestión la capacidad humana para dotar de sentido al conjunto de lo real. Así, el mal se concebiría como la quiebra de sentido ante una facticidad operante y activa –la del mal– que imprime su sello innegable (por evidente) en el entramado empírico de relaciones que constituyen el mundo. Éste encuentra su réplica más perturbadora en la conciencia humana, que no solo puede, sino que muchas veces potencia esa facticidad en su trato con los otros o consigo mismo, impidiendo que en ellos o en uno mismo se actualicen posibilidades no deducibles de la articulación empírica –y maligna– del mundo.

asumida no desde la actividad sintética del intelecto, sino desde la paciencia¹⁸ y el dolor de quien está dispuesto a asumir aquello que no puede subsanar, a saber: el haber contribuido a la pérdida de sentido en el otro. Y no solo eso, sino que la paciencia y el dolor, entendidos en este sentido, nos ayudan a aceptar (y a resistir) el hecho innegable de que el entramado empírico de relaciones que constituyen el mundo está dominado de una u otra manera por el mal, lo cual, a su vez, conduce ineludiblemente a la consideración de que “todo hombre es responsable no sólo del mal que causa y lleva consigo, sino también de aquel mal en el mundo que no resiste”.¹⁹

Ahora estamos en condiciones de entender de una forma más cabal en qué sentido la situación en la que se halla inmersa la propia libertad (e incluso toda libertad) no constituye una experiencia privilegiada, ni mucho menos excepcional. Y es que casi resulta un hecho que toda subjetividad en la puesta en práctica de sus propios modos de apropiación tiende de forma casi irrefrenable, tanto a reducir el sentido de las palabras u obras del otro –de modo que el que habla no puede llegar sino a sentirse alienado por el modo en el que otro se ha apropiado de aquello que pretendía decir o hacer– como a no hacerse responsable del ejercicio de su propia racionalidad, al omitir la presencia del mal y su ejecución o su eficacia en el seno del mundo. En este último punto insiste acertadamente el filósofo ruso Semión Frank en su obra *Luz en la oscuridad*.

Pero ¿cómo o de qué manera concreta, según Frank, puede llegar a implicarse el hombre (tanto teórica como prácticamente) en la protección del mundo frente al mal? No en la actitud de quien se distingue del mundo para no dejarse afectar por la conmoción empírico–maligna en la que éste se halla inmerso, del modo en que proceden ciertos ejercicios desencarnados de la *epojé*. Tampoco en la disposición de quien hace estribar toda la

¹⁸ Levinas, *op. cit.*, 85.

¹⁹ Semión Frank, *Light shineth in Darkness* (Ohio: Ohio University Press, 1989), 122.

esencia de su actividad en la contemplación de su propia efectividad, como si el mal y su evidencia pudieran ser abolidos de la vida del mundo. En este sentido, la labor del hombre de proteger al mundo del mal no ha de confundirse con la ilusión ciega e incluso vanidosa de poder superarlo²⁰ con base en acciones cuyo fundamento es en último término el trabajo interno que el hombre realiza a la hora de expresar la índole de su propia condición.

Es por ello, que proteger el mundo del mal supone para el hombre, en primera instancia, llevar a cabo el mandato de poner medios para contrarrestar, tanto material como espiritualmente las fuerzas destructivas que actúan en él, alterándolo y pervirtiéndolo.²¹ Todo ello bajo la guía de que el otro pueda mantenerse en una situación de "bienestar", tanto espiritual como material de la que parte en cierto modo.

Ello implica que el ser humano tenga un involucramiento activo en el ejercicio de sus propias fuerzas espirituales que, no por su inconformidad ante la efectividad del mal, dejan de tener que entregarse al entramado empírico de relaciones mundanas. Dichas fuerzas, o más bien, el esfuerzo del hombre por interiorizar o profundizar en su propia condición, ha de exponerse al riesgo no solo de considerarse como un factor más en la realidad (incluso el más débil de todos, el de menor influjo), sino también de verse obligado a usar medios efectivos, que contrarresten en ciertas situaciones aquellas formas de maldad que adquieran una expresión intolerable, bajo el presupuesto esencial de que el hombre es no solo responsable del mal que hace, sino del que no resiste. Este principio conculca necesariamente aquel otro que impele al propio perfeccionamiento moral, que consiste en mantener la buena conciencia a toda costa.

Frente a éste, el principio de proteger el mundo del mal reza-ría así: se debe hacer lo humanamente posible para contraatacar²²

²⁰ *Ibid.*, 132.

²¹ *Ibid.*, 125.

²² *Ibid.*, 124.

el mal que afecta a los otros de la forma más efectiva y útil posible, teniendo siempre a la vista que la superación del mal no corresponde a nuestras fuerzas, sino que constituirá en todo caso el acontecimiento de una gracia definitiva e insuperable (la Luz todopoderosa divina), que en este ínterin ha aceptado la confrontación con las tinieblas como su destino peculiar y misterioso.²³

CONCLUSIÓN

En resumen –y de acuerdo con todo lo que hemos desarrollado anteriormente–, la experiencia del mal (la del dolor ajeno, en todas las dimensiones descritas) permite a la libertad, en el plano existencial, entrar en el dinamismo de la entrega, en la caída en la cuenta de que toda forma de explicitar la propia acción o el propio decir debe descubrir significados que están ahí para ser entregados, y cuya entrega constituya paradójicamente su recepción (aunque el hombre no los pueda constatar ni vivir desde sí). En esa entrega, se pone a disposición del otro, entiende que responder por éste supone encontrarse a merced de su libertad y su destino, que la propia libertad está sujeta a la capacidad de significación que el otro pueda hacer de ella y que de uno u otro modo se ha visto dañada por mí, por mi incapacidad para vivir expuesto, en el trauma que pueda suponer para mí su imposibilidad para generar nuevos sentidos. Éste, a quien por otra parte, he dañado (por acción o por omisión) y cuyo dolor me acompañará toda la vida, si estoy dispuesto a vivir en la entrega incondicional en la que parece estribar y bifurcarse mi propio ser.

²³ *Ibid.*, 10.

BIBLIOGRAFÍA

Frank, Semión. *Light shineth in Darkness*. Ohio: Ohio University Press, 1989.

García-Baró, Miguel. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, 2006.

Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. París: Le Livre de Poche, 1978.

Nemo, Philippe. *Job et l'excès du mal*. París: Albin Michel, 2001.

EL VACÍO EXISTENCIAL EN LA HIPERMODERNIDAD: ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO DESDE VIKTOR FRANKL Y GILLES LIPOVETSKY

ALEJANDRA GÓMEZ VILCHIS¹

Universidad Anáhuac México, México

RESUMEN: El vacío es un sentimiento al que continuamente se enfrenta el ser humano de la contemporaneidad, específicamente bajo los marcos de la llamada hipermodernidad. De acuerdo con el psiquiatra Viktor Frankl y el pensador Gilles Lipovetsky, el vacío es una condición que afecta a las personas en su cotidianidad y sus relaciones sociales. Sin embargo, surgen las preguntas: ¿por qué las personas sienten vacío?, ¿cuáles son las consecuencias del vacío existencial en ellas? Frankl y Lipovetsky responden de forma distinta pero complementaria a una problemática social que aqueja a la persona de nuestro tiempo.

PALABRAS CLAVE: vacío existencial, hipermodernidad, antropología filosófica.

ABSTRACT: “Existential vacuum” is a feeling that contemporary man faces continuously, specifically under the philosophical framework known as hypermodernity. According to the psychiatrist Viktor Frankl and the French thinker Gilles Lipovetsky, existential vacuum is a condition that affects people in their daily life and in their social sphere. Nonetheless, the next questions emerge: Why does contemporary man feel existential vacuum? Which are the consequences of existential vacuum that hypermodern man suf-

¹ Maestra en Humanidades, doctorante en Humanidades, Universidad Anáhuac México. Líneas de investigación: posmodernidad, hipermodernidad, Gilles Lipovetsky, cine contemporáneo y Viktor Frankl. Correo electrónico: alejandra.gomezvi@anahuac.mx

fers? Frankl and Lipovetsky answer in a different but complementary fashion to a social problem that afflicts the person of our time.

KEYWORDS: existential vacuum, hypermodernity, philosophical anthropology.

EL VACÍO EXISTENCIAL COMO PROBLEMÁTICA ANTROPOLÓGICA

Comprender al ser humano y sus cuestionamientos a través de las distintas etapas de la historia, se ha convertido en una tarea ardua para los pensadores de las diversas disciplinas y campos del saber. Sin embargo, la antropología ha tomado como principal empresa el estudio del individuo y se ha encargado de analizarlo con marcos filosóficos, sociales, etnológicos y culturales, lo cual ha generado una distinción entre las ramas de esa disciplina que precisamente se enfocan en dichas particularidades. En el caso específico de la antropología filosófica, busca responder a las preguntas de corte ontológico, ético e inclusive epistemológico que se ha hecho a partir de una reflexión de su propia existencia, comportamiento y forma de entender al mundo que lo rodea. En este sentido, las preguntas filosóficas que se realiza sobre sí mismo, han sido constantes a lo largo del desarrollo de la humanidad. Aun cuando cada momento histórico está relacionado con su propio contexto, existen problemáticas y cuestionamientos que perduran en la humanidad, como: ¿qué es la vida?, ¿qué es el ser humano?, ¿qué sucede después de la muerte?, ¿hay posibilidad de trascendencia?, ¿cuál es el sentido de la vida? No obstante, en la contemporaneidad nos enfrentamos a uno lacónico, que parece no comprender la importancia de estas preguntas o a quien incluso no le interesa ahondar en ellas. Ante ello, éste se encuentra sumido en una crisis existencial, donde el vacío, la indiferencia y el narcisismo dictan sus pensamientos y actitudes.

En el marco de la sociedad contemporánea, comprendida desde la posmodernidad, hipermodernidad o tardomodernidad,

pareciera que hay una imposibilidad por sentir y encontrarle un sentido a la vida. El ser humano de hoy se encuentra sumergido en un vacío, que se presenta de forma paradójica y afecta sus relaciones con la alteridad y consigo mismo. Esto se puede observar tanto en el comportamiento cotidiano de las personas como en sus vínculos sociales, lo cual ha suscitado que filósofos y pensadores dirijan sus obras hacia una reflexión sobre el vacío existencial que impera en las vidas en la contemporaneidad. Tal es el caso del filósofo y sociólogo francés Gilles Lipovetsky y del psiquiatra y fundador de la logoterapia, Viktor Frankl, cuyas obras exponen la crisis existencial en la que se encuentran inmersas las personas de la contemporaneidad. Sin embargo, es importante hacer hincapié en que cada autor piensa el fenómeno desde distintas disciplinas y perspectivas.

En el caso de Lipovetsky, aborda la temática del vacío a partir de una reflexión sobre los principales rasgos que presenta el individuo de la sociedad hipermoderna, así como las manifestaciones y consecuencias que conllevan cada una de sus características. Por otro lado, Viktor Frankl sitúa el vacío existencial como uno de los males de nuestra época, que se ha manifestado frecuentemente en pacientes de psiquiatría. No obstante, aun cuando ambos reflexionan sobre el tema del vacío existencial desde campos distintos, sus propuestas son complementarias, es decir, se sitúan bajo una aproximación en la que comparten ciertos puntos sobre una misma manifestación social y antropológica, aunque disciernen en otros aspectos. Las posturas de los dos autores nos permiten tener un acercamiento más profundo a la problemática antropológica que aqueja a la humanidad hoy en día.

Para realizar la siguiente investigación fue necesario dividirla en dos subsecciones, con la intención de analizar las posturas de ambos autores de forma independiente y luego plantear la confluencia de sus pensamientos. En primera instancia se presentará la perspectiva del vacío en la hipermodernidad desde Gilles Lipovetsky, ya que su postura sobre la sociedad contemporánea nos permite abordar un contexto general sobre los rasgos característicos del ser humano de dicha era, concentrándonos en es-

pecífico en el vacío. Posteriormente se tomará como referencia el pensamiento de Viktor Frankl y sus estudios sobre el vacío existencial, porque nos brinda una visión sobre este rasgo, en particular desde la perspectiva de la logoterapia, la cual tiene una aproximación a la visión antropológica personalista.²

De igual forma, es importante mencionar que la justificación para analizar el vacío existencial desde Lipovetsky y Frankl se debe a que aun cuando los estudios y análisis sobre este fenómeno son amplios, el tema ha sido abordado de manera principal desde la sociología o la psicología, lo cual puede caer en un reduccionismo biologicista o psicologicista del individuo, que lo determina a un fatalismo del cual pareciera que no tiene salida.³ Sin embargo, la reflexión desde la antropología filosófica construida a partir del pensamiento de Lipovetsky y Frankl, nos permite abordarlo desde una visión distinta que se centra en la per-

² Xosé Manuel Domínguez Prieto plantea en su artículo: “La persona según Viktor E. Frankl” (*VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, 2001, 173–198) que la noción de persona se puede vislumbrar en las teorías del autor, específicamente en la logoterapia, debido a que Frankl hace un análisis sobre el sujeto desde una perspectiva personalista. De igual forma, María Ángeles Noblejas, en el libro *Palabras para una vida con sentido* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), plantea que Frankl aborda temas concernientes a la Antropología de corte personalista. También Xosé Manuel Domínguez Prieto en “Relación entre logoterapia y personalismo comunitario”, propone que la logoterapia de Viktor Frankl confluye y se complementa con la antropología comunitaria y personalista. Xosé Manuel Domínguez Prieto, *La búsqueda de sentido en el siglo XXI* (Madrid: Asociación Española de Logoterapia, 2006).

³ Xosé Manuel Domínguez Prieto comenta que uno de los mayores problemas en los que se encuentra la psicología clínica y la psiquiatría de la contemporaneidad es la cosificación que realizan del ser humano, al no considerar la dignidad de la persona como parte esencial en los tratamientos psicológicos o psiquiátricos. De igual forma, se puede considerar que este reduccionismo aplica también para el análisis de los fenómenos antropológicos, como es el caso del vacío existencial, donde se han tratado desde aspectos subjetivos, pesimistas o estructuralistas que no toman en consideración a la persona como centro de su reflexión, sino como parte de la función de algo, lo cual no logra abordar el fenómeno desde una visión integral y más enriquecedora del individuo. Xosé Manuel Domínguez Prieto, *op. cit.*, 89.

sona como un ser integral y no fragmentado.⁴ A su vez, se debe enfatizar la importancia de afrontar las problemáticas del ser humano contemporáneo en la hipermodernidad, así como las opciones que existen ante el panorama que embarga el vacío existencial. De igual forma, consideramos que una investigación interdisciplinaria es enriquecedora para los campos de estudio humanísticos, porque al analizar el tema por medio de pensadores de ramas distintas, podemos reflexionar de manera integral sobre la relevancia que ha adquirido el vacío existencial en las inquietudes humanísticas, científicas y del día a día. Es decir, el vacío existencial y la falta de sentido en el sujeto hipermoderno son temas vigentes que no se encuentran únicamente en el campo de la sociología o la psiquiatría, sino que también los podemos hallar en las humanidades, que permiten elaborar una visión integral del individuo.

EL VACÍO COMO MANIFESTACIÓN NARCISISTA DE LA HIPERMODERNIDAD EN GILLES LIPOVETSKY

Para comprender el vacío existencial, es necesario contextualizar el concepto en el momento y en la sociedad en que se enmarca. Diversos autores concuerdan en que el sentimiento o el trastorno del vacío puede ser visto como una consecuencia de los valores de la propia contemporaneidad y la pérdida del sentido de vida,⁵ los cuales corresponden a la denominada posmodernidad, tardomodernidad, hipermodernidad o modernidad líquida. Históricamente hablando, la Edad Contemporánea surgió a partir de

⁴ Es importante hacer hincapié en que Gilles Lipovetsky no es considerado un pensador personalista, sin embargo, el análisis que el filósofo realiza sobre los rasgos del ser humano hipermoderno pueden estimarse más abiertos e integrales que en el caso de otros pensadores de la posmodernidad.

⁵ Gilles Lipovetsky y Christopher Lasch denominan al vacío como un trastorno narcisista, mientras que para Viktor Frankl dicho vacío puede ser visto como un sentimiento propio del sujeto de la contemporaneidad.

1789 con la Revolución francesa, y continúa hasta nuestra época. No obstante, cuando es abordada desde una perspectiva filosófica, la contemporaneidad puede ser vista a través de la denominada modernidad y la sucesiva posmodernidad o hipermodernidad. Autores como Jean-François Lyotard, Zygmunt Bauman y Gilles Lipovetsky, plantean que la modernidad puede ser entendida por medio de la corriente de pensamiento que emergió con René Descartes y posteriormente con Kant y Hegel, que tenía como valores imperantes la razón, el progreso, la religión, la nación y la moral. De igual forma, tanto Bauman como Lipovetsky señalan que la modernidad o la modernidad sólida se distinguió por un orden coercitivo, que traía consigo una exigencia y rigurosidad al ser humano de dicha temporalidad.

Con la llegada de los regímenes totalitarios, las guerras mundiales y las crisis tanto económicas como sociales de la primera mitad del siglo xx, la sociedad occidental entró en una etapa inédita en la historia de la humanidad: la posmodernidad. Lipovetsky señala que después de la Segunda Guerra Mundial, el Occidente ingresó en una fase denominada *las sociedades de la abundancia*, que se caracterizaron por un auge económico, producto de la posguerra, donde las necesidades básicas ya se encontraban cubiertas y se podían adquirir productos de consumo enfocados hacia el disfrute o el placer, como los artículos de lujo. Esto trajo consigo que, a mediados de la década de 1980, los valores representativos de la modernidad fueran resquebrajados y se constituyeran otros nuevos, lo que finalmente se denominó sociedad posmoderna. Lipovetsky menciona que la posmodernidad se distingue por un proceso de individualización, donde la pluralidad de opciones y el hedonismo han generado un cambio de valores en las personas y una exacerbación de características como la indiferencia, la ligereza, el narcisismo y el vacío:

Sociedad posmoderna: dicho de otro modo, cambio de rumbo histórico de los objetivos y modalidades de la socialización, actualmente bajo la égida de dispositivos abiertos y plurales; dicho de otro modo, el individualismo hedonista y personalizado se ha vuelto le-

gítimo y ya no encuentra oposición; dicho de otro modo, la era de la revolución, del escándalo, de la esperanza futurista, inseparable del modernismo, ha concluido. La sociedad posmoderna es aquella en que reina la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento [...].⁶

Sin embargo, es importante hacer hincapié en que, a diferencia de otros filósofos o autores de la contemporaneidad, Lipovetsky señala que la posmodernidad es una fase que no se presenta como un quiebre total con la modernidad, sino que puede ser vista como una continuación y exacerbación de los valores modernos. Por tal motivo, a partir de su texto *Los tiempos hipermodernos*, el autor propone una nueva categoría para denominar al momento histórico que se vivió a partir de la década de los ochenta y que ha incrementado en cuanto a rasgos característicos con el surgimiento del nuevo milenio. El término para designar dicha etapa es la hipermodernidad, acuñado por el propio Lipovetsky, y el concepto especifica que esta nueva faceta de la humanidad lleva al extremo los valores de la modernidad. A su vez, el surgimiento de internet, el apogeo de la tecnología y la emergencia de las redes sociales suscitaron que la rapidez o lo *hiper*, formaran parte del nuevo *éthos* del individuo de la contemporaneidad, caracterizado por las paradojas de los rasgos constitutivos que envuelven a la sociedad de nuestro tiempo. Para Lipovetsky estas categorías son principalmente el individualismo, el narcisismo, la indiferencia, la seducción y la ligereza.

Por consiguiente, cabe realizar la pregunta: ¿y qué sucede con el vacío? En el pensamiento de Lipovetsky, es una manifestación que surge a partir del narcisismo, categoría considerada por el autor como una de las más representativas de la hipermodernidad: “Hoy Narciso es, a los ojos de un importante número de investigadores, en especial americanos, el símbolo de nuestro

⁶ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 2002), 9.

tiempo [...]”⁷ El narcisismo de la contemporaneidad se expresa como una característica que denota un interés extremo por la esfera individual y que dirige el ámbito social del ser humano. Se distingue por una profunda indiferencia hacia el otro y una sensibilización de corte epidérmico, que surge a partir de la masa de información y de los productos que se encuentran al alcance de la sociedad. Es una lógica que opera a través de la seducción y el denominado “proceso de personalización”.⁸ Este proceso genera en las personas una existencia de corte presentista que tiene como repercusión la pérdida de sentimientos hacia los demás o situaciones sociales que rodean al individuo hipermoderno; lo que Lipovetsky denomina vacío.

Por ende, el vacío es un trastorno narcisista propio de la hipermodernidad, que deviene en otro de carácter que afecta la manera en que el ser humano ya no presenta sentimientos por el entorno que lo rodea: “[...] caracterizados por un malestar difuso que lo invade todo, un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida, una incapacidad para sentir las cosas y los seres”.⁹ Este vacío existencial ocasiona una frialdad que se traduce en la evasión de apegos emocionales. Lipovetsky señala que el individuo de la contemporaneidad ya no quiere sentir o entablar lazos afectivos porque le teme al sufrimiento, a la vulnerabilidad y a la inestabilidad emocional, lo que Christopher Lasch denomina *the flight from feeling*. Esto ha propiciado el surgimiento de relaciones sin ataduras y otras prácticas que denotan una lógica

⁷ *Ibid.*, 49.

⁸ Lipovetsky señala que el “proceso de personalización” es un mecanismo que le da al ser humano el máximo de opciones posibles para que pueda escoger sobre ellas la que más le apetece. Esto crea un círculo de seducción, hedonismo y elección que envuelve la forma en la que se comporta el individuo hipermoderno. Por lo tanto, su comportamiento se da a través de un proceso “a la carta”, que se distingue por la flexibilidad y diversificación, donde conviven valores de corte hedonista y paradójico, que liberan pero controlan al sujeto de forma simultánea. *Ibid.*, 7.

⁹ *Ibid.*, 76.

de frialdad y falta de compromiso hacia el otro. Debido a esto, el ser hipermoderno se relaciona mediante vínculos superficiales que únicamente se basan en la atracción física, lo que trae consigo un sentimiento de vacío existencial.

Lipovetsky plantea que el vacío ha afectado las relaciones del sujeto contemporáneo y lo condena a una paradoja existencial, donde se niega a sentir emociones, pero al mismo tiempo no puede evitar la búsqueda de una relación en la que ame y se vincule. Sin embargo, este anhelo es casi imposible de concretar porque el vacío no favorece la creación de vínculos emocionales fuertes y sostenibles. Este impedimento nace de la propia lógica de la hipermodernidad, que impulsa al ser humano a establecer lazos epidérmicos, especialmente en favor de la independencia y el individualismo. Como consecuencia, cree que los sentimientos y vínculos emocionales lo alejarán de los valores libertarios que la sociedad hipermoderna le ha otorgado, por lo que sacrifica el sentimiento y se adueña del vacío: “¿Por qué no puedo yo amar y vibrar? Desolación de Narciso, demasiado bien programado en absorción en sí mismo para que pueda afectarle el Otro, para salir de sí mismo, y sin embargo insuficientemente programado ya que todavía desea una relación afectiva”.¹⁰

EL VACÍO EXISTENCIAL EN VIKTOR FRANKL

El psiquiatra Viktor Frankl plantea que el individuo contemporáneo se encuentra inserto en el marco de las sociedades de la abundancia, donde existen un sinnúmero de opciones y libertades que le permiten configurarse de la manera que más le apetezca. Esto no implica que las libertades y las comodidades sean vistas como algo negativo en el pensamiento de Frankl, sino que considera que el exceso de ellas ha llevado al ser humano a una falta de sentido en su vida, que tiene como consecuencia una crisis an-

¹⁰ *Ibid.*, 78.

tropológica que denomina vacío existencial: “En realidad, hoy no nos enfrentamos ya, como en los tiempos de Freud, con una frustración sexual, sino con una frustración existencial [...] abismal complejo de falta de sentido, acompañado de un sentimiento de vacío, razón por la que me inclino a hablar de un vacío existencial”.¹¹ No obstante, Frankl señala que también en sociedades subdesarrolladas se ha llegado a presentar el problema del vacío existencial, por lo cual no está sujeto únicamente a sociedades de la abundancia, sino que deviene en un problema antropológico global.¹² Ante ello, Frankl se pregunta sobre lo que ha llevado al sujeto contemporáneo a sentir ese vacío y plantea que antropológicamente hablando, éste siempre ha tendido a buscar un sentido de vida y pareciera que hoy en día no se afana en encontrarlo.

Para Frankl, esta frustración que presenta el individuo de la contemporaneidad ya no puede ser de corte sexual, como en su momento entabló Freud, o un complejo de inferioridad, de acuerdo con Adler; en realidad estamos ante una frustración existencial. El fundador de la logoterapia llega a esta conclusión por las diversas investigaciones realizadas con sus pacientes y alumnos de universidades estadounidenses. Dichas personas coincidían en que, a pesar de llevar una vida acomodada, no podían evitar el sentimiento de vacuidad e inconsistencia. Aquí es importante cuestionarse: ¿y por qué se genera el vacío existencial en el sujeto contemporáneo de acuerdo con Frankl? El psiquiatra plantea que la génesis del complejo de vacuidad puede ser comprendido por

¹¹ Viktor Frankl, *Ante el vacío existencial: Hacia una humanización de la psicoterapia* (Barcelona: Herder, edición para Kindle, 2003), 5.

¹² En los textos *Ante el vacío existencial* y *El hombre en busca de sentido* (Barcelona: Herder, edición electrónica, 2015), Frankl comenta que tanto psicoanalistas como marxistas han acordado en que el vacío existencial se encuentra presente en distintos sectores del mundo, ya no únicamente en las sociedades de la abundancia. Entre los psicoanalistas marxistas encontramos a Louis L. Klitzke, que publicó un artículo sobre la logoterapia en Tanzania. Cfr. Viktor Frankl, *Ante el vacío existencial...*, 6.

la falta de referentes del pasado o de tradiciones que le indicaban al individuo cómo comportarse. Entonces, cuando ignora lo que debe de hacer y quién debe ser, se le presenta la incógnita sobre lo que realmente quiere, y consecuentemente actúa mediante dos opciones dañinas: el conformismo (hacer lo que otros hacen) o el totalitarismo (actuar como otros se lo piden).

Frankl plantea, a su vez, una tercera causa del vacío existencial, la cual se comprende por medio del concepto de *neurosis noógena*, que no se debe de confundir con una neurosis de corte tradicional, sino que nace ante las confrontaciones de los valores y las frustraciones existenciales. En este sentido, Lipovetsky y Frankl coinciden en que el conflicto de valores que surge en la hipermodernidad tiene como consecuencia la emergencia del vacío existencial. Para Frankl, una de las mayores repercusiones que presenta es el suicidio, cada vez más común en las sociedades contemporáneas. El psiquiatra observa que este fenómeno solamente se puede comprender porque las personas hoy en día han perdido la tendencia originaria por la búsqueda de sentido: “Quiero describir con esta expresión el hecho de que en todo momento el ser humano apunta, por encima de sí mismo, hacia algo que no es él mismo, hacia algo o hacia un sentido que hay que cumplir, o hacia otro ser humano, a cuyo encuentro vamos con amor”.¹³ En consecuencia, debido a que el individuo hipermoderno no puede encontrar un sentido a su vida, cae en el vacío existencial que se manifiesta como el malestar de la “neurosis dominguera”, la adicción al trabajo, el alcoholismo o la ludopatía, desórdenes que se utilizan para no enfrentar el sentimiento de vacuidad.

Estas consecuencias sobre el vacío existencial se pueden dividir en actitudinales y psicopatológicas. Una de las principales repercusiones actitudinales es la búsqueda compulsiva del placer, que de acuerdo con Frankl nace de una clara insatisfacción personal. De igual manera, Lipovetsky menciona al hedonismo

¹³ *Ibid.*, 11.

como la implicación directa del individualismo exacerbado y del narcisismo que surge en el sujeto hipermoderno. No obstante, Frankl aclara que la actitud hedonista conlleva una frustración porque la persona no puede alcanzar la plenitud de su sentido y de esta forma pierde lo que tanto anhela.¹⁴ Esta consecuencia actitudinal sería la que presenta la mayor parte de la sociedad, pero existe la posibilidad de que otras personas presenten repercusiones psicopatológicas del vacío, a las que Frankl llama la tríada neurótica: agresividad, depresión y adicciones, las cuales fungen como neurosis derivadas de la ausencia de sentido.¹⁵

Asimismo, el problema del hedonismo se relaciona con las expectativas de felicidad que debe llenar el individuo de la hipermodernidad en su día a día. Frankl nos menciona que una de las grandes problemáticas que se vive en la contemporaneidad es justamente el deseo de la felicidad constante en los aspectos consuetudinarios. Empero, el sentimiento de felicidad no se encuentra en las circunstancias normales, se presenta en las metas que la persona haya podido lograr. Por lo cual, ante la incapacidad de encontrar la felicidad constante, el ser humano hipermoderno cae en el hedonismo exacerbado, el hiperconsumo, el uso de estupefacientes, etcétera: “Dicho de otra forma: las personas que buscan con particular ahínco el placer y las diversiones son aquellas en las que, en definitiva, había quedado frustrada su voluntad de sentido, o, para decirlo con palabras de Maslow, su tendencia ‘primaria’”.¹⁶ A este respecto, Frankl hace hincapié en que la persona contemporánea rehúye al sufrimiento, algo con lo que coincide Lipovetsky, debido a que la misma sociedad hipermo-

¹⁴ “[...] cuando la persona neurótica se preocupa por el placer, pierde de vista el fundamento del mismo... y no puede producirse ya el efecto deseado. Cuanto más busca el placer, más se le sustrae”. Viktor Frankl, *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia* (Barcelona, Herder, 1987), edición Kindle, posición 54 de 5584.

¹⁵ *Ibid.*, 190.

¹⁶ *Ibid.*, 12.

derna promueve la evasión del dolor o cualquier tipo de aflicción que sea contraria al placer, lo cual tampoco le permite encontrar un sentido a partir del sufrimiento.

CONCLUSIÓN

Tanto Frankl como Lipovetsky concuerdan en que no todo está perdido para el sujeto de la contemporaneidad, ya que existen posibilidades alternas al vacío existencial. Es importante mencionar que Lipovetsky no propone una solución al vacío o al narcisismo, sino que se limita a establecer que no todo es negativo en el horizonte, como otros filósofos posmodernos lo hacen ver. En la paradoja lipovetskiana hay una posibilidad de respuesta optimista y de crecimiento para el ser humano hipermoderno, ya que aun cuando presenta un vacío, no cesa de buscar aquello que lo impida. Bajo esta línea reflexiva, se presenta la propuesta de Frankl, que se encuadra en uno de sus textos más relevantes: *El hombre en busca de sentido*. En él explica cómo a partir de su experiencia en los campos de concentración, logró encontrar un sentido de vida, aun cuando pareciera que todo estaba perdido. Estos preceptos son englobados en los conceptos de la logoterapia, que considera a la voluntad de sentido como una fuerza primaria en el individuo. Sin embargo, el sentido no es una creación o invento de la persona, es algo que descubre cada quien, por lo cual es personal y se da de forma concreta. De acuerdo con Frankl, el sentido de la vida se puede encontrar de tres formas: al realizar una acción, al aceptar los dones de la existencia y al enfrentar el sufrimiento.¹⁷ Es decir, el vacío existencial se puede contrarrestar con la ejecución de un acto, el encuentro con el otro y la capacidad de soportar el dolor.

Por consiguiente, Lipovetsky y Frankl coinciden en que el vacío es fruto de una pérdida de sentido, porque aquello que el ser

¹⁷ Cfr. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, 133.

humano hipermoderno busca para llenar su vacío existencial es meramente superficial. Tanto el hiperconsumo como el hedonismo no son la solución que la persona ha encontrado para darle sentido a su vida. El sujeto de la contemporaneidad debe comprender que la búsqueda por el sentido no se encuentra en lo material o en el placer, sino que está en las metas a realizar, en los vínculos que se generan con la alteridad, y como Frankl menciona, en la capacidad de sobreponerse al sufrimiento. El filósofo mexicano Mauricio Beuchot concuerda con estas propuestas y señala que la persona ve en el amor concupiscente una forma de sentido, cuando en realidad lo que busca es un amor de benevolencia.¹⁸ En este sentido, el vacío existencial se manifiesta en el individuo hipermoderno de forma paradójica. Por su parte, Lipovetsky señala que aun cuando prefiera establecer relaciones frágiles y superficiales, no cesa de buscar vínculos emocionales que le permitan salir de dicho vacío. De igual manera, tiene miedo de sufrir y salir lastimado de un compromiso, lo cual nos remite a la idea antropológica de Frankl en la que el ser humano siempre tiende hacia un sentido en el encuentro con el otro.¹⁹

Finalmente, se podría concluir que, para ambos autores, el vacío existencial es un mal que aqueja al sujeto de la contemporaneidad, lo cual trae múltiples consecuencias en su esfera social y privada, como la falta de lazos afectivos, sus relaciones con la alteridad o la falta de búsqueda de sentido. Por un lado, Viktor Frankl aborda la problemática antropológica desde la logoterapia.

¹⁸ Cfr. Mauricio Beuchot, *Ordo Analogiae: interpretación y construcción del mundo* (México: UNAM, 2012), 105.

¹⁹ Domínguez Prieto especifica en “La persona según Viktor E. Frankl” (*op. cit.*, 176), que la propuesta de persona de Frankl se asemeja al pensamiento de otros filósofos personalistas como Martin Buber, que al igual que Frankl, ven a la persona como una existencia dialógica, en la que el hombre se relaciona a través de una co-existencia del yo-tú. Frankl nombrará a la categoría como “encuentro” y dicho encuentro se posibilitará a través de un *logos*, es decir, desde el amor y la posibilidad.

pia, y por otro, Lipovetsky lo hace desde la filosofía y la sociología, pero ambos se remiten a que las implicaciones del vacío repercuten en la dimensión social e individual del ser humano hipermoderno. Aun cuando ambos autores trabajan desde diferentes trincheras y abordan una problemática de forma distinta, contribuyen a presentar un panorama más amplio que enriquece la discusión, con la finalidad de tratar de presentar perspectivas diferente, que no caigan en un pesimismo o nihilismo trágico. Por el contrario, abordan la problemática a partir de una descripción y análisis detallado, pero con una posibilidad de cambio, lo cual le da esperanza al individuo hipermoderno de que la crisis existencial que enfrenta hoy en día no es eterna ni tampoco irremediable y que puede llegar a una solución si encuentra el sentido de su vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, Mauricio. *Ordo Analogiae: Interpretación y construcción del mundo*. México: UNAM, 2012.
- Domínguez Prieto, Xosé Manuel. “Relación entre logoterapia y personalismo comunitario”. En *La búsqueda de sentido en el siglo XXI*. Madrid: Asociación Española de Logoterapia, 2006.
- Domínguez Prieto, Xosé Manuel. “La persona según Viktor E. Frankl”. En *VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, 2001.
- Frankl, Viktor. *Ante el vacío existencial: Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder, edición Kindle, 2003.
- Frankl, Viktor. *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder, edición Kindle, 1987.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, edición electrónica, 2015.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2002.

Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica: Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama, 2006.

Lucas Hernández, Juan de Sahagún. *Las dimensiones del hombre: Antropología filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1996.

Noblejas de la Flor, María Ángeles. *Palabras para una vida con sentido*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

Trujano Ruiz, María Magdalena. *Paradojas de la hipermodernidad: Entrevista a Gilles Lipovetsky y comentarios críticos de sociólogos mexicanos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2016.

DIFICULTADES DE LA DEFENSA DE LA PERSONA HUMANA EN CLAVE NO RELIGIOSA POR PARTE DE LOS ESTUDIANTES Y EGRESADOS DE LA MAESTRÍA EN BIOÉTICA DEL CENTRO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL AVANZADA: COMENTARIOS Y PROPUESTAS

JOSÉ ENRIQUE GÓMEZ ÁLVAREZ¹,

PATRICIA MANCILLA²

Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV), México

RESUMEN: El personalismo plantea una dificultad conocida: la noción de *persona* tiene presupuestos religiosos. En este artículo, se exponen cómo autores religiosos como S.L. Jaki y materialistas como Héctor Daniel Salazar, defienden que lo auténticamente característico del personalismo es la aceptación de la fe cristiana.

Más que negar esa naturaleza religiosa del personalismo, se proponen las siguientes estrategias argumentativas que pueden resultar útiles en la enseñanza y la argumentación, sin apelar a supuestos religiosos: a) argumentación indirecta; b) argumento por consecuencias del opositor; c) utilización de preguntas que muestren la razonabilidad del personalismo; d) evitar el academicismo y e) el uso del conocimiento de las neurociencias.

PALABRAS CLAVE: bioética, religión, argumentación, cristianismo, principios.

¹ Doctor en Filosofía (Universidad de Navarra), investigador del Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV). Líneas de investigación: argumentación filosófica/ética. Correo electrónico: jegomezalvarez@yahoo.com

² Maestra en Bioética (CISAV), coordinadora de la Maestría en Bioética del Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV). Líneas de investigación: comités de bioética/investigación clínica. Correo electrónico: patricia.mancilla@cisav.org

ABSTRACT: Personalism poses a known difficulty: the notion of person has religious presuppositions. In this article, it is exposed how religious authors such as S.L. Jaki and materialists such as Héctor Daniel Salazar, defend that what is authentically characteristic of personalism is the acceptance of the Christian faith.

More than denying that religious nature of personalism it is proposed, the following argumentative strategies, useful in teaching and argumentation, without appealing to religious assumptions: a) indirect argumentation; b) argument by consequences of the opponent c) use of questions that show the reasonableness of personalism; d) avoid academicism and e) the use of neuroscience knowledge.

KEYWORDS: bioethics, religion, argumentation, christianity, principles.

INTRODUCCIÓN: LA ENSEÑANZA DE LA BIOÉTICA EN UNA SOCIEDAD PLURAL

En la enseñanza de la bioética se plantea la necesidad de una formación humanista e integral para el desarrollo de profesionistas³ y en particular de los que serán docentes de estudiantes de pregrado y posgrado.⁴ La formación de profesionales de la bioética busca formar recursos humanos que fomenten una cultura objetiva acerca del bien de la vida humana, pero al mismo tiempo, con un rigor en la argumentación que permita un entendimiento con la sociedad plural en la que vivimos.

³ Véase para el caso de algunas universidades en América Latina: Aline García Ferrari, Carolina Marqui da Silva y Eduardo de Siqueria, “Enseñanza de bioética en las facultades de medicina de América Latina”, *Revista Bioética* 26, núm. 2 (abril-junio de 2018): 228-234, <https://doi.org/10.1590/1983-80422018262243>

⁴ Véase Andrea Mirella Arpita Rojas, “Bioética en la enseñanza de los profesionales de ciencias de la salud”, *Revista Médica Herediana* 30, núm. 2 (abril-junio de 2019): 126-128, <https://doi.org/10.20453/rmh.v30i2.3556>

Así, hay autores que reconocen esa pluralidad, pero consideran que el análisis teórico puede alcanzar a mostrar la intervención lícita o no de determinados actos; no obstante, sin dejar de reconocer el problema de realizarlo en una sociedad pluralista. Por ejemplo, Fernando Pascual comenta:

La aprobación o la condena exige una justificación teórica, que resulta difícil proponer de modo aceptable para muchos en un mundo pluralista y ante perspectivas e intereses no siempre bien identificados, pero que es posible elaborar gracias a la capacidad humana de analizar y de juzgar los argumentos aducidos a favor o en contra de cada punto de vista.⁵

Es necesario destacar además que en el ámbito clínico, los pacientes, con el énfasis puesto en la autonomía, ya no son sujetos pasivos de las decisiones de los médicos. Por tanto, la formación de los profesionistas⁶ requiere de capacidad argumentativa, deli-

⁵ Fernando Pascual, “Enseñanza de la bioética en la Universidad”, *Ecclesia* 33, núm. 2 (2019): 227.

⁶ Esta formación tiene además, entre algunos de sus problemas, que se enseña solo en las fases más teóricas de la carrera de medicina:

... tanto las instituciones públicas como las privadas ofrecen la disciplina en los primeros años del grado, es decir, en la fase pre-clínica, momento en que el alumnado tiene escaso contacto con pacientes. Sabiendo que la fase de mayor aproximación de los estudiantes con los pacientes tiene lugar en los períodos clínicos y del internado médico, queda claro que los esfuerzos deben volverse hacia modelos de enseñanza más transversales a lo largo de la carrera, ocupando incluso la carga horaria del internado, de modo tal de dar más espacio a discusiones clínicas sobre casos reales que formarán parte del día a día de la práctica profesional (García Ferrari *et al.*, *op. cit.*: 232).

En el caso de Cuba, una síntesis histórica se encuentra en Carmen Elena Ferrer Magadán, Luis Mario Garcés Olivé, Pedro Rafael Casado Méndez y Sarah Luz Roblejo Córcoles, “Aproximación a la evolución histórica de la enseñanza bioética en Cuba”, *Primer Congreso Virtual de Ciencias Básicas Biomédicas en Granma (Cibamanz)* (Manzanillo, 2020, s.p.), <http://cibamanz2020.sld.cu/index.php/cibamanz/cibamanz2020/paper/view/38/30> Los autores apuntan:

berativa y supone una formación ética firme, para así intervenir eficazmente por el bien del paciente.

Lo anterior implica un buen manejo de la argumentación y de claridad en los principios de la bioética, para así formar en la capacidad de decisión ética y, en particular, en la defensa de la persona. No obstante, uno de los problemas es que, como se menciona, se vive en sociedades plurales con creencias contrapuestas y en ocasiones, francamente contradictorias. La confrontación de los valores, hay que agregar, no consiste solo en enseñarlos, sino en practicarlos o vivirlos junto con las demás personas. Ese es un obstáculo que a menudo se encuentra en la enseñanza del personalismo dentro del campo de la bioética.⁷

En la actualidad, los sistemas de creencias son vistos como conjuntos de tesis que, aunque sean incompatibles entre sí, deben convivir con respeto mutuo, sin que ninguno de ellos pretenda estar por encima de los demás.⁸ Para ser más precisos: se respeta

El término bioética fue usado por primera vez oficialmente en un evento en 1992, cuando en el Primer Simposio Internacional sobre Muerte Encefálica, evento liderado por el profesor Calixto Machado Curbelo, se dedicó un taller al estudio de esa disciplina. A partir de 1994, la bioética entró en fase de consolidación en Cuba, pues en ese año se creó un grupo multidisciplinario de profesores para promover la bioética en los centros de educación médica superior, compuesto por docentes de las universidades médicas de La Habana, Santiago de Cuba y Camagüey (*Idem*).

Nótese la alusión de disciplina más que de interdisciplina.

⁷ Véase Aina Estany Bécares, “Enseñanza de la bioética en las facultades de medicina; ¿qué se está haciendo mal?”, *Atención Primaria* 52, núm. 1 (enero de 2020): 58.

⁸ “En síntesis, nos encontramos que por el peso que ha adquirido la subjetividad individual o también por lo sospechosa que resulta una verdad absoluta y totalizante, tanto los vestigios de una modernidad tardía como también los indicios de una posmodernidad se caracterizan por dar cabida a una gran cantidad de interpretaciones de la realidad”. Esteban Rodríguez Moya, “El personalismo cristiano de Mounier como paradigma de una educación pluralista”, *II Congreso Internacional de Estudios de la Religión* (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2018), 3, https://www.academia.edu/42799408/El_personalismo_cristiano_de_Mounier_como_paradigma_de_una_educaci%C3%B3n

a las personas, aunque sus creencias sean incompatibles entre sí. Lo anterior lleva a que se debe de buscar un convencimiento racional del otro, renunciando a una imposición de la verdad.

EL DILEMA EN LA DEFENSA DEL PERSONALISMO

Los estudiantes y egresados en el programa de Maestría en Bioética del Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV), cuando se enfrentan a defender posturas personalistas, presentan dificultades en su fundamentación. Una de ellas probablemente es la pertinencia del método fenomenológico del estatuto personal de los seres humanos. Lo anterior parece llevar a una lucha de intuiciones, entre los defensores y negadores de una dignidad personal. Así, el supuesto diálogo para la búsqueda de la verdad se convierte en uno de sordos.

Otro elemento que mencionan los estudiantes y que se muestra en ocasiones de manera explícita, o a veces implícita, es que no encuentran argumentos más que de tipo religioso del estilo “la Persona es imagen de Dios” y otros semejantes, que los defensores de la llamada “bioética laica” por supuesto rechazan como legítimas en el ambiente plural en el que vivimos. Así, Juliana González señala:

Unos son los “objetos de razón” y otros los “objetos de la fe”. El irreversible giro histórico que, como vengo diciendo, representa la modernidad, no significa no religión sino independencia para la filosofía y el saber científico de todo credo y todo dogma, así como de toda apelación a una realidad trascendente, inmaterial e intemporal.⁹

[pluralista Un examen a partir de la ense%C3%B1anza media en Chile II Congreso Internacional de Estudios de la Religi%C3%B3n Pontificia Universidad Cat%C3%B3lica de Chile 6 de septiembre de 2018](#)

⁹ Juliana González Valenzuela, “Perspectivas filosóficas de la bioética”, en *Bioética y derechos humanos. XXV años de reflexiones*, coord. por Manuel H. Ruiz de Chávez (México: Fontamara, 2018), 33.

Se puede decir que esta crítica se aplica a la bioética personalista ya que, para ser consistente, termina apelando a la existencia de una realidad trascendente, pero no solo como una entidad abstracta, sino como un dios personal que quiere y ama al ser humano,¹⁰ y esta posición, a juicio también de los pensadores cristianos, es crucial para mantener con firmeza una ética y bioética personalista.

Lo anterior puede presentarse en forma de dilema:

O bien la bioética personalista es en realidad teología cristiana o no lo es.

Si lo es entonces pierde legitimidad ante una sociedad plural (por exceso de supuestos conceptuales).

Si no lo es pierde su fundamento sólido (porque se diluye en la ética de la modernidad).

Entonces, o es la teología cristiana que pierde legitimidad... o pierde su fundamento sólido.

Ahora pasemos a analizar el dilema.

S.L. Jaki, en su libro *Fundamentos éticos de la bioética*, afirma que ésta solo tiene un sentido convincente, léase bioética personalista, si se mantiene o hace alusión al cristianismo.¹¹ Y señala: En la arena

¹⁰ Por lo que sugerimos que se trasluce en comentarios como: "... a pesar de lo expuesto hasta este punto, es necesario darle a esta tendencia personalista un fundamento trascendente que se ubique más allá del mero plano de la convivencia, pues es la única forma de que los acuerdos superen el mero contexto contingente". Rodríguez Moya, *op. cit.*, 4. Y un poco más adelante lo reitera:

El personalismo es necesario dentro de un contexto pluralista, en tanto pone énfasis en la dignidad del sujeto, pero *también debe tener* una referencia o un sustento en el plano trascendente. *Esta es la única manera* de que la orientación personalista supere la mera conveniencia del pragmatismo, prevaleciendo por sobre la sujeción a lo inmanente y pasajero, a la contingencia que muchas veces desfigura el valor en sí mismo de la persona (*Ibid.*, 30).

¹¹ Estas tesis no solo se dan en la bioética. Agustín Udías Vallina señala:

Para este autor [Jaki], la regularidad e inteligibilidad del universo, presupuesto de las ciencias, solo puede alcanzar su confirmación última con la aceptación, por la fe cristiana, de su creación por un Dios personal y trascendente, fuente de toda

intelectual un cristiano tiene una desventaja básica si deja transpirar que sus convicciones cristianas juegan un papel decisivo al exponer ciertas proposiciones, puramente naturales como puedan ser.¹²

Jaki menciona e insiste que el trasfondo católico/cristiano es el que subyace o le da sustento a las tesis bioéticas. Ese eco fundamental es el que permite aceptar las de “razón natural”.¹³ La misma tesis que está en el trasfondo de la ley natural de un Dios ordenador y promulgador de leyes supone ese Dios creador y personal, que supera el ámbito natural. Así, Jaki dice con toda claridad: “Bioética es sólo ética si es bioética cristiana. Si la Bioética es solo cristiana en el nombre, es una ética vacía de sustancia”.¹⁴ Lo que defiende este autor es que la presencia de actos intrínsecamente malos se sostiene firmemente en la conciencia humana con la noción de pecado, que es, sin duda, esencialmente teísta y sin duda, cristiana.¹⁵

Jaki defiende que perdidas esas nociones de origen cristiano, la ética se termina diluyendo a tal grado situacional que incluso afecta a la teología moral contemporánea. La creaturidad del hombre es esencial para la distinción entre el bien y el mal.¹⁶

racionalidad... Jaki opina que solo si se toma en serio la idea de un Dios racional creador se pueden poner las bases de un trabajo científico continuado cuyo éxito esté asegurado. Agustín Udías Vallina, *Ciencia y fe cristiana en la historia* (Santander: Sal Terrae, 2020), 15–16.

¹² S.L. Jaki, “La defensa de la vida natural y sobrenatural”, en *Fundamentos Éticos de la Bioética* (Madrid: Ciencia y Cultura, 2006), 23. El subrayado es nuestro.

¹³ Véase *ibid.*, 24.

¹⁴ Jaki, “La dilución de la esencia”, 57.

¹⁵ “La noción de pecado es válida sólo si hay un bien absoluto. Este bien no es otro sino Dios. Pero este absoluto podría aparecer en la conciencia del hombre como verdaderamente absoluto sólo en la medida en que el hombre crea firmemente que el absoluto habló al hombre en la forma de una revelación concreta. Esta revelación de Dios tomó, sin embargo, una forma concreta sólo en la Encarnación como el centro de un Nuevo Testamento o Pacto” (Jaki, “La dilución...”, 64).

¹⁶ Debe matizarse no obstante, que Jaki menciona que solo se pueden usar argumentos filosóficos en la discusión pública, sin embargo, sin el *ethos* cristiano, las discusiones bioéticas se disuelven en concluir casi cualquier cosa.

En conclusión, con Jaki se puede vislumbrar esa delgada línea de defensa del personalismo: uno que es esencialmente cristiano para ser sólido o si no, pierde su fortaleza. Por otro lado, al analizar a un crítico ateo del personalismo como Héctor Daniel Salazar, quien en “Del personalismo a una bioética científica y humanista” señala que el personalismo termina siendo un “irracionalismo”, puesto que se fundamenta, y en eso concuerda con Jaki, en supuestos teológicos.¹⁷ En primer lugar, Salazar señala que toda bioética tiene un fundamento teórico que justifica el obrar moral propuesto por ella misma. De esta manera, respecto al personalismo afirma:

Hasta con una breve revisión de la filosofía y la bioética personalistas se ponen en evidencia sus características principales: idealismo filosófico, metafísica, irracionalismo, teología cristiana, dogmatismo, mitología y, concomitantemente, menosprecio de las ciencias. Todos los filósofos y bioeticistas a que recurre son idealistas (Kant, Husserl, Scheler, etc.) e, incluso, irracionalistas (Kierkegaard, Heidegger, Sartre) y teólogos católicos (Santo Tomás, Juan Pablo II) y, así mismo, dogmáticos todos al anteponer y privilegiar la teología, la mitología, la fe y el pensamiento religioso a la razón”.¹⁸

No se puede entrar en detalle a la discusión de si la clasificación de todos los filósofos mencionados es correcta. No obstante, se intuye que la presencia del elemento teológico es crucial en una bioética personalista. Así, pasa revista a las distintas alusiones de la espiritualidad del hombre en Mounier, Søren Kierkegaard, Marcel y Jacques Maritain, que a juicio de este autor suponen esa visión cristiana del mundo que impregna su argumentación.

¹⁷ Por supuesto, Jaki no considera al cristianismo como irracionalista, aunque sí por encima de la razón humana. No obstante, en la cuestión que concuerdan es en el fundamento religioso del personalismo.

¹⁸ Héctor Javier Salazar Holguín, “Del personalismo a una bioética científica y humanista”, *Salud Problema* 14, núm. 28 (2020): 114. El subrayado es nuestro.

Además, realiza múltiples citas, en donde expone las ideas religiosas implícitas o explícitas de los autores personalistas.¹⁹ Como ejemplo pone, las citas que realiza Juan Manuel Burgos de Carlos Díaz, que termina reconociendo ese elemento religioso. De esta manera, señala:

[...] “toda esta reflexión está centrada sobre el sujeto personal, el proyecto metafísico y cristiano”, merced a la “primacía absoluta de los valores morales religiosos”, al considerar que “el hombre es un ser esencialmente religioso”; lo que es preciso para “restablecer la fuente viva del amor, que reside en Dios”.²⁰

Podría pensarse que la cita desfigura el pensamiento personalista, pero hay autores religiosos que de hecho critican al personalismo utilizando a Burgos. Por ejemplo, Pedro Luis Llera²¹ critica que el personalismo está imbuido por el pensamiento de la modernidad “ética” en donde el ser humano (¿la persona?) es el centro absoluto de referencia. El personalismo, según este autor, confunde dignidad moral y la ontológica. Según él, la autodeterminación señalada por el personalismo conduce al relativismo, a la renuncia de los valores absolutos. Por otro lado, para hablar de la libertad humana este autor cita a Burgos, quien hace énfasis en que ésta es capaz de corregir el mal hecho y recuperarse de la acción realizada. El autor realiza también una crítica:

Fíjense que no hay ni rastro del concepto de pecado original ni de pecado en general. Tampoco hay referencia a la gracia. No es Cristo quien me salva y me redime del mal: soy yo mismo con mi libertad ... Y concluye Burgos: Teóricamente siempre tengo la posibilidad de rebelarme, pero en la práctica cada vez será más difícil porque la

¹⁹ Véase *ibid.*, 115–116.

²⁰ *Ibid.*, 119.

²¹ Pedro Luis Llera, “Personalismo y tomismo”, *La Razón Histórica. Revista Hispanoamericana de Historia de las Ideas* 43 (2019): 22–49.

permanencia en el lado oscuro me debilita y me esclaviza. Efectivamente, de esa esclavitud del mal –del pecado– no podré salir nunca sin la ayuda de Aquel que quita el pecado del mundo: de Cristo, nuestro Salvador y Redentor. Pero, como ven, estas tesis no cuentan con la acción de la gracia de Dios para nada. Nosotros somos buenos o malos por nuestras acciones y ello depende de nuestra libertad. Es pelagianismo en estado puro.²²

Dicho en otros términos, el personalismo no deja satisfechos a los pensadores modernos ateos, por su apelación a lo religioso, pero tampoco a otros pensadores cristianos, que consideran que el personalismo se queda corto en sus explicaciones y fundamentos para una ética universal, al no admitir las tesis teológicas que le darían solidez.

Así, en el caso de Pedro Luis Llera aparece de nuevo la idea señalada por Jaki de que el personalismo, si quiere ser auténtico, solo puede apelar a las creencias sobrenaturales. Salazar considera que el personalismo, a su parecer, es una teología que fundamenta la ética:

Entonces, en el personalismo el idealismo filosófico y su irracionalismo se reconocen claramente y se exponen con franqueza, e incluso su dogmatismo religioso se proclama sin ambages y sí con gran soberbia ... Y por consiguiente a tales posturas, el desprecio de las ciencias ... a lo que anteponen “la primacía del amor y la libertad sobre el conocimiento”, el dogma y la mitología: “Dios crea al hombre”. Y en ética, imponen la “primacía absoluta de los valores morales y religiosos” ... Por consiguiente, en vez de una filosofía y mucho menos que una ciencia, el personalismo es en realidad una

²² *Ibid.*: 35. Y este otro pasaje:

O aceptamos la realeza de Cristo y aceptamos con obediencia la fe y la moral de la Iglesia o no seremos verdaderos discípulos del Señor. El principio de autodeterminación personalista hace que el orden moral, natural y sobrenatural, se subordine al querer subjetivo. Pretende la preponderancia de la persona creada sobre su Creador. Es puro antropocentrismo (*ibid.*: 38).

teología mediante la cual todo parte y llega a la fe en su “principio supremo, Dios”.²³

De manera interesante Jaki, Llera y Salazar coinciden, aunque por vías diferentes: unos señalan la necesidad de un fundamento absoluto y radical en el cristianismo para una bioética sólida, mientras que al último le parece que los supuestos son “demasiado” cristianos.

Así se observa (en los condicionales del dilema planteado) que algunos autores defienden que el personalismo ontológico se “queda corto” en cuanto a sus alcances, al no reconocer que solo la ética de origen cristiano con fundamentos teológicos es la que puede darle la fuerza argumentativa requerida. Otros, como Salazar, consideran que se excede en su fundamentación, por lo que termina siendo teología cristiana que no es aceptable como argumento racional.

ESTRATEGIAS DE ARGUMENTACIÓN

¿Qué consecuencias se generan en el campo de la enseñanza? ¿Qué se debe hacer con ese supuesto exceso/defecto de tesis cristianas en los fundamentos de la bioética personalista? Además de los argumentos ontológicos clásicos,²⁴ se proponen en la exposición y en la docencia ciertas aproximaciones que pueden ayudar a comprender la intuición fundamental teísta, sin apelar directamente a ella y sin caer en los supuestos defectos de la argumentación:

²³ Salazar Holguín, *op. cit.*: 117–118. El subrayado es nuestro.

²⁴ Véase, por ejemplo, María Lukac de Stier, “Respuesta virtuosa del personalismo ontológico a la bioética principista”, *Vida y Ética* 11, núm. 1 (2010): 181–193, <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1533>. Y Tomás Melendo, “Metafísica de la dignidad humana”, *Anuario Filosófico* 27, núm. 1 (1994): 15–34, [https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/570/2/2.%20METAF%
c3%8dSI-CA%20DE%20LA%20DIGNIDAD%20HUMANA%2c%20TOM%
c3%81S%20MELENDO.pdf](https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/570/2/2.%20METAF%c3%8dSI-CA%20DE%20LA%20DIGNIDAD%20HUMANA%2c%20TOM%c3%81S%20MELENDO.pdf)

- a) Indirecta, para mostrar la necesidad de un principio absoluto. Por ejemplo, la apelación a los derechos humanos, los cuales suponen, aunque a veces no de modo explícito, las necesidades de un fundamento absoluto, sin tener que apelar a una teología dogmática.
- b) Consecuencias de la postura del opositor al personalismo: hacer un análisis (evitando el *ad hominem* circunstancial). Un ejemplo, la observación de John Finnis respecto al dualismo persona/ente biológico presupuesto en el utilitarismo de John Harris.²⁵ Así, Finnis muestra que la postura de pre-persona, persona y postpersona lleva a un dualismo entre el ser humano y la persona que no es defendible de manera consistente y tampoco posee sentido.
- c) Utilización de las preguntas que muestran la razonabilidad de la postura personalista. Por ejemplo, el argumento de Robert Spaemann a favor de la dignidad, en referencia al estatuto personal del embrión.²⁶

²⁵ Véase John Finnis, “Mala interpretación del argumento contra la eutanasia”, en *La eutanasia examinada. Perspectivas éticas, clínicas y legales*, ed. por John Keown (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 105.

²⁶ Así señala un ejemplo:

Cuando decimos: ‘Yo nací aquí o allá’, con ese yo no mencionamos una conciencia del yo, que no poseíamos en absoluto en el momento de nacer, sino que nos referimos al ser, que ya era, al que es antes de que pudiera decir ‘yo’. De igual manera se expresa la madre al hablar a su hijo, ya crecido, de ‘cuando estaba embarazada de ti’. Ella no dice: ‘Cuando yo estaba embarazada de aquel individuo del que más tarde saliste tú ...’ Que la madre considere, desde el principio, al hijo como persona, como un ‘tú’, implica la condición para que el hombre logre aquellos estados de conciencia que serán después lo que le caracteriza como persona. Robert Spaemann, “¿Son todos los hombres personas?”, en *Cuadernos de Bioética* 3 (1997): 1030.

Lo anterior entonces puede ser traducido como pregunta: ¿Acaso es razonable cuando se hace referencia al “yo nací en...”, una expresión sin sentido, ya que debería ser “yo nací a partir del individuo que nació...”?

- d) Evitar el academicismo. Por ejemplo, pensar que la citación de muchos autores fenomenológicos le da sustento al personalismo. Afirmaciones del tipo: “no has leído a tal o cual autor”, “no eres metafísico” y semejantes son argumentos *ad hominem* que cierran la posibilidad de discutir los argumentos y supuestos filosóficos de la bioética.
- e) Un mejor conocimiento de las neurociencias y en particular de los descubrimientos relacionados con la consciencia, la moralidad y el cerebro que permitan deslindar mejor los terrenos de la ciencia y la filosofía. Un ejemplo de esto es la comparación de las conductas morales humanas con las de los de primates y su relación con la capacidad cerebral.

CONCLUSIÓN

El personalismo auténtico, según algunos autores, tanto de tendencia religiosa como de tendencia no religiosa, apunta que para no quedarse en una filosofía sin sustento radical debe aceptar las verdades del cristianismo. Lo anterior, para diferenciarse de otras bioéticas, como podría ser la utilitarista, que en algunas versiones no está fundada en la realidad ontológica del hombre, siendo el ser humano uno en constante evolución, sin una naturaleza fija y no llamada a ninguna trascendencia.

Se sugiere en este trabajo que la bioética personalista no puede renunciar a su vocación metafísica, pero como está obligada a participar con las reglas del diálogo argumentativo contemporáneo en una sociedad plural, podría usar estrategias racionales sin apelar directamente a sus presupuestos teológicos. Las estrategias de acercamiento pueden ser: a) argumentación indirecta para mostrar la necesidad de un principio absoluto; b) argumento por consecuencias del opositor; c) utilización de preguntas que muestren la razonabilidad del personalismo; d) evitar el academicismo, y e) el uso del conocimiento de las neurociencias.

Las anteriores estrategias son herramientas que los docentes y los estudiantes pueden utilizar para responder a los retos que se le presentan a la bioética personalista, tanto por parte de autores que comparten su visión como de aquellos que difieren de la misma.

BIBLIOGRAFÍA

Arpita Rojas, Andrea Mirella. “Bioética en la enseñanza de los profesionales de ciencias de la salud”. *Revista Médica Herediana* 30, núm. 126 (abril-junio de 2019): 126–128. <https://doi.org/10.20453/rmh.v30i2.3556>

Estany Bécares, Aina. “Enseñanza de la bioética en las facultades de medicina; ¿qué se está haciendo mal?” *Atención Primaria* 52, núm. 1 (enero de 2020): 58.

Ferrer Magadan, Carmen Elena, Luis Mario Garcés Olivé, Pedro Rafael Casado Méndez y Sarah Luz Roblejo Córcoles. “Aproximación a la evolución histórica de la enseñanza bioética en Cuba”. *Primer Congreso Virtual de Ciencias Básicas Biomédicas en Granma (Cibamanz)*, Manzanillo, 2020, s.p. <http://cibamanz2020.sld.cu/index.php/cibamanz/cibamanz2020/paper/view/38/30>

Finnis, John. “Mala interpretación del argumento contra la eutanasia”. En *La eutanasia examinada. Perspectivas éticas, clínicas y legales*, editado por John Keown. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

García Ferrari, Aline, Carolina Marqui da Silva y Eduardo de Siqueria. “Enseñanza de bioética en las facultades de medicina de América Latina”. *Revista Bioética* 26, núm. 2 (abril-junio de 2018): 228–234. <https://doi.org/10.1590/1983-80422018262243>

González Valenzuela, Juliana. “Perspectivas filosóficas de la Bioética”. En *Bioética y derechos humanos. XXV años de reflexiones*, coordinado por Manuel H. Ruiz de Chávez. México: Fontamara, 2018.

Jaki, S.L. *Fundamentos Éticos de la Bioética*. Madrid: Ciencia y Cultura, 2006.

- Llera, Pedro Luis. "Personalismo y tomismo". *La razón histórica. Revista Hispanoamericana de Historia de las Ideas* 43 (2019): 22-49.
- Lukac de Stier, María. "Respuesta virtuosa del personalismo ontológico a la bioética principista". *Vida y Ética* 11, núm. 1 (2010): 181-193. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1533>
- Melendo, Tomás. "Metafísica de la dignidad humana". *Anuario Filosófico* 27, núm. 1 (1994): 15-34. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/570/2/2.%20METAF%c3%8dSICA%20DE%20LA%20DIGNIDAD%20HUMANA%2c%20TOM%c3%81S%20MELENDO.pdf>
- Pascual, Fernando. "Enseñanza de la bioética en la Universidad". *Eclesia* 33, núm. 2 (2019): 225-230.
- Rodríguez Moya, Esteban. "El personalismo cristiano de Mounier como paradigma de una educación pluralista". *II Congreso Internacional de Estudios de la Religión* (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2018): 1-10. https://www.academia.edu/42799408/El_personalismo_cristiano_de_Mounier_como_paradigma_de_una_educaci%C3%B3n_pluralista_Un_examen_a_partir_de_la_ense%C3%B1anza_media_en_Chile_II_Congreso_Internacional_de_Estudios_de_la_Religi%C3%B3n_Pontificia_Universidad_Cat%C3%B3lica_de_Chile_6_de_septiembre_de_2018
- Salazar Holguín, Héctor Javier. "Del personalismo a una bioética científica y humanista". *Salud Problema* 14, núm. 28 (2020): 111-139.
- Spaemann, Robert. "¿Son todos los hombres personas?" *Cuadernos de Bioética* 3 (1997): 1027-1033.
- Udías Vallina, Agustín. *Ciencia y fe cristiana en la historia*. Santander, Sal Terrae, 2020.

ELEMENTOS DEL PERSONALISMO COMUNITARIO A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE MARTIN BUBER Y SUS IMPLICACIONES EN LA PRÁCTICA DE LA TELEMEDICINA

JOSÉ HONORIO CÁRDENAS VIDAURRI¹

Universidad Anáhuac México, México

RESUMEN: El siguiente texto es una síntesis interdisciplinaria que resulta de la práctica de la telemedicina, dentro del marco filosófico del personalismo comunitario. El punto de partida es una aproximación fenomenológica del concepto del amor, a partir de las consideraciones filosóficas de Martin Buber. Posteriormente, la reflexión se focaliza en cinco aspectos fundamentales del personalismo comunitario: primero, el reconocimiento del valor de cada persona; segundo, la valoración del diálogo interpersonal y el encuentro; tercero, descubrir y respetar la dignidad humana; cuarto, generar compromiso comunitario, y quinto, mantener a la persona como centro y fin de la ciencia, la técnica y la cultura.

PALABRAS CLAVE: Martin Buber, personalismo comunitario, telemedicina, compromiso social, dignidad.

ABSTRACT: The following paper is an interdisciplinary synthesis resulting from the practice of telemedicine, within the philosophical framework of community personalism. The starting point is a phenomenological approach to the concept of love, based on the philosophical considerations of Martin Buber. Subsequently, the

¹ Doctor en Humanidades con especialidad en ética, profesor de metafísica, antropología filosófica, ética y filosofía personalista; presidente de la Asociación Mexicana de Personalismo y, desde 2019, decano de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Anáhuac México. Líneas de investigación: antropología personalista y estudios sobre victimología. Correo electrónico: jose.cardenasv@anahuac.mx

reflection focuses on 5 fundamental aspects of community personalism: First, the recognition of the value of each person. Second, appreciation of interpersonal dialogue and encounter. Third, discover and respect human dignity. Fourth, generate community commitment. And fifth, keep the person as the center and end of science, technology, and culture.

KEYWORDS: Martin Buber, community personalism, telemedicine, social commitment, dignity.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo describe la fisonomía de un proyecto de telemedicina en dos localidades indígenas de México, dentro del marco filosófico del personalismo comunitario. La propuesta es atípica, debido al carácter interdisciplinario del proyecto; sin embargo, no podría ser de otro modo, porque una filosofía que no tenga implicaciones prácticas para la persona resulta existencialmente incompleta, y una medicina que no tenga presente las condiciones que derivan de la dignidad humana resulta esencialmente extraviada. Tanto la filosofía como la medicina han de preocuparse por el ser humano integral, en todas sus dimensiones y posibilidades.

Aquí no se sugiere que la práctica médica haya estado desvinculada de una concepción filosófica sobre el ser humano, pero habría que cuestionar qué tipo de antropologías subyacen en ella. Tampoco se sugiere que la filosofía haya extraviado su natural actividad de teorizar y problematizar los problemas antropológicos, pero habría también que cuestionar si dicha reflexión ha proporcionado respuestas suficientes y adecuadas a las preocupaciones humanas, tanto trascendentales como cotidianas. Por ello, aquí se insiste en que una aproximación interdisciplinaria resulta conveniente, y el personalismo parece ser el marco filosófico más apropiado para ello: por un lado, argumenta desde la

metafísica y la antropología los aspectos fundamentales de la persona humana; por el otro, impulsa al orden práctico, y en contextos específicos, las repercusiones de dicha argumentación, especialmente en su vertiente comunitaria.

Algunas visiones reduccionistas de la medicina se conforman con recuperar y mantener el mejor estado de salud posible con el menor nivel de sufrimiento. La personalista, en cambio, abarca también la recuperación del sentido antropológico de la vida, aun a pesar de la precariedad del estado de salud. Porque para el personalismo, la salud es mucho más que un hábito entitativo de la corporalidad: es un estado integral de la persona humana.

Hay que tener cuidado con las posturas ingenuas o espiritualistas. Es claro que la enfermedad puede ser tolerable en términos físicos y emocionales siempre y cuando se presente en episodios temporales, y aun así, la asistencia médica suele ser requerida. Pero cuando ésta es permanente o cuando no hay asistencia médica, el paciente es proclive a intercambiar su jerarquía de prioridades existenciales hasta el punto de ignorar el sentido de la vida. De ahí que la práctica médica dentro del marco personalista cumple con ambos propósitos: es una intervención efectiva con los problemas de salud inmediatos y un motor que impulsa la esperanza de vida y, en última instancia, el sentido de vivir.

La experiencia que aquí se presenta tiene además la característica de aprovechar la ciencia y la tecnología para llevar a distancia la práctica médica personalista, específicamente a dos comunidades indígenas altamente vulnerables, una en el estado de Chiapas y otra en el Estado de México. Para ahondar en los fundamentos filosóficos del proyecto, seguiremos las pautas del personalismo comunitario bajo algunas consideraciones teóricas de Martin Buber.

CARACTERÍSTICAS DE LA FILOSOFÍA DE MARTIN BUBER

Martin Buber nació en 1878, en Viena, en el seno de una familia judía. Debido al divorcio de sus padres, se mudó con sus abuelos

paternos a Leópolis, Ucrania, y es de su abuelo Salomón de quien recibe una sólida formación hebraica. A los 18 años ingresa a la Universidad de Viena y comienza su activismo político en el movimiento sionista, donde participó de forma entusiasta; para 1901 editaba la revista *Der Welt* (*El Mundo*), y en 1916 fundó el periódico mensual *Der Jude* (*El Judío*), así como diversas traducciones, escritos y publicaciones en torno a los escritos religiosos y filosóficos de la mística judía.

Cuando Buber escribe *Yo y Tú* en 1923, aporta a la filosofía contemporánea algunos elementos fundamentales de la cosmovisión judía, sobre todo aquellos derivados de las diferentes alianzas del pueblo de Israel: el reconocimiento del propio ser, la necesidad de encuentro con el otro, la relación y diálogo de corazón, el establecimiento de un pacto, los signos sensibles de la alianza, etcétera. En *Yo y Tú*, Buber establece los parámetros interpersonales y ubica a la persona humana en tres niveles relacionales: el primero con la naturaleza, el segundo con los demás seres humanos y el tercero con las esferas espirituales.² Gracias a esta interrelación, el 'yo' de la persona descubre que no es suficientemente pleno sino hasta que está en un encuentro con el 'tú' y, particularmente, en el acto mismo de dialogar. "El verdadero diálogo, así como todo cumplimiento real de la relación entre hombres, significa aceptación de la alteridad".³ La comunicación dialógica es personificante porque genera entendimiento, pretende la verdad, equilibra el ser personal de cada interlocutor y, en la medida que es cada vez más auténtico, el 'yo' se hace más pleno gracias al 'tú', en una dinámica de reciprocidad.⁴

Las reflexiones de Buber pueden considerarse una continuidad conceptual en torno a una antropología que en las primeras décadas del siglo xx comenzaba a tener esbozos personalis-

² Martin Buber, *Yo y Tú* (Barcelona: Herder, 2017), 7-14.

³ *Ibid.*, 142.

⁴ Mariano Ure, *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber* (Buenos Aires: Eudeba, 2001), 68.

tas, tal como podría decirse del *misterio ontológico* de Gabriel Marcel⁵ o de la *vocación* en Emmanuel Mounier,⁶ porque alertaban conjuntamente del extravío existencial en el marco de la posguerra. Sin embargo, el alcance de *Yo y Tú*, y probablemente su mayor novedad, ronda en la postura de que los problemas políticos y culturales de la época debían comenzar desde la intimidad de cada persona y no en la mera militancia social. Esto significa, por así decirlo, que el esbozo buberiano contribuyó fehacientemente a la clarificación de la dimensión comunitaria del personalismo.

CONSIDERACIONES SOBRE “EL AMOR” EN LA FILOSOFÍA DE MARTIN BUBER

Gracias al encuentro de Buber con la fenomenología y a la influencia del judaísmo, su filosofía del diálogo alcanzó un nivel particular porque integró un elemento espiritual: el amor. Pero esta intuición conceptual no fue inmediata, sino como resultado del análisis de los tres puntos referenciales con que se enfrenta la persona: el ‘yo’, que es la conciencia de ser sujeto; el ‘tú’ que es la otra persona; y el ‘ello’, que es un objeto. De esta manera, Buber identifica que hay dos grandes tipos de posibles relaciones: la del ‘yo-tú’ donde hay una relación de paridad y, por tanto, de diálogo; y la del ‘yo-ello’, donde el vínculo se cosifica debido a que hay un desnivel categorial en dicha relación.⁷ Si bien estas relaciones guardan cierta paridad con las categorías de *ser* y *tener* en Marcel,⁸ la diferencia fundamental consiste que en la relación ‘yo-ello’ no solo hay una incapacidad de relación como en la categoría del

⁵ Gabriel Marcel, *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* (México: UNAM, 1955), 40-41.

⁶ Emmanuel Mounier, *El personalismo* (Buenos Aires: Eudeba, 1974), 30.

⁷ Buber, *Yo y Tú*, 13.

⁸ Gabriel Marcel, *Ser y tener* (Madrid: Caparrós, 1996), 221-222.

tener sino que además el Yo no puede reconocerse como tal y por decirlo de algún modo, se degrada espiritualmente. “Quien dice Tú no tiene algo por objeto”.⁹

En efecto, cuando la persona se habitúa a la relación ‘yo-ello’ con frecuencia se conforma con las cosas que le suceden y, por tanto, ambos son objetos de la relación: cada uno de ellos se limita por la frontera del otro y el Yo queda limitado por el Ello. Tales consideraciones explican por qué hay quienes tratan a los demás como objetos y no como personas, y entonces pretenden justificar su eventual manipulación y aprovechamiento o, simplemente, reducen la presencia del otro a una experiencia fenoménica o estadística, más que real, concreta y personal.

El caso contrario sucede cuando la persona se habitúa a la relación ‘yo-tú’ porque entonces el Yo no se conforma con aquello que sucede en el ámbito de los objetos, sino que se aproxima a una relación que es abierta y, por tanto, creciente. El Yo y el Tú, por ser cada uno sujeto de la relación, establecen un encuentro que se mejora con el diálogo interpersonal, cuyo lenguaje excede la comunicación verbal para extenderse, incluso, a la entrega total. Esta relación de diálogo y escucha recíproca, a la que Ferdinand Ebner define como la “verdadera relación”,¹⁰ Buber la considera la ‘experiencia’ del amor. Es decir, que no en todas las relaciones, ni tampoco en todo momento, pero entre el ‘yo’ y el ‘tú’ suele existir un vínculo interpersonal cuyo contenido es la relación misma y, por tanto, ese amor que no depende exclusivamente del ‘Yo’ ni exclusivamente del ‘Tú’, sino de la relación misma entre el ‘Yo’ y el ‘Tú’, se constituye como una realidad de orden espiritual. Dicho de otro modo, el amor no puede equipararse con el resto de los sentimientos porque mientras todos los sentimientos habitan en el ser humano, éste se descubre plenamente a sí mismo en la experiencia del amor interpersonal y esa experien-

⁹ Buber, *Yo y Tú*, 13.

¹⁰ Ferdinand Ebner, *La palabra y las realidades espirituales* (Madrid: Caparrós, 1995), 105.

cia de amor es justamente la responsabilidad inexorable de un 'yo' ante un 'tú'.¹¹

LA RECIPROCIDAD DEL AMOR COMO IMPULSO HACIA EL PERSONALISMO COMUNITARIO

La lógica de la argumentación buberiana podría consolidarse bajo el concepto de *reciprocidad*. Es decir, que en toda relación 'yo-ello' existe una reciprocidad por la que los objetos no pueden elevarse a la categoría del sujeto y, por tanto, éstos terminan identificándose con la categoría del objeto. Del mismo modo, en toda relación 'yo-tú' existe una disposición por la que el esfuerzo personal se traduce en generosidad y toda gratitud se transforma en compromiso. De este modo, las personas que establecen la relación 'yo-tú' se transforman en otras existencialmente más plenas y, por ello, su testimonio resulta más ejemplar. A esta reciprocidad Buber también la llama 'firme lealtad'.¹²

Como parte fundamental de la reciprocidad en las relaciones 'yo-tú', también es necesario destacar la noción de *proximidad*, puesto que el compromiso no puede mantenerse a la distancia, si no hay encuentros concretos, cercanos y eminentemente personales. Es necesario encontrarse con el otro que necesita de mi presencia, entendiendo que yo también requiero de la suya. Si no existe este convencimiento resulta imposible acceder al amor, puesto que cualquier acción ética que se realice por imposición, carecería de reciprocidad genuina. Por ello, la proximidad es factor de convencimiento entre las personas, puesto que el encuentro y el diálogo con el otro me descubre más que su presencia, porque también me muestra el rostro particular, su nombre propio, sus padecimientos y, en última instancia, me descubre el esfuerzo conjunto por me-

¹¹ Buber, *Yo y Tú*, 25.

¹² *Ibid.*, 124.

jorar la calidad de vida personal y también nuestras condiciones comunitarias.

LA PRÁCTICA DEL PERSONALISMO COMUNITARIO:
LOS CASOS DE SIBANILJÁ POCOLUM
Y DE TUNAL NENAXI

Como síntesis preliminar hasta el momento, es posible afirmar que Martin Buber estructura su pensamiento a partir de tres puntos referenciales y dos nociones relacionales, mismos que fenomenológicamente nos permiten establecer categorías antropológicas que consignan el perfil de una vida auténticamente personal y algunos de sus elementos fundamentales, tales como la experiencia humana del amor que, por ser próximo es comunitario, y por ser recíproco, es también espiritual. Derivado de estas consideraciones de Buber, es posible identificar cinco elementos que impulsan teóricamente el personalismo comunitario y que, en la práctica, están imbricados en el proyecto de telemedicina que ahora nos ocupa.

EL RECONOCIMIENTO DEL VALOR DE CADA PERSONA

Desde el *Manifiesto al servicio del personalismo*, Emmanuel Mounier afirmaba que el concepto de personalismo se refiere a "...toda doctrina y toda civilización que afirma el primado de la persona humana, sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo".¹³ Las implicaciones de esta aseveración son de orden ontológico porque refieren a una *dignidad* de persona desde un elemento esencial y existencial que le son propios a cada ser humano. No son aspec-

¹³ Emmanuel Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo* (Madrid: Taurus, 1967), 9.

tos circunstanciales o accidentales, sino más bien substanciales, porque es ahí donde sucede toda la experiencia de vida personal y, específicamente, de forma integral.¹⁴ El valor de la persona está en su fisionomía corporal, en su rostro único, en su modulación vocal, en su ritmo al andar y su cadencia al hablar, en su lenguaje materno y su expresión gestual, en su comunicación verbal y también en su silencio, en sus pensamientos y creencias, en su historia y sus tradiciones, y en sus valores personales y comunitarios que le hacen ser a cada persona un ser maravilloso, único e irrepetible.¹⁵

En el proyecto de telemedicina, se instaló una clínica en la localidad de Sibaniljá Pocolum, en Tenajapa, Chiapas. Ahí, la totalidad de la población es de ascendencia indígena; el 98% tiene por lengua materna el Tseltal y, en este segmento, el 54% habla también español. El 15% de la población mayor de 15 años no tiene escolaridad, mientras que el 75% solo tiene la educación básica. También se instaló una clínica en la localidad de Tunal Nenaxi, en San Felipe del Progreso, Estado de México. En este caso, la población también es de ascendencia indígena, aunque presentan un mayor porcentaje de mestizaje étnico y cultural. El 98% tiene por lengua materna el español y, de este segmento, el 30% habla también la lengua Mazahua. El 10% de la población mayor de 15 años no tiene escolaridad, mientras que el 65% tiene educación básica, el 15% tiene estudios de bachillerato y 9% estudios superiores. En ambas localidades existen condiciones socioeconómicas similares: en la zona céntrica del poblado hay suministro de servicios básicos como luz, agua potable y telefonía celular, sin embargo, en la mayoría de los hogares los servicios son muy precarios porque se encuentran alejados de esa zona. Las viviendas están construidas con materiales endebles y, dada su estrechez, también existen condiciones de hacinamien-

¹⁴ Mauricio Beuchot y Juan Manuel Burgos, *Diálogos entre personalismos* (México: Gedisa, 2022), 77-91.

¹⁵ Mounier, *El personalismo*, 43.

to. En ambas comunidades, poco menos del 50% de la población mayor a 12 años trabaja en alguna ocupación remunerada, mientras que el resto se dedican al hogar, al estudio o a otras actividades no remuneradas.

Los pobladores de ambas comunidades están orgullosos de su historia y su cultura: resguardan sus costumbres, suelen portar sus vestimentas tradicionales, sobre todo las mujeres, y celebran con entusiasmo las fiestas populares que les dan identidad y cohesión social. Respetan la autoridad de los mayores y se esfuerzan por mantener la estructura familiar tradicional. Son amables con el visitante, pero sin ser extrovertidos, y están abiertos al intercambio cultural de las zonas urbanas a la cual están expuestos, sobre todo la comunidad del Estado de México.

CAPACIDAD DE DIÁLOGO INTERPERSONAL

Martin Buber da la pauta cuando establece las categorías de relación y destaca que solo en la relación 'Yo-Tú' es como se dispone a dos o más personas para el reconocimiento recíproco de la dignidad ya mencionada. Y este "encuentro dialógico" tan particular no puede reducirse solamente a una coincidencia de las muchas que pueden ocurrir en la cotidianidad; más bien, y refiriendo nuevamente una carta de Mounier a Jean-Marie Domenach, es un 'acontecimiento'¹⁶ para la persona en su historia de vida, y resulta imposible no consignarlo, en especial en la conciencia y la memoria. Y es que el diálogo interpersonal es mucho más que presentarse uno ante otro y hablar; se trata de compartir una existencia personal que se encarna en un contexto geográfico que proporciona ciertas oportunidades de desarrollo, en una época histórica que exige una continuidad como comunidad, en una organización social que se caracteriza por ciertas dinámicas

¹⁶ Emmanuel Mounier, *Obras completas IV* (Salamanca: Sígueme, 1988), 927.

de convivencia y en una cultura que proporciona una identidad propia y común.¹⁷

Este elemento del personalismo comunitario inicia desde el modo como se presenta el proyecto de telemedicina en cada comunidad. Los visitantes parten de una posición de igualdad y no de superioridad; es decir, valoran lo hecho hasta el momento por cada población y, lejos de juzgar sus hábitos alimenticios, de higiene o de salud, están dispuestos a escuchar sus historias, de fomentar el diálogo, compartir experiencias de vida, aprender juntos y colaborar desinteresadamente en las preocupaciones de la comunidad.

Una vez aceptada la colaboración, el diálogo va incrementando la confianza y el compromiso. Por un lado, los médicos aprenden lo básico del Tseltal y del Mazahua, para aumentar la empatía con sus respectivos pacientes. Ya durante la consulta, se cuenta con el apoyo gratuito de algunos miembros de la comunidad que, gracias a que hablan con fluidez ambos lenguajes y se han interesado en colaborar, realizan la función de traductores, incluso cuando las sesiones son a distancia. Para orientar y prevenir algunas afecciones recurrentes de la población local, cierta información escrita se ha traducido al Tseltal y al Mazahua, respectivamente, con los aspectos más relevantes, e incluso, se han diseñado infografías con imágenes suficientemente descriptivas para aquellos miembros de la comunidad que no pueden leer o que no cuentan con un traductor.

Por otro lado, las personas van confiando en que la intervención médica es bienintencionada y con el máximo de respeto, aun con las diferencias culturales que se puedan encontrar en ambas poblaciones; por ejemplo, mientras las mujeres chiapanecas van a la consulta acompañadas de sus maridos, las mexiquenses ven con mayor naturalidad la examinación médica. Y sin importar la localidad, los pacientes suelen mostrar agradecimiento hacia los médicos y les comparten frutas, animales, alimentos preparados o

¹⁷ Joan-Carles Mélich, *Ética de la compasión* (Barcelona: Herder, 2010), 93-94.

las artesanías que ellos elaboran como gesto de reciprocidad: un diálogo genuino en que cada uno reconoce al otro como persona.

RESPECTO A LA DIGNIDAD HUMANA

Cada decisión cotidiana suele estar acompañada de satisfacciones o decepciones, dependiendo de la eficacia de la elección. Para Mounier, este carácter pragmático de la libertad, lejos de ser mera instrumentalidad, es parte del proceso de descubrimiento de la razón última de ser.¹⁸ Es decir, todo ser humano está imbricado en circunstancias complejas, algunas adversas o incluso limítrofes, y es en esta dinámica donde cada quien resuelve su diario vivir, sin dejar por ello de aspirar a alcanzar el nivel de vida más alto posible acorde con su dignidad. En este sentido, la libertad es descubrimiento y confirmación de que la dignidad humana está en toda la persona y tiende hacia la vida en su conjunto: por un lado, mantiene la mirada hacia un horizonte de realización; por el otro, sortea los dilemas propios de cada día. Así, ambas miradas son ejercicio de libertad y se integran en una sola experiencia personal. Por ello, en el cúmulo de decisiones cotidianas es donde se comprenden los hábitos operativos de cada persona, como las virtudes y los vicios, así como sus hábitos entitativos: la salud y la enfermedad. En términos de salud integral, es necesario recapitular las decisiones personales sobre la higiene personal, la alimentación, las rutinas de trabajo y de descanso, la serenidad interior y el equilibrio de vida, entre muchas otras decisiones.

Este elemento del personalismo comunitario tal vez podríamos ampliarlo a toda la antropología, pues consiste en observar cuidadosamente el ser de cada persona, más allá de sus afecciones presentes, y anteponer el ser y el valor de cada paciente por lo que significa su propia vida para sí y para los demás. En este sentido, la intervención médica parte de la simpatía con la vida

¹⁸ Mounier, *Manifiesto...*, 53.

saludable de cada 'otro' con quien se coexiste; continúa en la empatía real ante los malestares ajenos, y prevalece en la intervención genuina y benévola por recuperar el mejor nivel de vida posible, no solo como un acto compasivo, sino principalmente por generosidad. Es, de alguna manera, la práctica consciente de los principios éticos del 'buen samaritano', quien no pasa de largo ante la necesidad del otro, sino que se deja interpelar por su necesidad, toma acciones concretas y, en la medida de sus posibilidades, anticipa un mejoramiento en el mediano o largo plazo.

En ambas localidades donde se instaló el proyecto de telemedicina, la intervención ha sido permanente y creciente. Muchos pacientes se han sometido por primera vez en su vida a un diagnóstico completo de salud y están dispuestos a mantener los correspondientes monitoreos. Gracias a ello ha sido posible identificar las causas estructurales que inciden directamente en los padecimientos más recurrentes de la comunidad: problemas de malnutrición, malestares cardiovasculares asociados a la diabetes y enfermedades gastrointestinales derivadas de la falta de salubridad. Así, se atiende de forma permanente a los enfermos que acuden a la clínica, pero también se instruye a las familias sobre los métodos de higiene de los alimentos, la creación de huertos familiares, la sustitución de alimentos bajos en nutrientes por alternativas económicas y saludables, etcétera. Estas acciones a mediano plazo coadyuvan a disminuir la incidencia de enfermedades prevenibles y, por tanto, a que la atención médica se enfoque a los casos más urgentes.

EL COMPROMISO COMUNITARIO

Michael Foucault sostiene que la práctica de la libertad procura el cuidado de sí mismo tanto como el cuidado de los otros,¹⁹ por-

¹⁹ Michel Foucault, "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* 6 (1984): 99-116.

que la libertad, en primera instancia, requiere pensarse, cruzarla por el crisol de lo razonable, de lo conveniente, del cuidado mutuo, de la preservación de la vida misma, de la democracia como aspiración de vida social, etcétera. Y en segunda instancia, implica la práctica de aquello que se ha pensado, imaginado y querido en un proyecto de realización personal, familiar y comunitaria.²⁰ Y es que el derecho a realizar una vida con sentido recupera lo más íntimo de la persona, pero también reafirma los valores que hacen de una comunidad el lugar más significativo para el desarrollo material y espiritual, porque esa persona no tiene otra realidad en la cual cuidar de sí tanto como de los demás, más que el contexto donde ha decidido vivir y la comunidad que ha asumido como propia. En este sentido, es necesario observar la totalidad de la persona en su realidad, puesto que su salud física no se encuentra desvinculada de las relaciones familiares, del mismo modo que su equilibrio emocional no lo está de la convivencia social. Por ello, no se puede mejorar en un aspecto de la vida, como es la salud, si no se consideran todos los demás.

Este elemento del personalismo comunitario se presenta una vez que se ha cumplido el objetivo primario de la intervención y, gracias al compromiso permanente, se establecen nuevos objetivos en conjunto con la comunidad. Por ejemplo, a los padres de familia se les instruye en la construcción y mantenimiento de huertos familiares, mientras que a los niños se les enseña lo equivalente para los huertos escolares; así, todos aumentan su nivel de consciencia sobre los beneficios de una alimentación saludable, sabiendo que ésta se encuentra a su alcance desde su casa y escuela. Lo mismo se puede decir de otras acciones relacionadas, como evitar la quema de basura y la promoción del reciclaje; o aprovechar, con apoyo de otras instancias civiles y gubernamentales, las fuentes alternativas de energía, tales como la instalación de celdas solares y/o infraestructura de comunicación inalámbrica; etcétera.

²⁰ Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: B.A.C., 1982), 53.

LA PERSONA COMO CENTRO Y FIN DE LA CIENCIA,
LA TÉCNICA Y LA CULTURA

Una de las tentaciones más grandes de todos los programas sociales de gobierno, especialmente los asistenciales, es cuantificar los resultados de la intervención y conllevar el riesgo de quedarse solamente en eso. Para el personalismo, es necesario cuantificar y evaluar el producto de la acción humana, pero jamás olvidar que detrás de las cifras se encuentra la excepcional experiencia de la persona. Cuando la acción comunitaria tiene presente la centralidad de la dignidad humana, basta una vida para justificar la intervención completa del aparato gubernamental, o bien, elegir conscientemente dedicar la vida entera al cuidado de un enfermo. Porque las cifras no son lo importante, sino la persona que, estando viva y sana, tiene la esperanza de realizar un proyecto trascendente de vida. Y es que esperanza y vida son equivalentes porque no existe una sin la otra: como afirma Buber, la vida del 'Yo' está dispuesta a la relación y el diálogo y la esperanza de ese mismo 'Yo' es poder acceder con el 'Tú' próximo, que permita la experiencia recíproca del amor.²¹

En efecto, cuando la actividad social actúa bajo la supervisión de reflectores mediáticos y el resultado de sus intervenciones se consigna principalmente bajo parámetros estadísticos, es posible que no alcance la auténtica alteridad ni compromiso comunitario. Porque el valor más grande radica en cada vida humana, cualquiera que sea: la del anciano o del neonato, la del extranjero o del familiar, o la propia. Para cada persona, el valor de su vida es tan grande como su dignidad, pues gracias a ésta es posible esbozar teleológicamente el sentido de vivir en un proyecto vocacional de largo plazo.

En este rubro, el proyecto de telemedicina que aquí se ha consignado es muy silencioso para la prensa y demasiado discreto

²¹ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 46.

para las iniciativas gubernamentales, aunque significativo para los pobladores de ambas comunidades. El buen estado de salud de 'José', la atención a 'Lucía', el compromiso de los estudiantes de primaria por mantener el huerto escolar o celebrar con la comunidad las fiestas patronales, son ejemplos de un personalismo que no se decreta mediante discursos, sino que se lleva a la práctica en toda su amplitud: En el 'hacer' que es la respuesta activa ante las necesidades inmediatas; en el 'obrar' que es el ejercicio y cultivo de las virtudes humanas; la 'acción contemplativa' que perfecciona a cada agente en su realización vocacional, y en la 'acción colectiva' que materializa el compromiso en su comunidad de destino.²²

CONCLUSIÓN

Como síntesis final, es posible afirmar que las aportaciones de Martin Buber, específicamente las consideraciones fenomenológicas sobre la experiencia del amor, contribuyen a la construcción de un personalismo comunitario que se caracteriza por el reconocimiento del valor de cada persona, por la capacidad de diálogo interpersonal, por el respeto irrestricto a la dignidad humana, por el compromiso con la comunidad histórica a la que se pertenece y por la centralidad de la persona en todos los procesos económicos, políticos y culturales. En tanto, para Mounier, los valores que dan referencia a la existencia no se limitan a una propuesta histórica ni a la moralidad que responde a determinada sociedad; más bien, escudriñan los valores que responden longitudinalmente a una auténtica antropología, donde la persona aspira a la felicidad, a la ciencia, a la verdad, a los valores morales en general, al arte, a la historia y a los valores religiosos, independientemente de sus contextos y condiciones humanas.²³

²² Mounier, *El personalismo*, 51-53.

²³ *Ibid.*, 43-48.

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, Mauricio y Juan Manuel Burgos. *Diálogos entre personalismos*. México: Gedisa, 2022.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Buber, Martin. *Yo y Tú*. Barcelona: Herder, 2017.
- Ebner, Ferdinand. *La palabra y las realidades espirituales*. Madrid: Caparrós, 1995.
- Foucault, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* 6 (1984): 99–116.
- Marcel, Gabriel. *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. México: UNAM, 1955.
- Marcel, Gabriel. *Ser y tener*. Madrid: Caparrós, 1996.
- Mélich, Joan-Carles. *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder, 2010.
- Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus, 1967.
- Mounier, Emmanuel. *El personalismo*. Buenos Aires: Eudeba, 1974.
- Mounier, Emmanuel. *Obras completas IV*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Ure, Mariano. *El diálogo Yo–Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*. Buenos Aires: Eudeba, 2001.
- Wojtyla, Karol. *Persona y acción*. Madrid: B.A.C., 1982.

CAPÍTULO 2

ABORDAJES ACTUALES DESDE LA MIRADA PERSONALISTA

¿PUEDE LA PERSONA FUNDAR LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS? BASES EPISTEMOLÓGICAS PERSONALISTAS Y SUS POSIBLES APLICACIONES METODOLÓGICAS

RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA¹

Universidad Anáhuac México, México

RESUMEN: En este trabajo se plantea la posibilidad de recuperar el análisis iniciado por Edmund Husserl, de encontrar un *a priori concreto* que permita fundamentar el saber. Al examinar la tarea de fundamentación de la filosofía primera, y después de poner de manifiesto los problemas abiertos por los intentos fallidos del cientificismo moderno, se propondrá ir más allá y más acá del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) para evaluar las posibilidades de que en la experiencia del ser personal, esbozada por el personalismo de Karol Wojtyła, se pueda encontrar ese nuevo punto arquimédico. Al final de este ensayo se pondrán a consideración los posibles alcances y aplicaciones de esta propuesta de fundamentación para sentar las bases metodológicas que sirvan para las investigaciones sobre problemas relacionados con fenómenos antropológicos, sociales y culturales.²

PALABRAS CLAVE: filosofía primera, *a priori concreto*, fundamentación de la ciencia, persona, experiencia integral.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Anáhuac México. Líneas de investigación: humanismo cristiano: fundamentación y desafíos actuales, filosofía social y política, ética dialógica en J. Habermas y K.-O. Apel y modernidad de san Agustín. Correo electrónico: ricardo.rivasg@anahuac.mx

² Este texto da continuidad y sigue las orientaciones de un trabajo más amplio titulado “El *a priori* de la persona. Aproximación fenomenológico-hermenéutica a la persona desde el pensamiento de Karol Wojtyła”, *Quién: revista de filosofía personalista* 16 (2022): 33–50.

ABSTRACT: In this paper, the possibility of recovering the analysis begun by Edmund Husserl of finding a *concrete a priori* that allows to base knowledge is raised. Examining the task of founding the First Philosophy, and after highlighting the problems opened by the failed attempts of Modern Scientism, it will be proposed to go beyond and beyond the “world of life” (*Lebenswelt*) to evaluate the possibilities of that in the experience of the personal being, outlined by the personalism of Karol Wojtyła, this new Archimedean point can be found. At the end of this essay, the possible scope and applications of this foundation proposal will be considered to establish the methodological bases that serve research on problems related to anthropological, social and cultural phenomena.

KEYWORDS: first philosophy, *a priori concrete*, foundation of science, person, comprehensive experience.

LA NECESIDAD DE UN A PRIORI COMO
FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS
(LA FILOSOFÍA PRIMERA)

El reconocimiento de la importancia de encontrar y sistematizar un saber primigenio que sirviera de base a cualquier otro saber ulterior se lo debemos a Aristóteles, pues fue en la obra que denominó *Filosofía primera*, donde indaga sobre ese saber, que sea el más universal y al mismo tiempo que tenga como objeto de estudio lo primero, que se presupone y está supuesto o, en términos kantianos, que sirva de condición última, de posibilidad para cualquier otro saber. El objetivo de dicha tarea era, además, encontrar un primer axioma que tuviera como característica ser evidente en sí mismo y servir de principio para cualquier demostración, de manera que quedara fijado el conocimiento humano –el ordinario y el científico– a ese tipo de saber anterior y primero. Con el paso del tiempo, la tradición filosófica identificó ese saber primigenio con la metafísica, como el saber de causas últimas y principios primeros.

Con el nacimiento de la ciencia moderna, y su inherente renuncia a la búsqueda de causas últimas y principios primeros, pareció romperse el lazo que ataba a las ciencias con ese saber originario. Sin embargo, en la misma modernidad, especialmente René Descartes e Immanuel Kant reconocieron la necesidad de buscar nuevamente esos objetivos planteados por la filosofía aristotélica, y dotar a las ciencias de un fundamento último, a partir de la garantía que pudiera ofrecer una evidencia primera, de naturaleza axiomática y *apriorística*, desde la cual se legitime el edificio del conocimiento filosófico y científico.

Pese a los esfuerzos cartesianos y kantianos, después de un arduo proceso que representó la ruptura con la metafísica clásica, a partir del siglo xvii y hasta la primera mitad del xx, el conocimiento científico se autocomprendió como autónomo y autosuficiente, al grado de que ya no vio necesario el recurso de fundamentación que le proporcionaba la filosofía primera. No obstante, esto hizo caer a la ciencia en tres errores, como consecuencia de dicha autocomprensión, cuyos efectos han sido seriamente cuestionados desde el último tercio del siglo xx.

El primero de ellos es que se elevó a la ciencia misma como fundamento último del conocimiento científico, especialmente en las derivas filosóficas que representaron el neopositivismo y el empirismo lógico del siglo pasado, al caer en la contradicción de ser el fundamento y lo fundamentado, lo cual es problemático por la autocontradicción misma y porque un fundamento de la ciencia debe estar necesariamente en un plano metacientífico, lo cual representa rebasar sus propios límites metodológicos o desbordar el “criterio de demarcación” entre lo científico y lo filosófico o metafísico.

El segundo error es que, debido al grado de especialización que ya venía manifestando la ciencia, se hace imposible que pueda cumplir con esa pretensión de universalidad que tiene toda tarea de fundamentación, por lo que dio lugar a una visión fragmentaria que condujo a un relativismo de los saberes y a la incommensurabilidad entre ellos. A nuestra consideración, basándonos en lo que Karl Popper llamó “criterio de demarcación”

para distinguir lo científico del dogma y de la metafísica, y considerando que dicho criterio propuesto es la *falsabilidad* –i.e., para que una proposición científica sea considerada como tal deberá ser susceptible de falsación y refutación–, queda claro que el tercer error es que la ciencia, basada en ese principio popperiano, no puede ofrecer en sí misma tal fundamento incondicionado, universal y necesario, porque su validez se torna relativa y transitoria.

Dichos errores, contradicciones y problemas fueron puestos de manifiesto por el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, en uno de sus escritos publicados póstumamente bajo el título: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1954).³ Ahí este filósofo tan influyente para el pensamiento contemporáneo declaraba que la crisis moral y civilizatoria de la cultura humana era un reflejo de una crisis del saber y, a la inversa, la de las ciencias sería una expresión de la radical crisis de vida de la humanidad europea. Sin entrar en detalles sobre este interesante análisis husserliano, la propuesta de superación consistía en replantear los fundamentos en los que las ciencias modernas se habían asentado, aplicando la herramienta metodológica de la *epokhé*,⁴ que consiste en poner entre paréntesis las creencias, los prejuicios y hasta los saberes previos, especialmente los proporcionados por dichas ciencias, con el objetivo de encontrarnos con un reducto que resista y se revele, o mejor dicho, se infiera después de la aplicación de la *epokhé*.

Husserl llega a la conclusión de que sí podemos alcanzar ese reducto último, y lo denomina *Lebenswelt*, cuya traducción lite-

³ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008).

⁴ La aplicación de la *epokhé* forma parte del proyecto metodológico husserliano presentado con anterioridad en su obra de 1913. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México: FCE, 1962): § 32, sin embargo, también se encuentra en esta obra tardía de 1954.

ral asumimos como “mundo de la vida”.⁵ El *mundo de la vida* es un *a priori concreto*, *a priori* en cuanto su anterioridad como saber preteórico, precategorial y prejudicativo. El mundo de la vida se refiere al entramado y tejido de vivencias en el que nos encontramos de antemano, y por tal motivo, se presupone en nuestra relación con las cosas, con las personas, en nuestras concepciones de la realidad y en todo saber. Su carácter apriorístico reside, no en cuanto que sea “independiente de toda experiencia” sino en tanto se refiere a una vivencia originaria, y por ello su condición de anterioridad a cualquier otro saber y a cualquier otra experiencia.

La fenomenología y posteriormente la hermenéutica filosófica encontrarán en el *factum* irrebasable del *mundo de la vida* ese punto “firme” a partir del cual es posible asentar todo conocimiento y nuestra relación con la realidad. Esto lleva a la conclusión según la cual todas las ciencias, al presuponer dicho *factum*, deberían reconocer su componente hermenéutico o interpretativo, pues sin excepción descansan sobre tal “punto arquimédico”.

Ahora bien, esto no se restringe solo a las ciencias sociales y humanas, sino también aplica para las llamadas ciencias fácticas, “duras”, o ciencias de la naturaleza, en cuanto que éstas no se producen o generan a sí mismas, sino que son realizadas por personas situadas espacio-temporalmente y, por tanto, con motivaciones, intenciones y presupuestos que les anteceden. Toda ciencia presupone y se asienta sobre el mundo de la vida. Esto es lo que la hermenéutica fenomenológica –también llamada ‘hermenéutica de la facticidad’– propuesta por Martin Heidegger, concebirá como “ciencia originaria”.⁶

De aquí se obtiene una primera conclusión, a saber: que no hay conocimiento que sea axiológicamente neutral, sino que vie-

⁵ Husserl, *La crisis*, 213 y ss.

⁶ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Santiago: Editorial Universitaria, 1997), § 7. Cfr. Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (Madrid: Tecnos, 1997), 22.

ne precedido por intereses emergidos de ese mundo de la vida y, por consiguiente, debe estar dotado de un sentido humano. Aunque esto ya lo había señalado Aristóteles, cuando clasifica los tipos de *episteme*, el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas lo interpreta y lo muestra desde una intención pragmática, al afirmar que todo conocimiento viene antecedido por un interés, es decir que no hay un conocimiento que sea axiológicamente desinteresado; inclusive la pretensión de objetividad confirma la existencia de un interés. Y es precisamente este último filósofo quien ve en *Die Lebenswelt*, el llamado *mundo de la vida*, el presupuesto en el que pueden fundarse las ciencias que él llama “sociales crítico reconstructivas”, las cuales se asientan en un interés emancipatorio.⁷

LAS POSIBILIDADES DE UN NUEVO A PRIORI⁸

Más allá del proyecto habermasiano, a partir de la reconstrucción del pensamiento de Karol Wojtyła que ha llevado a cabo Juan Manuel Burgos, y recuperando otras fuentes, hemos intentado aproximarnos a una lectura fenomenológico personalista de este llamado *mundo de la vida* para poder indagar sobre la posibilidad de un reducto más allá y más acá de él, que se pudiera presuponer e identificar también como un *a priori concreto*, fáctico, anterior a cualquier otro saber y como condición para ello. Pues bien, para que la conclusión que se puede anticipar no sea una mera obviedad, intentamos llegar a ese nuevo *a priori*

⁷ Cfr. Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés* (Madrid: Taurus, 1989). Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo II (Madrid: Taurus, 1992), 161–280.

⁸ Aquí remitimos a nuestro trabajo: Ricardo Marcelino Rivas García. “El *a priori* de la persona. Aproximación fenomenológico–hermenéutica a la persona desde el pensamiento de Karol Wojtyła”, *Quién: revista de Filosofía Personalista* 16 (2022): 33–50, mismo que servirá de base para soportar los argumentos propuestos.

concreto también por un proceso reductivo o trascendental, para dilucidar si puede realmente constituir ese punto arquimédico, “ese suelo irrebasable de toda posible reducción ulterior”.

Al colocarnos más allá de lo obvio, ese nuevo *a priori* debe cumplir con determinados requisitos que corresponden a las características que debe tener lo que Karl-Otto Apel denominó *evidencia paradigmática*. Este filósofo alemán definió una evidencia paradigmática como aquella formulación o enunciado de tipo analítico que no puede ser puesto en duda sin caer en una contradicción con lo afirmado, en una autocontradicción performativa.¹⁰

Las evidencias paradigmáticas son presupuestos de carácter axiomático cuyos requisitos formales son: *trascendentalidad* o *necesidad epistémica*, en sentido kantiano, ya que su conocimiento es condición de posibilidad de todo conocimiento —todo lo que conocemos, lo conocemos a partir de ellas—; *necesidad psicológica*, puesto que es imposible equivocarse acerca de ellas o negarlas sin caer en una autocontradicción performativa. Las evidencias paradigmáticas son también *principio de inteligibilidad y de sentido* de todo cuanto es.¹¹

⁹ *Ibid.*, 36.

¹⁰ Cfr. Karl-Otto Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y Fundamentación última”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1991), 37–145. Cfr. Karl-Otto Apel, “El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje”, *Estudios Filosóficos* 36, núm. 102 (1987): 251–300.

¹¹ Un requisito formal que no cumplen, por su propia naturaleza (dado que son pragmáticas o fácticas), es la *necesidad ontológico-trascendental*, ya que estas evidencias paradigmáticas que se buscan no pueden ser asumidas como leyes “necesarias” de todo lo que es en tanto que es, según lo propuesto por Aristóteles y toda la tradición realista. Cabe también hacer la acotación de que cuando nos referimos a *necesidad*, entendemos este concepto en términos leibnizianos, como aquello que no puede ser de otra forma o —de manera más categórica— con ‘aquello que no puede no ser’ o aquello que ‘no puede no darse’. Como Leibniz, *necesidad* se opone a *contingencia*, es decir, lo que puede ser o no ser, puede ser de un modo u otro, sin mayor problema.

A diferencia de esa tradición metafísica que nos viene del Es-tagirita, el nuevo *a priori concreto*, en cuanto evidencia paradigmática que se busca, no es una formulación puramente lógica ni se verifica en los entes externos a nosotros, puesto que lo encontramos en el ámbito de nuestra facticidad constituyente. No obstante, es preteórico y precategorial, al tiempo que es irrecusable, porque está presupuesto en cualquier acto de experiencia, juicio o enunciado, y es a la vez su condición de posibilidad, aunque no con ese sentido de ultimidad fundante; sin embargo, no se puede poner en tela de juicio sin caer en una autocontradicción.

Podríamos señalar como ejemplos de evidencias paradigmáticas los siguientes enunciados: a) “yo pienso”, lo cual no se puede negar porque el negarlo es un acto del pensamiento; b) “soy”; “existo”, ante lo cual no se puede argumentar absolutamente nada en sentido contrario; c) “existe algo y no la nada”, que es la extensión del enunciado –de la evidencia– anterior; c) “la no-contradicción es evidente” –junto con los demás principios metafísicos, cuyo carácter necesario se muestra en su propia formulación–;¹² d) “el lenguaje es verdadero”, pues cualquier intento de refutación de tal enunciado lo confirmaría implícitamente, porque requerimos del uso del lenguaje para ello.¹³

¹² Se podría agregar, en el sentido de los primeros principios, a los principios matemáticos, que no se pueden poner en duda, sin embargo, hay modelos matemáticos y sistemas numéricos no convencionales donde parecería que no aplica tal evidencia y necesidad.

¹³ Lo consideramos personalmente como una evidencia paradigmática a la que se podría añadir el enunciado: “existe el sentido moral en el ser humano”, en tanto que hay en todo hombre una noción de lo intrínsecamente bueno y lo intrínsecamente malo, y ya que lo bueno es lo querido y lo malo es lo rechazado, en un sentido aristotélico-tomista: “*bonum faciendum est et prosequendum, et malum vitandum*”. (“El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse.”) Tomás de Aquino, *Suma teológica* I-II, Q 94, a 2 (Madrid: BAC, 1989). Ésta también sería la razón por la que este principio estaría implícito en la formulación negativa de la *regla de oro*, en tanto que hay algo que no nos gustaría que nos hicieran, y lo consideramos como malo, y por ello lo evitamos y normativamente reconocemos que no deberíamos hacérselo a otros. No obstante, el ca-

Sin embargo, entre estas evidencias consideramos una que tiene todavía una anterioridad mayor porque es una vivencia originaria, a saber: “soy persona, existe la persona”. Este es el nuevo *a priori* propuesto. Si analizamos este enunciado no puede ser puesto en tela de juicio sin caer en contradicción. A continuación, desarrollaremos de forma más detenida esta última evidencia propuesta.

LA PERSONA COMO A PRIORI CONCRETO

Si recordamos brevemente, para la metafísica clásica las condiciones trascendentales recaían en el ente; para la moderna, dichos presupuestos se encontrarán en el *cogito* o en el sujeto racional, mientras que, en la época contemporánea, debido al alcance del giro lingüístico en filosofía, esas condiciones de posibilidad se dan en el lenguaje. Sin embargo, éste nos revela a su vez ese ámbito anterior que debemos a la fenomenología, el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), como horizonte de nuestra facticidad en el que no hay distinción entre sujeto y objeto, en donde ‘yo’ y ‘mundo’ constituyen una misma realidad: “el mundo de la vida es el plexo de vivencias y experiencias, que está presupuesto en cualquier otra posible experiencia y que hace que cualquier tematización o conceptualización sea acto segundo”.¹⁴ No obstante, “la evidencia paradigmática que consideramos por antonomasia, desde la cual las otras cobran su sentido es el *factum* de la experiencia que cada hombre tiene de sí mismo, que es precisamente lo que constituye ser persona”.¹⁵

En relación con lo expuesto en el apartado anterior, el principio de “soy persona, existe la persona” lo consideramos un *a*

rácter evidente o *intuitivo* de dicho principio sigue siendo un tema de discusión en el campo de la filosofía moral.

¹⁴ Rivas García, “El *a priori*...”, 37.

¹⁵ *Ibid.*, 38.

priori, no porque sea un conocimiento independiente de la experiencia, sino porque por medio de un proceso reflexivo trascendental se confronta con ese punto irrebable, que representa la propia experiencia originaria de existir como tal. Éste es un modo de ser peculiar que solo un tipo de ente particular tiene; es existir como persona, con toda su complejidad y unidad, “como el tejido de vivencias y experiencias que sólo la persona en su unidad es y posee”.¹⁶

Pareciera que esta propuesta nos coloca en los marcos del paradigma metafísico centrado en el sujeto, propio de la modernidad. Pero es innegable que la experiencia de ser persona presupone el ejercicio de nuestra conciencia, el reconocimiento de nuestra subjetividad, de nuestra subsistencia independiente y del carácter unitario que representa el principio “soy persona, existe la persona”. En ello radica lo que Karol Wojtyła denominó “lo irreductible del hombre”, esa experiencia de sí que solo el individuo tiene y de la cual no se puede ir más allá ni más acá, un suelo irrebable en el que descansa todo, inclusive la realidad del mundo de la vida.¹⁷

“Soy persona, existe la persona” es una afirmación que no puede ser inferida o fundada deductivamente sin presuponerse ya a sí misma. Es una evidencia de la que es difícil escapar, una condición de posibilidad de cualquier otro conocimiento: conociendo cualquier cosa, implícitamente la conozco a ella. Está sujeta en la captación del sentido, en mi relación con el mundo de la vida, con las cosas y con las demás personas, viviéndolas como fenómenos de conciencia –noemáticos, como diría la fenomenología–.

Cualquier esfuerzo por poner en tela de juicio esta experiencia originaria conduciría a la autocontradicción performativa. La persona, en tanto subjetividad refleja, que intente refutar la expe-

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, 39; Cfr. Karol Wojtyła, “La subjetividad y lo irreductible del hombre”, en *El hombre y su destino* (Madrid: Palabra, 2005), 25–39.

riencia de reconocerse a sí misma, deberá llevar a cabo un proceso de autorreflexión, lo cual pondrá de manifiesto en ese mismo intento de negación una afirmación implícita: hay un sujeto –un *alguien* reflexionando para cuestionar si es persona–, que está teniendo implícitamente esa misma experiencia: “soy persona, existe la persona”, esa que niega que yo soy persona. Es imposible ver allí una mera experiencia de un objeto o una cosa, porque presupone la subjetividad y autorreferencialidad propias del individuo, lo cual muestra su carácter apriorístico concreto, por su anterioridad y necesidad trascendental, psicológica y epistemológica.

El camino reflexivo para llegar a esta inferencia es lo que Juan Manuel Burgos, siguiendo a Wojtyła, denomina como “experiencia integral”, la cual no es puramente sensitiva, ni menos aun, puramente cognitiva, sino que de modo más radical la podemos considerar como vital o existencial; es la de nuestra subjetividad personal.¹⁸ La experiencia integral es el recurso metodológico que conduce al reconocimiento de ese *a priori concreto*, el *factum* de ser persona,¹⁹ y en tanto que es irreducible, se confirma su función como evidencia paradigmática.²⁰

¹⁸ El mundo objetivo y el mundo subjetivo son distintos, pero, en la realidad de la experiencia humana, del contacto habitual del hombre con el mundo no se dan separados sino simultáneamente; es más, no existen de manera independiente. No existe ninguna constatación o vivencia de la realidad externa al hombre en la que él mismo no esté presente de un modo u otro. [...] Es una *persona* que al experimentar el mundo exterior se experimenta a sí misma. Juan Manuel Burgos, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto* (Madrid: Rialp, 2018), 50–51. Cfr. Juan Manuel Burgos, *La experiencia integral. Una metodología para el personalismo* (Madrid: Palabra, 2015); Juan Manuel Burgos, *Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?* (Madrid: Universidad San Dámaso, 2021), 125–137.

¹⁹ Karol Wojtyła expresa la intuición al respecto de este modo: “La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo”. Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: Palabra, 2014), 31.

²⁰ “Irreducible significa todo lo que en el hombre es invisible, que es totalmente interior y por lo que todo hombre es como el testimonio evidente de

La experiencia de la subjetividad personal [según la fórmula “soy persona, existe la persona”] en la cual nos captamos existiendo de manera real y concreta no solo es irreductible, sino ineludible e irrebutable. Y es condición de posibilidad para nuestra relación con el mundo y con los demás; es el presupuesto cuasi-trascendental para cualquier saber sobre el hombre, sobre los valores, el mundo, la sociedad, la cultura y sobre cualquier otro saber.²¹

CONCLUSIÓN

Como reflexión conclusiva recuperamos la pregunta que encaja este escrito. Esperando que la respuesta afirmativa se vaya dilucidando con los argumentos expuestos, quisiéramos apuntar que a partir de la experiencia del *ser persona* como *primum*, como *a priori concreto*, podemos sentar las bases epistemológicas y metodológicas para cualquier investigación en el campo disciplinar que sea, no solo en el ámbito de la filosofía.

Nos gustaría destacar en especial las implicaciones sociales y éticas que esto conlleva para las ciencias, para la investigación científica, ya sea en el campo de las humanidades, las ciencias sociales, las de la cultura o las ciencias de la naturaleza. Como señalamos anteriormente, no puede haber neutralidad axiológica, ni por el objeto de estudio, ni por la posición del investigador, menos aún por el destinatario de los resultados o conclusiones que se aporten.

Esto nos lleva a la conclusión de que no puede admitirse indiferencia alguna respecto a la persona: está implícita, es el suelo irrebasable del proceso investigativo e inevitablemente se topará con ella en sus conclusiones y aportaciones. Esto no anula la pretensión de universalidad u objetividad que busca la ciencia; por

sí mismo, de la propia humanidad y de la propia persona”. Wojtyła, “La subjetividad...”, 34.

²¹ Rivas García, “El *a priori*...”, 41.

el contrario, desde nuestra perspectiva permite entenderla y a la investigación científica de forma viva, encarnada y orientada desde una perspectiva de sentido, más allá de la mera utilidad funcional.

Terminamos este ensayo con una cita de Paul Ricoeur, discípulo de Emmanuel Mounier, que en 1983 afirmaba de manera categórica:

Vuelve la persona (...) Si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales evocados; quiero decir: un candidato mejor que las otras entidades que han sido objeto de las fermentas culturales evocadas anteriormente. En relación a 'conciencia', 'sujeto', 'yo', la persona aparece como un concepto superviviente y resucitado.²²

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto. "El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje". *Estudios filosóficos* 36, núm. 102 (1987): 251-300.
- Apel, Karl-Otto. "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y Fundamentación última". En *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1991.
- Burgos, Juan Manuel. *La experiencia integral. Una metodología para el personalismo*. Madrid: Palabra, 2015.
- Burgos, Juan Manuel. *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*. Madrid: Rialp, 2018.
- Burgos, Juan Manuel. *Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?* Madrid: Universidad San Dámaso, 2021.
- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1989.

²² Paul Ricoeur, *Amor y justicia* (Madrid: Caparrós, 1990), 98-99.

- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, tomo II, “Crítica de la razón funcionalista”. Madrid: Taurus, 1992.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós, 1990.
- Rivas García, Ricardo Marcelino. “El *a priori* de la persona. Aproximación fenomenológico–hermenéutica a la persona desde el pensamiento de Karol Wojtyła”. *Quién: Revista de Filosofía Personalista* 16 (2022): 33–50.
- Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica* I–II, Q 94, a 2. Madrid: BAC, 1989.
- Wojtyła, Karol. “La subjetividad y lo irreductible del hombre”. En *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 2005.
- Wojtyła, Karol. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2014.

LA MEDIACIÓN: UN ACCESO A LA JUSTICIA DESDE Y PARA LA PERSONA

M.^a DE LAS MERCEDES ROSA RODRÍGUEZ¹

Centro Universitario IEB, UNIR, Universidad de Extremadura, España

RESUMEN: La mediación forma parte de la denominada “justicia deliberativa”, donde las personas son, ellas mismas y con la ayuda del mediador, quienes deciden cómo resolver el conflicto que las enfrenta. Para mediar con éxito, las partes deberán crear la comunidad del “nosotros”, y solo lo harán si hacen uso y actualizan una cualidad que habita en su interior, la “participación”, que les hace capaces de actuar “junto con otros”. El “nosotros” dará comienzo cuando cada parte descubra al “otro” como persona, tratándole como primera persona en relación a ella, como un “tú”, en relación a un bien común.

PALABRAS CLAVE: justicia, persona, mediación, nosotros, bien común, participación, autodeterminación.

ABSTRACT: Mediation is part of “deliberative justice” in which people decide with the help of a mediator how to resolve a conflict that involves them. To mediate successfully, the parties must cre-

¹ Doctora en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora de Filosofía del derecho en el grado de derecho en el Instituto de Estudios Bursátiles (IEB) y de Mediación en la Universidad Internacional de la Rioja (UNIR). Es abogada del Ilustre Colegio de la Abogacía de Madrid (ICAM), árbitro de la Corte de Arbitraje del ICAM, administradora concursal de los juzgados de lo mercantil, y mediadora civil y mercantil inscrita en el Registro Público de Mediadores del Ministerio de Justicia de España. Líneas de investigación: la justicia y la persona como fundamentos filosóficos de la mediación, y el bienestar de la persona del mayor en la Cátedra “Generación Senior” de la Facultad de Medicina de la Universidad de Extremadura, patrocinada por la Fundación Miguel Rosa Morán. Correos electrónicos: mercedesrosa@iemulberry.es; ma-riadelasmercedes.rosa@unir.net

ate a personal community of “we”. However, they can only do so if they make use of a quality that dwells within them, namely, the willingness to participate. This quality enables them to act together with others. The “we” begins when each party discovers the “other” as a person and treats them as close and significant in relation to a common good.

KEYWORDS: justice, person, mediation, we, common good, participation, self-determination.

INTRODUCCIÓN: LA MEDIACIÓN EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA ²

La *mediación*, entendida como el proceso social en el que un tercero ayuda a las personas en conflicto a comprender su situación, y dado el caso, a decidir por sí mismas la manera de solucionarla, es una práctica milenaria enraizada en numerosas culturas que cuenta con una historia vasta.³ Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo xx se inicia el denominado “movimiento de la mediación contemporánea” como propuesta ante los problemas estructurales del funcionamiento de la Administración Pública de Justicia, así como por la complejidad de los asuntos que definen a nuestras sociedades modernas.

El crecimiento exponencial de la litigiosidad en la sociedad actual, y la necesidad imperiosa de desjudicializar los conflictos, requieren promover la institución de la mediación desde y para

² Este texto es un extracto de la tesis de María de las Mercedes Rosa Rodríguez, “La mediación es justicia. Fundamentos filosóficos y nuevas metodologías: el enfoque ‘personalista-deliberativo’” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2022), E-prints, <https://eprints.ucm.es/id/eprint/72778>

³ Dorothy J. Della Noce, Robert A. Baruch Bush y Joseph P. Folger, “Clarifying the Theoretical Underpinnings of Mediation: Implications for Practice and Policy”, *Pepperdine Dispute Resolution Law Journal* 3, núm. 1 (2002): 39.

la persona, como un sistema de “justicia de primera clase”. La mediación es una forma de hacer justicia que posibilita a las partes a hacerse dueñas del proceso y del resultado de sus contiendas, al superar el concepto de “justicia legal”.⁴ La necesidad de mejorar el acceso a la justicia llena de sentido al desarrollo de la mediación como una realidad emergente de vital relevancia, social y jurídica.

En un proceso de mediación, los ciudadanos dejan de ser simples receptores pasivos de la seguridad y las libertades que el Estado les provee para intervenir activamente, con un mayor grado de implicación y cooperación en el ejercicio de sus derechos;⁵ es un tipo de justicia donde son las mismas partes justiciables quienes experimentan, articulan y personifican su propia solución a la disputa. De esta manera, la mediación se propone como un “elemento clave para la modernización de la justicia”,⁶ pues contribuye directamente a dar respuesta a una de las demandas más acuciantes de la ciudadanía: la solución legal de sus conflictos.

Así, las partes que se ven enfrentadas por una controversia, se convierten en sus propios jueces, al conseguir dirimir y poner término a sus contiendas con la ayuda del mediador; desde esta perspectiva podemos afirmar que en la mediación se está en presencia, no ya de una decisión judicial, sino de una “solución judicial”.⁷

La persona se sitúa en el centro de la mediación y adquiere todo su protagonismo del carácter voluntario y cooperativo con

⁴ Joseph B. Stulberg, “Fairness and mediation”, *Ohio State Journal on Dispute Resolution* 13, núm. 3 (1998): 910.

⁵ Santiago Madrid Liras, *Mediación motivacional: hacia una relación de acompañamiento en los conflictos* (Madrid: Reus, 2017), 15.

⁶ Carlos Lesmes Serrano, *Discurso del acto de clausura del día europeo de la mediación* (discurso, 21 de enero de 2019), <https://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Poder-Judicial/En-Portada>

⁷ Luis Aurelio González Martín, “La mediación: ¿sistema alternativo o complementario de resolución de conflictos?”, en *Mediación y tutela judicial efectiva: la justicia del siglo XXI* (Madrid: Reus, 2019), 36.

el que las partes intervienen en su procedimiento, siendo solo ellas, con la ayuda del mediador y sus posibles asesores, quienes idearán, con creatividad, su propia solución al conflicto. Por tanto, se hace depender de la persona, considerada como un “ser abierto, dotado de poder de iniciativa, de asumir posibilidades y realizarlas”;⁸ y se erige en el fundamento sobre el que pivota la mediación. Solo así se puede explicar, entre otros, el motivo por el que dos partes, diametralmente enfrentadas y distanciadas en su relación por el asunto objeto de conflicto, deciden voluntariamente solucionar por ellas mismas sus diferencias de forma pacífica y consensuada.

LA MEDIACIÓN Y LA COMUNIDAD DEL “NOSOTROS” DE EMMANUEL MOUNIER Y KAROL WOJTYLA

Si observamos la actividad judicial que se desarrolla en los tribunales de justicia podemos decir que pertenece al mundo impersonal del “se” que describe Emmanuel Mounier, presidido por la falta de una voluntad común, pues cada parte del pleito asume frente a la otra una posición antagónica y de separación absoluta, donde demandante y demandado se comportan, respecto del “otro”, como alguien que se percibe como ajeno y hostil, un enemigo a quien hay que ganarle para no ser derrotado. La tercera persona que representa el mundo del “se” aparece aquí en el “otro” como un auténtico contrincante, una “naturaleza indeterminada, o un tipo humano sin rostro”.¹⁰ El enfrentamiento diametral que la propia dinámica del proceso judicial conduce a posicionar a las partes como antagónicas es algo connatural a la

⁸ Alfonso López Quintás, *La experiencia estética y su poder formativo*, 2.^a ed. (Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2013), 37.

⁹ Emmanuel Mounier, *El personalismo. Antología esencial* (Salamanca: Sígueme, 2014), 83 y 85.

¹⁰ *Ibid.*, 89.

actividad procesal, está presente durante la contienda y aún después, tras obtener el fallo judicial, puede llegar a acentuarse y perpetuarse.

Sin embargo, en un procedimiento de mediación, la disposición de las partes a intentar por ellas mismas la resolución del conflicto es del todo incompatible con el ámbito impersonal del “se” —el de la tercera persona—. Esto es así debido a que la mediación, para que pueda llegar a ver la luz, reclama para sí la creación individual, por quienes en ella participan, de un espacio relacional inherente a la primera persona del plural, el “nosotros”, capaz de “abarcarse y unir una infinitud de predilecciones singulares”¹¹ en un esfuerzo común de aunar la multiplicidad.

Este pronombre, el “nosotros”, no se reduce a una mera ficción gramatical, sino que se materializa en una realidad ambital, es decir, en un modo de realidad “in-objetiva”, que como tal, no es cerrada, ni se puede asir o delimitarse, como les sucede a los simples objetos materiales, según apunta Alfonso López Quintás.¹² Las partes que toman la decisión de mediar deben estar dispuestas a renunciar al mundo impersonal de la tercera persona donde, a causa del conflicto, han podido estar instaladas, y que se ha cristalizado, en la mayoría de las situaciones, en una batalla sempiterna e irreconciliable frente al “otro”.

La voluntad común que comparten las partes que acuden al proceso de mediación es la decisión conjunta de adentrarse, gracias a la actividad mediadora, en la comunidad personalista que ellos mismos conforman, a la que denomino del “nosotros”. Con ello estoy aludiendo a una realidad espiritual intangible y que nada tiene que ver con la configuración de una asociación o comunidad de tipo legal. La realidad del “nosotros” en un proceso de mediación no la podemos visualizar pero está plenamente presente, porque es traída al procedimiento por esa voluntad co-

¹¹ *Idem.*

¹² Alfonso López Quintás, *El poder del diálogo y del encuentro: Ebner, Haecker, Wust, Przywara* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 89.

mún de las partes en conflicto, materializada en el propósito conjunto de cooperar en primera persona, y de forma activa, en la resolución de sus problemas. El “nosotros”, como bien ha expresado Mounier, significa el primer nivel de comunidad que se produce en la sociedad, causante de la coordinación natural de las personas, y al que él mismo ha designado con el término “persona de personas”.¹³ De esta manera se explica que solo a partir de la creación por vía de las partes que intervienen en la mediación de esa comunidad del “nosotros”, es que pueden sentarse las bases para desarrollar con éxito un procedimiento de mediación.

El fundamento de la comunidad personalista del “nosotros” no es tanto la actividad común que reúne a las personas, el concurrir de forma colectiva como miembros o participantes de las sesiones de mediación, ni el buen deseo o entusiasmo de lograr un entendimiento, como “los valores que la sobrepasan y que ella misma encarna”.¹⁴ Esta comunidad del “nosotros” se fundamenta en la persona, y resultará una quimera o algo inalcanzable si se la evita o rehúsa; su creación y persistencia no puede asentarse en otra cosa distinta que no sea la persona, porque el nosotros es consecuencia del yo, es su continuidad sin que pueda precederle.¹⁵ Es precisamente lo contrario de lo que sucede en el mundo impersonal del “se”, que se conforma con la disgregación de los individuos.

El “nosotros” es una realidad espiritual consecutiva del “yo” que no surge de la sustitución de la persona por la comunidad, y que no desaparece, sino que posibilita su realización.¹⁶ El “nosotros” se constituye a partir del “yo” de cada una de las partes que lo conforman. En este sentido, Mounier afirma que el personalismo solo puede existir si es comunitario, y al mismo tiempo, en este caso el “nosotros”, será solo individual si es después de la

¹³ Mounier, *op. cit.*, 91.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, 87.

¹⁶ *Idem.*

persona. Además, en ambos casos reivindica para ambas realidades la exigencia de la responsabilidad.¹⁷

Para Karol Wojtyła, la comunidad personalista del “nosotros” que definiendo para que pueda existir la mediación, surge como una relación, o como suma de las relaciones existentes entre quienes la conforman. Pero además de esa multiplicidad de sujetos a los que hace referencia la relación, lo que caracteriza indefectiblemente a la comunidad es la unidad de esa multiplicidad. Es decir, para comprender en qué consiste el “nosotros” no se le debe reducir a la materialidad del hecho de que personas en común existan y obren; es el hecho de recurrir y poner en marcha un proceso de mediación. Que alguien se reúna con otros, que las partes coincidan junto al mediador como una realidad plural, no dice todavía nada de la comunidad o de la mediación, sino solo de la concurrencia de la multiplicidad de unos sujetos agentes: las personas.¹⁸

Por tanto, la comunidad del “nosotros” se configura en esa unidad que es capaz de aunar la multiplicidad, es decir, por aquella entendida como “lo que une”.¹⁹ La distinción que realiza Wojtyła de las dos dimensiones que observa que se dan en la comunidad humana ayuda entender el funcionamiento del “nosotros”: por un lado, la interpersonal encarnada en la relación “yo-tú”, y por el otro, la social del “nosotros”. En ambas realza la subjetividad individual del ser humano como un elemento esencial para comprenderlas, aquello que nos permite entender a la persona en sí misma, en lo que cada una tiene de única e irrepetible, no solo como hombre-individuo, sino como un “yo” humano, específico en su originalidad. Es a través de la subjetividad como cada persona se constituye en un singular e irrepetible “yo”.

¹⁷ Juan Fernando Sellés Dauder (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo xx* (Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2006), 2 vols., 154.

¹⁸ Rosa Rodríguez, *op. cit.*

¹⁹ Karol Wojtyła, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología* (Madrid: Palabra, 2003), 75.

Wojtyla define la subjetividad como sinónimo de todo lo irreductible en el hombre, y lo concibe como aquello que no puede sufrir reducción por naturaleza, sino solamente ser mostrado, revelado. Así, explica que “irreductible significa también todo lo que en el hombre es invisible, que es totalmente interior y por lo que todo hombre es como el testimonio evidente de sí mismo, de la propia humanidad y de la propia persona”.²⁰ Analiza la subjetividad personal desde el dinamismo del actuar humano, desde la acción, y por eso la vemos manifestarse a través de la estructura de autodeterminación presente en las acciones individuales.

En el momento en el que las personas, al vivir su subjetividad particular, toman conciencia de constituir un “nosotros” determinado, se experimentan a sí mismas en esa nueva dimensión comunitaria donde siguen permaneciendo el “yo” y el “tú” específicos.²¹ El bien común es el foco desde el que cambiará completamente la dinámica de la relación “yo-tú”, al venir definida por ese valor especial.

El concepto de comunidad wojtyliano refiere, según Guzowski-Krzysztof, al de persona-sujeto, entendido como apertura a los demás, capacidad de trascenderse y de autoplenuidad.²² La trascendencia es una vivencia del sujeto en la que éste se sobrepasa a sí mismo, revelándose como un ser que se encuentra más allá de sí, a la vez que es entera y verdaderamente él mismo. En el personalismo de Wojtyla dicha trascendencia se experimenta particularmente en el acto del encuentro con los demás. Pero reconocer la alteridad del “otro” no significa que lo considere como algo fuera de mí, sino como un “otro yo”, otro individuo que comparece en la experiencia. Estas dos experiencias de la persona, de “sí misma” y del “otro”, se mantienen en el espectro

²⁰ *Ibid.*, 34.

²¹ *Ibid.*, 91.

²² Krzysztof Guzowski, “El personalismo de comunión en Karol Wojtyla”, *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, ed. lit. de Juan Manuel Burgos Velasco (Madrid: Palabra, 2007), 199-200.

de la subjetividad: percibir al “otro” como una subjetividad distinta de uno mismo, y experimentarlo como a uno mismo.²³ El pronombre “nosotros” nos adentra en un ámbito relacional que aún diferenciándose de la relación del “yo-tú”, permanece dentro de la comunidad social e interpersonal.²⁴

El significado wojtyliano del “nosotros” es ontológico, pero también es axiológico o normativo. La comunidad del “nosotros” se impone como valor básico para la convivencia, una norma que guía y ordena cómo los hombres pueden obrar “unos junto a otros”. En este convivir juntos descubrimos un valor especial, el bien común, que se puede encontrar siguiendo ese con-vivir desde el prisma de la subjetividad de cada uno de ellos. En consecuencia, se establece como la base objetiva de la dimensión social del “nosotros”, un valor singular que corresponde a la trascendencia de la persona.²⁵

Aunque la experiencia nos enseñe cómo la dimensión social del “nosotros” puede transformarse en ocasiones en un espacio de conflicto, el bien común podría actuar como desencadenante de su solución, al alcanzar una mayor plenitud que el bien individual considerado de forma aislada, y que incide, además, en una mayor realización personal o autoperfección individual.

En este sentido, afirmamos que el bien común posee un carácter de supraordenación que solo a él le pertenece y que le confiere una mayor plenitud de valor y lo cualifica. Este carácter de ordenación constitutivo del bien común se manifiesta en el hecho de que el bien individual de quienes integran la dimensión social del “nosotros”, se alcanza de un modo más satisfactorio y completo del que se conseguiría buscando cada uno su peculiar bien individual. En consecuencia, la persecución del bien común está íntimamente relacionada con la trascendencia del individuo, pues al decidirse por el bien común, el “yo” personal se descubre

²³ *Ibid.*, 196.

²⁴ Wojtyła, *El hombre...*, 90.

²⁵ *Ibid.*, 96.

a sí mismo de una manera más plena y radical de lo que lo haría de una forma aislada y solitaria, en el “nosotros” de la comunidad social.²⁶

El bien común pertenece a la esfera de la persona, sobre todo cuando existe y actúa “junto a los otros”, y a este respecto puede identificarse como el fin hacia el que se encaminan los individuos en su actuar común; sin embargo, no puede definirse sin contar con el momento subjetivo, “el momento del actuar que hace referencia a los agentes”. El bien común es el de una comunidad de acción concreta, de un “nosotros”, pero si lo pensamos de manera objetiva y superficial, como fin o como acción, no muestra su plenitud. Desde el momento de la subjetividad personal, el alcance del bien común es aún mayor, pues hallamos, como explica Wojtyła, “lo que condiciona y de algún modo pone de manifiesto la participación en las personas que actúan en común y precisamente por eso las conforma como una comunidad subjetiva de acción”.²⁷

El conocimiento intelectual que adquieren las partes sobre el alcance del conflicto que les afecta, el análisis racional de sus posiciones enfrentadas, y su voluntad de arreglar las diferencias, no es suficiente para hacer nacer la actividad mediadora. El “nosotros” es lo que incorpora a la mediación un conocimiento comprometido no solo intelectual, que va más allá de la neutralidad objetiva, y al que le resulta familiar el esfuerzo por comprender lo extraño y hostil, lo diferente y contrario.²⁸ Este conocimiento comprometido posibilita la verdadera objetividad, porque el adversario o contrincante precisamente se convierte en un educador que brinda un aprendizaje que permite salir de lo individual y lo propio; si las partes en un conflicto permanecen en un racionalismo cerrado sobre sí mismo, esto las llevará irremediablemente, en aquellos asuntos que interesan al destino

²⁶ *Idem.*

²⁷ Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: Palabra, 2011), 401.

²⁸ Rosa Rodríguez, *op. cit.*

del individuo o colectivo, a la resolución de sus controversias, pero sin lograr un objetivo común, a “la indiferencia ante los contrarios y la abstención ante la acción”, como bien advierte Mounier.²⁹

La mediación pasará de ser un desiderátum a un hecho cierto solo cuando las partes que participan en ella, con la ayuda del mediador y partiendo de la relación personal “yo-tú”, consigan crear la dimensión comunitaria y personal del “nosotros”, una realidad espiritual que, guiada por el bien común, les permitirá actualizar su facultad de “participación” en su actuación conjunta y, por tanto, predisponerse a poner fin a sus diferencias y posiciones encontradas desde el compromiso y la cooperación.

LA “PARTICIPACIÓN” Y EL “VALOR PERSONALISTA” DE LA ACCIÓN EN LA MEDIACIÓN

El concepto de *participación* comprende para Wojtyła dos significados, uno ordinario y otro filosófico; el primero se entiende como tomar parte en algo, compartir, tener opiniones semejantes o ideas similares con otro individuo. Sin embargo, la acepción filosófica se corresponde con la trascendencia de la persona en la acción, cuando actúa, puesto que ambas —persona y acción— se explican recíprocamente. La persona se manifiesta o revela en la acción. Existe pues una correlación entre ésta y su acción. Es esta última noción filosófica de *participación* a la que Wojtyła apela, considerándola como aquello que atañe a la trascendencia de la persona en la acción, cuando se lleva a cabo “junto con otros” en las diversas relaciones interpersonales o sociales que establece. Esta participación es definida como una propiedad interior y homogénea de cada persona, y hace posible que, cuando existe y actúa con otros, exista y actúe como persona.³⁰

²⁹ Mounier, *op. cit.*, 618.

³⁰ Wojtyła, *Persona y acción*, 395 y 399.

Lo peculiar de esta propiedad radica en que, cuando actúa “junto con otros”, conserva el valor personalista de la acción y al mismo tiempo realiza lo que resulta de la actuación obrada conjuntamente. Este actuar “junto con otros” es, por tanto, diferente de la simple cooperación. La participación significa, sobre todo, la capacidad de actuación junto con otros, siendo una dimensión característica inherente a la persona vinculada al valor personalista de la acción. Esto es que participa cuando, al efectuar la acción juntamente con otros, realiza verdaderamente una acción, y se realiza a sí misma por medio de la acción conjunta.³¹

Al analizar la acción, Wojtyła encuentra un contenido estrictamente personal, al destacar que la ejecución por parte de la persona de una acción constituye un valor fundamental, que él denomina *valor personalista* de la acción y que se encuentra inscrito en la misma realización del sujeto, en el hecho de que el ser humano obra de un modo que le es propio.³² El rasgo principal de este actuar es la autodeterminación, en la que se consuma la trascendencia de la persona y la integración que conlleva, y expresa asimismo el valor de la misma, al constituir su origen y fundamento concretos. La realización de una acción por parte de una persona supone un valor en sí, porque ésta se actualiza cuando realiza una acción, manifestando así su propia estructura personal de autoposesión y autodomínio. En estos términos se pronuncia Wojtyła al decir que “el valor personalista de la acción no es todavía un valor ético pero surge de la interioridad de la persona, la revela y la confirma”.³³

Como característica intrínseca de la persona, la participación denota, en primer lugar, la capacidad interior que la posibilita para su actuar “junto con otros”, realizando el valor personalista de la acción, y, en segundo lugar, el llevar a efecto lo que resulta

³¹ Sergio Lozano Arco, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła* (Madrid: EDICEP, 2016), 245.

³² Wojtyła, *Persona y acción*, 379.

³³ *Ibid.*, 383.

de la actuación en común; por ello, el valor personalista de la acción se produce al realizar la acción, y al realizarse la persona en la acción.

Wojtyła puntualiza que la participación contiene un significado normativo que implica cierto deber y derecho: la acción debe realizarse no solo de modo que tenga un valor ético y se le pueda atribuir ese valor, sino que debe respetar el derecho fundamental de la persona a realizar las acciones y a realizarse en esas acciones. El sentido normativo que comporta la participación es inherente al hecho de actuar las personas unas junto a las otras, y esto siempre despliega en el sujeto que actúa un haz disponible de derechos y obligaciones para realizarlas conforme al valor personalista de la acción.³⁴ Si mediante la participación la persona puede realizarse a sí misma cuando actúa junto con otros, cada quien debería desarrollar esa capacidad de participación, de tal forma que le permita realizar el valor personalista de su propia acción al actuar “junto con otros”, la cual debe desarrollarse de tal manera que todo quien se vea afectado por esa actuación pueda realizarse mediante su participación en ella.³⁵

La participación se perfila, por tanto, como una característica esencial de la persona cuando ésta actúa “junto con otros”, de la que nace su derecho a realizar esas acciones y la obligación de hacerlo con base en el “valor personalista” de la acción que contiene la realización de la misa.

Empero, la capacidad de participación de la persona puede verse limitada de dos formas posibles, dos actitudes: el individualismo y el colectivismo, determinando así, respectivamente, o bien la ausencia de participación o bien su imposibilidad de hacerlo desde el exterior, como consecuencia de una configuración social concreta. Tanto el individualismo como el colectivismo responden a una misma visión del ser humano, aun siendo corrientes diametralmente opuestas, contrarias a la persona,

³⁴ Rosa Rodríguez, *op. cit.*, 550.

³⁵ Wojtyła, *Persona y acción*, 391.

pues no reconocen la participación como la cualidad interior del individuo que es. No se puede por tanto forzarla a actuar “junto a los otros”: se requiere que sea ella misma quien actualice la participación como una propiedad que anida en su interior para asegurar que, en su libre actuar, pueda lograr su madurez específica en el existir y actuar “junto con otros”.³⁶

Por el contrario, existen dos actitudes propias de la actuación y existencia de la persona cuando opera “junto con otros” en lo que se refiere al bien común, y que Wojtyla llama *solidaridad* y *oposición* en un sentido personalista pre-ético, esto es, en tanto que se observa el valor de la realización de una acción, mas no el de la acción realizada referida a un precepto ético. Al filósofo de Cracovia le interesa ocuparse de la realización subjetiva de las acciones y de su valor “inminente” como valor personalista; en sí misma, una acción es un bien que obliga por igual al que la realiza y a los otros. Entonces, son esas dos las actitudes auténticas que precisa la participación: la solidaridad y la oposición, frente a las no auténticas, que Wojtyla denomina como el *conformismo* y la *evasión*.³⁷

CONCLUSIÓN

Finalmente se concluye que partiendo del carácter enteramente voluntario y de cooperación que preside el proceso de la mediación, ésta tiene su razón de ser y se fundamenta en la persona, en la comunidad personal del “nosotros” que las partes son capaces de crear con el apoyo del mediador, a partir de una propiedad que reside en su interior, a la que se denomina *participación*. Ésta tendrá que actualizar esa cualidad interior cuando ella actúa “junto con otros”, como ocurre en una mediación. Lo distintivo de esa participación consiste en que la persona, cuando interac-

³⁶ *Ibid.*, 390.

³⁷ *Ibid.*, 394.

túa “junto con otros”, mantiene el “valor personalista” de la acción y, simultáneamente, realiza lo que resulta de su actuación de forma conjunta. Este “valor personalista” está inserto en la realización de la acción de la persona, en el hecho de que actúa de una manera que le es propia, siendo la característica más definitoria de este actuar personal, la *autodeterminación*. Las partes, en un procedimiento de mediación, deberán relacionarse de tal modo que superen su individualismo, lo que conseguirán si trascienden su bien individual y se dirigen hacia un valor singular, el *bien común* para lograr un acuerdo mutuamente satisfactorio. Las dos actitudes que fomentan la participación y en la que deberán ejercitarse las partes son la *solidaridad* y la *oposición*, a través de las cuales podrán conseguir el entendimiento recíproco y encaminharse hacia un acuerdo que ponga fin a sus diferencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Della Noce, Dorothy J., Robert A. Baruch Bush y Joseph P. Folger. “Clarifying the Theoretical Underpinnings of Mediation: Implications for Practice and Policy”, *Pepperdine Dispute Resolution Law Journal* 3, núm. 1 (2002): 39-65.
- González Martín, Luis Aurelio. “La mediación: ¿sistema alternativo o complementario de resolución de conflictos?”. En *Mediación y tutela judicial efectiva: la justicia del siglo XXI*, dirigido por Luis Aurelio González Martín, 25-44. Madrid: Reus, 2019.
- Guzowski, Krzysztof. “El personalismo de comunión en Karol Wojtyła”. En *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, edición literaria de Juan Manuel Burgos Velasco, 195-207. Madrid: Palabra, 2007.
- Lesmes Serrano, Carlos. *Discurso del acto de clausura del día europeo de la mediación* (discurso, 21 de enero de 2019), <http://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Poder-Judicial/En-Portada>
- López Quintás, Alfonso. *La experiencia estética y su poder formativo*, 2.^a ed. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2013.

- López Quintás, Alfonso. *El poder del diálogo y del encuentro: Ebner, Haecker, Wust, Przywara*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Lozano Arco, Sergio. *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*. Madrid: Editorial Cultural y Espiritual Popular (EDICEP), 2016.
- Madrid Liras, Santiago. *Mediación motivacional: hacia una relación de acompañamiento en los conflictos*. Madrid: Reus, 2017.
- Mounier, Emmanuel. *El personalismo. Antología esencial*. Traducción de Carlos Díaz. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Rosa Rodríguez, María de las Mercedes. “La mediación es justicia. Fundamentos filosóficos y nuevas metodologías: el enfoque ‘personalista–deliberativo’”. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2022. E-prints, <https://eprints.ucm.es/id/eprint/72778>
- Sellés Dauder, Juan Fernando, ed. *Propuestas antropológicas del siglo xx*, 2.^a ed. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2006, 2 vols.
- Stulberg, Joseph B. “Fairness and mediation”. *Ohio State Journal on Dispute Resolution* 13, núm. 3 (1998): 909–946.
- Wojtyła, Karol. “La persona: sujeto de la comunidad”, 41–110, y “¿Participación o alienación?”, 111–131. En *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, 2.^a ed. Madrid: Palabra, 2003.
- Wojtyła, Karol. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2011.

LA COMUNICACIÓN DIGITAL COMO REFLEJO ONTOLÓGICO DEL HOMBRE DESDE LA ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA DE KAROL WOJTYLA

RAISSA LEMOS ROCHA¹

Unisinos, Porto Alegre, Brasil

RESUMEN: Observando los avances tecnológicos que van desde la oratoria hasta la actual revolución digital, podemos observar una evolución cualitativa de la comunicación, la cual, cuando se observa en general, la comunicación digital muestra la necesidad que tiene el ser humano de vivir experiencias, explicada por Wojtyla como la experiencia del individuo que es a la vez interna y externa, llamada experiencia integral. Este estudio muestra cómo el fenómeno de la comunicación digital puede ser un reflejo de la ontología humana, presentada por Karol Wojtyla en su norma personalista.

PALABRAS CLAVE: comunicación digital, tecnología, antropología personalista, persona y acción, experiencia completa.

ABSTRACT: Observing the technological advances that go from public speaking to the current digital revolution, we can observe a qualitative evolution of communication, which, when observed in general, digital communication shows the need that man has to live experiences, explained by Wojtyla as the experience of man that is both internal and external, called integral experience. This study shows how the phenomenon of digital communication can reflect human ontology, presented by Karol Wojtyla in his personalist norm.

KEYWORDS: digital communication, technology, personalist anthropology, person and action, full experience.

¹ Maestra en Ciencias de la Comunicación de la Unisinos. Línea de investigación: mediatización. Correo electrónico: raissalemosrocha@gmail.com

Antes de empezar el artículo y tratar el tema de la comunicación digital como el reflejo ontológico del ser humano, es importante resaltar lo que no tiene relación con la idea y contexto general del tema, así como algunos puntos de lo que se abordará y su estructura.

Este artículo no tiene interés en comparar la funcionalidad de la comunicación digital con las habilidades humanas, pues dada la diferencia entre ambas, es posible comprender cuán innecesaria es esta comparación para contribuir a los objetivos de lo que se abordará.

El lugar de comparar la comunicación digital con la complejidad de la ontología humana, este artículo busca reflexionar y analizar en qué puntos la evolución de la comunicación refuerza la idea de que la persona busca experiencias integrales, además de poder actuar desde su voluntad, su autodeterminación y de tener en sí mismo un poder de trascendencia.

Con el fin de comprender y reflexionar sobre la evolución de la comunicación digital como reflejo de las facultades y capacidades humanas, en primer lugar se presentará un panorama de la evolución de la comunicación, desde la oratoria hasta la era de la digitalización en la que nos encontramos, comprendiendo rápidamente cómo han contribuido estos medios al desarrollo del ser humano y dando algunos apuntes de lo que aún puede realizar por la humanidad; luego, se expondrá una perspectiva de la persona desde la antropología de Karol Wojtyla quien logró desarrollar de manera muy interesante la percepción del ser humano desde el punto de vista ontológico, especialmente en su obra *Persona y acción*. Luego de presentar la evolución de la comunicación y lo que considera Wojtyla como persona, se hará un análisis de la relación entre ambos.

Una vez realizadas estas referencias, basta aclarar que la construcción del contenido se desprende de la estructura presentada anteriormente, mirando a la persona como agente principal de las interacciones de este universo.

LA COMUNICACIÓN Y SUS TRANSFORMACIONES
A LO LARGO DEL TIEMPO

La comunicación es una de las formas más expresivas de la existencia de la vida, y está presente en la mayoría de los seres existentes, y también en las cosas inanimadas. Es una red compleja, que construye lazos, está en constante cambio y se apoya en la unión de diversas entidades para mantener su actividad, además de ser muy amplia y abarcar las situaciones más insólitas. En cierto modo, si lo miramos superficialmente, todo comunica algo: la naturaleza, los animales, las personas, los objetos, los equipos, todos son medios de comunicación.

Partiendo del punto de que todo puede ser un medio de comunicación, es importante pensar cuáles de ellos fueron fundamentales para la construcción del modo de vida actual, y que literalmente cambiaron y moldearon a las personas y las sociedades, sobre todo cuando se piensa desde la observación de los medios que interfieren en el modo de ser del individuo y que brotaron de su necesidad de comunicarse en todo momento.

Los autores Lluís Duch y Albert Chillón, en el libro *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación* al abordar de modo general qué es la comunicación desde un punto de vista humanista, afirman que “la comunicación es, en cuanto tal, un factor constitutivo de la *humana conditio*, y que se sustancia en expresiones históricas muy distintas”.²

Por lo tanto, es importante resaltar cuál de estos medios contribuyó más a lo que los autores llaman la *condición humana*, que puede ser vista como la forma de ser y actuar de una persona. Por ello, se dará una breve explicación de los que se mencionan a continuación para reforzar cuánto llevan a la humanidad y al modo de existir en su conjunto a ser plena y profunda, consigo misma y con los demás.

² Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación I* (Barcelona: Herder, 2012), 18.

Uno de los medios de comunicación más antiguos que sigue siendo muy útil para transmitir mensajes, ampliar la comprensión de una determinada realidad y que ha sustentado muchas tradiciones que se mantienen hasta el día de hoy es la oratoria, el acto de utilizar la voz para transmitir una idea o enseñar alguna costumbre de manera pública.

También la retórica, estructurada por Aristóteles en su obra sobre el tema, funda y sistematiza la idea de comunicar a través de técnicas capaces de transformar todo el discurso y el sentido de lo que se transmite. El discurso traspone lo que la dialéctica puede aportarles a las personas para explicar ideas sobre uno mismo y sobre la realidad construidas a lo largo del tiempo.

La escritura fue considerada un tema de gran discusión en el momento de su desarrollo sistemático, al ser cuestionado por Platón (a través de la escritura misma) al final del Fedro sobre su eficacia en la transmisión del conocimiento, por ser un texto estático e inanimado, incapaz de cambiar o elegir su propio hablante. Ésta ha ido evolucionando, tomando forma con nuevas traducciones y siendo cada vez más necesaria a lo largo de los siglos, ya sea para transmitir mensajes breves a alguien lejano o para inmortalizar un pensamiento. Además, la imprenta de Gutenberg, creada en el siglo xv, revolucionó la escritura, al facilitar la reproducción masiva de textos de forma ágil y rápida, lo que además ha dado indicios de cuánto le es propio al ser humano buscar técnicas y medios para tener más calidad y agilidad a la hora de cubrir sus necesidades, además de poder utilizar un objeto que sea el intermediario de este mensaje.

Con el paso de los años, en el siglo xviii, aparecieron nuevos medios de comunicación, como el telégrafo francés. La radio, el teléfono y la televisión surgieron en el siglo siguiente, considerado el siglo de los inventos (xix). Cada uno de estos dispositivos ha cumplido una función específica y necesaria para la sociedad, ha sido un medio de construcción de la cultura, el arte, la religión y principalmente, ha comunicado mensajes a las personas, cada uno a su manera.

Es posible percibir que estos medios ejercieron lo que los autores citados, Luis Duch y Albert Chillón concluyeron sobre la persona, que es un ser de mediación y que tiene necesidad de disponer de medios externos para estar en contacto con la realidad y con los demás a través de los sentidos corporales. Aun desde el punto de vista antropológico, las mediaciones le brindan al sujeto una condición para buscar la integralidad y su mejor manera de ser y existir en el mundo, pues solo a través de las mediaciones logra alcanzarla.

El *anthropos* precisa mediaciones de forma imperiosa, ya que su condición conlleva una insuperable distancia respecto de sí, del mundo y de los demás: de ahí que conformen su efectiva realidad. Toda comunicación teje nexos entre los sujetos implicados, entre la precariedad en que viven y su posible superación. Y permite el paso del inaceptable caos del ahora al cosmos ideal del mañana, indemne al mal, la muerte y su labor aniquiladora. Los medios de nuestro tiempo, en concreto, instituyen “praxis de dominación de la contingencia”: terapias para paliar disfunciones y carencias, lenitivos para la confusión y el temor, suturas para la brecha abierta por el anhelo y la incertidumbre; síntomas todos de lo inacabado de nuestra condición, en definitiva.³

La comunicación digital, que se realiza a través de canales de relación, aplicaciones tecnológicas y conexiones en redes, muestra de manera práctica cuánto necesitan y quieren las personas vivir en constante relación, y con qué eficacia son capaces de cubrir todos los demás medios desarrollados para ser usados en las relaciones o comunicarse en masa. Y, cuando no se superponen –no quiere decir que excluyan a otros medios– literalmente algunas de estas funciones, como es el caso de las de la televisión, el periódico, el libro y la radio, por sus diferentes medios de acción, es probablemente interactuando e incluso interfiriendo en la for-

³ *Ibid.*, 30.

ma de ser del sujeto y de la sociedad actual, aunque sea indirectamente.

Por lo tanto, antes de analizar cómo la comunicación digital refleja y en cierto modo materializa la ontología humana, es necesario comprender algunos puntos esenciales del ser humano y su naturaleza, lo que se hará a continuación desde la antropología de Karol Wojtyła.

LA PERSONA DESDE LA ANTROPOLOGÍA DE KAROL WOJTYŁA

Antes de abordar cómo estructuró Wojtyła su antropología o norma personalista, es importante mencionar algunos puntos fundamentales de la vida del autor, que es la base teórica principal de este artículo.

El polaco Karol Josef Wojtyła nació el 18 de mayo de 1920 en Wadowice. Quedó huérfano a temprana edad y perdió a dos de sus hermanos mayores. Vivió la mayor parte de su vida en compañía de su padre. En 1938 se trasladó a Cracovia, donde estudió en la Universidad Jagellónica y en una escuela de arte dramático.

Fue profesor de ética en la Universidad de Lublin y durante su ministerio episcopal participó activamente en las reuniones del Concilio Vaticano II. Tras ser elegido papa el 16 de octubre de 1978, asumió el nombre de Juan Pablo II y mantuvo su misión de transmitir al mundo lo que ya hacía en la región episcopal en la que actuaba: el valor y la dignidad de la persona humana y su forma única de ser y existir en el mundo.

En sus obras muestra su profundo conocimiento teológico y filosófico, y aun sin ser atribuido como autor tomista, tuvo gran influencia del doctor Angélico y también de la fenomenología de Husserl, pero no fue considerado un autor fenomenológico. De sus obras, dos de ellas adquirieron gran protagonismo por su riqueza y profundidad y son utilizadas en este artículo para exponer cómo el autor estructura la cuestión del modo de ser del humano, su obra, persona, acción, amor y responsabilidad.

Luego de presentar brevemente la biografía del autor, es posible percibir que Wojtyła no solo escribió sobre la persona humana, sobre su dignidad y ética desde lo que creía necesario para una antropología personalista, sino que supo vivir y experimentar lo que presenta en su libro *Persona y acción*.

En éste el autor trata extensamente otro punto muy importante de su obra, que es que la persona es capaz de vivir las experiencias de una forma más completa, y eso es porque es consciente de sus actos y tiene su propia voluntad de deliberar sobre sus acciones y ser responsable de lo que hace.

Para Wojtyła, las experiencias integrales del ser humano se definen como momentos individuales e irrepetibles que la persona es capaz de tener, mucho más allá de simplemente mantener su capacidad sensitiva, pero que él llama experiencias humanas, porque “El objeto de tal experiencia no es sólo un fenómeno sensible transitorio, sino también el hombre mismo que se revela a partir de todas las experiencias y que, al mismo tiempo, está en cada una de ellas”.⁴

Además, afirma que las experiencias del individuo no se definen solo a partir de la recepción de impresiones comprendidas por el entendimiento, sino por las diversas experiencias mutuas que una persona es capaz de tener.

De la misma manera que para comprenderse a sí mismo es necesario que alguien tenga una conciencia constante de quién es, así son las experiencias del individuo, que para ser vividas necesitan muchas otras que impliquen ese movimiento de recibir algo externo e interno para que sea integral.

Por lo tanto, tenemos dos aspectos de la persona humana. Estos son los aspectos internos y externos. Son simultáneos. La experiencia interior, sin embargo, es sólo con uno mismo y no con otro hombre. Los demás, personales, están incluidos en la experiencia que me llega de fuera. Es la experiencia externa. Soy para mí mi propia

⁴ Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Barcelona: Biblioteca Palabra, 2011), 32.

interioridad y exterioridad, siendo objeto interno y externo de ambas experiencias. La experiencia interna del yo es intransferible. En relación conmigo, los demás seres humanos son sólo el exterior, lo que significa que están en oposición a mi interioridad. Los aspectos interior y exterior e interior, en el conocimiento integral, se compensan y completan mutuamente.⁵

Esta forma de definir la experiencia humana será de gran utilidad para entender cómo la comunicación digital refleja la ontología humana, ya que ese movimiento de experiencia integral fue el que motivó y sigue moviendo a las personas a buscar la máxima calidad en su forma de actuar y estar en el mundo.

Es necesario constatar que Wojtyla busca analizar la acción humana desde una perspectiva distinta a la que afirma que la acción presupone al ser humano. Parte del punto donde la acción revela quién es la persona, desde sus vivencias y la conciencia de sus acciones.

Por la naturaleza de la correlación que emerge en la experiencia, en el hecho de que “el hombre actúa”, es que la acción constituye un momento privilegiado de revelación de la persona, que nos permite analizar muy adecuadamente su esencia y comprenderla más plenamente. Experimentamos que el hombre es una persona y estamos convencidos de ello porque realiza acciones.⁶

Además de comprender que la acción humana revela quién es el individuo, también es importante mostrar que es a través de la experiencia que el sujeto actúa, pudiendo esta última mover a la persona a comprender los vastos datos que lo llevaron a una determinada experiencia, y que sucede porque la persona y su acción han sido aprehendidas por el entendimiento.

⁵ Paulo Cesar da Silva, *La antropología personalista de Karol Wojtyla* (São Paulo: Ideias & Letras, 2005), 26.

⁶ Wojtyla, *Persona y acción*, 42.

Para comprender a la persona desde una perspectiva wojtyliana es necesario huir del absolutismo y buscar la interrelación que forma las experiencias humanas. Y es que es parte de la esencia humana y de su forma de aprehender nuevas experiencias, es decir, podemos comprender al individuo gracias a la relación mutua de los aspectos de la experiencia (interior y exterior).

Wojtyla tiene una comprensión muy interesante de lo que se llama *trascendencia*, que para él es la estructura principal de la experiencia de la persona en acción y la confirmación fundamental de que el individuo que actúa es precisamente una persona, y que su acción es verdaderamente un acto subjetivo. Refuerza que “la intuición básica de la trascendencia de la persona en acción nos permite también percibir el momento de integración de la persona en acción como complemento de la trascendencia”.⁷

La *integración* –que puede definirse como la unificación de un todo antes separado– es entendida por Wojtyla como un aspecto complementario a la trascendencia de la persona en acción, además de confirmar que persona y acción revelan la expresión propia de la dinámica unidad de los seres humanos.

El autor en esta obra aún presenta muchos argumentos esenciales, como la persona y su autodeterminación, o la experiencia (o acción del individuo) frente al concepto de *libertad*, aunque no será posible acercarse a toda la riqueza de *Persona y acción*. Sin embargo, a partir de lo expuesto, es posible proceder al análisis de cómo la comunicación digital refleja la ontología humana, principalmente a partir de lo que Wojtyla define como la experiencia del sujeto y su acción, que se revela a sí mismo a través de sus actos.

⁷ *Ibid.*, 55.

CÓMO LA COMUNICACIÓN DIGITAL REFLEJA LA ONTOLOGÍA HUMANA

Después de considerar los dos aspectos mencionados anteriormente desde la evolución de la comunicación a la era digital y enumerar las bases introductorias del pensamiento wojtyliano, es posible proceder al análisis de cómo la comunicación digital refleja la ontología humana. Para que la comprensión sea más clara y objetiva, primero seguiremos un camino inverso, al observar cómo la ontología humana según Wojtyla se expresa a través de la comunicación digital.

La persona vive en sí misma experiencias que revelan su actuación, un proceso de interrelación entre la conciencia de sus actos y la sensorialidad de lo que es capaz de aprehender. Desde este punto, es posible observar la forma en que actúa a través de su participación en las diversas plataformas y vehículos de comunicación digital, pues allí, de manera subjetiva, está en contacto con otras personas y realidades que le hace vivir nuevas experiencias.

La actuación de la persona a través de la comunicación digital la convierte en sujeto y objeto de acciones, que en este campo de la comunicación digital aún incluye a otros agentes no humanos para colaborar con la actuación de la persona y sus vivencias, que son la revelación de su persona y su experiencia de sí mismo.

En cuanto al modelo sistemático de operación de las tecnologías de la comunicación digital, es necesario resaltar que los procesos de sistematización son fundamentales para el funcionamiento de las aplicaciones y redes de relaciones, construidas a partir de la programación de sistemas eficientes y de la unión de datos humanos y no humanos para continuar en constante actividad.

Como se dijo con anterioridad, al exponer la introducción a la antropología de Karol Wojtyla, para que una persona viva la experiencia integral, necesita la simultaneidad de los aspectos internos y externos. El primero acontece en sí mismo y es propio, no tiene la interferencia de otros agentes, sin embargo, se realiza a través del acto cognoscitivo de sí mismo, realizado interna-

mente. El segundo aspecto es el exterior, que se basa en la aprehensión cognoscitiva de lo externo a la persona, que viene de fuera. Estas dos realidades forman la experiencia del individuo, que para Wojtyła es la

experiencia más rica, y probablemente la más compleja, entre todas las que el hombre tiene a su disposición. La experiencia de algo fuera del hombre implica siempre una cierta experiencia del hombre mismo. Porque el hombre nunca experimenta nada externo a sí mismo sin experimentarse a sí mismo de alguna manera simultáneamente.⁸

Así, reforzando la idea de que el ser humano es capaz de experimentarse a sí mismo a través de aspectos complementarios y simultáneos en su constitución integral, es posible afirmar que la actuación del sujeto que aprehende por medio del conocimiento y los sentidos lo que realiza y experimenta, al utilizar los recursos y herramientas de la comunicación digital, debe seguir esta misma lógica para poder brindarse una experiencia integral de sí mismo.

Ello significa que la persona activa en los canales y vehículos digitales puede ejercer su forma ontológica en estos campos, lo que ocurre en su participación trascendente realizada en la acción, es decir, actuando junto con otros (que en este caso pueden ser humanos y los que no lo son) lo que mantiene su ser personal y posibilita nuevas experiencias, llamadas de participación. La relación de participación es tratada por Wojtyła como una nueva dimensión del individuo que se descubre (o experimenta) en sí mismo al actuar con los demás.

En cuanto a la expresión ontológica del ser humano en su participación en la comunicación digital, esta constatación que trasciende la acción humana puede ser sistematizada en las diversas redes de relación, por ejemplo, donde la persona actúa en coope-

⁸ *Ibid.*, 33.

ración con los demás al interactuar en comentarios, y puede compartir sus ideas y así actuar en vista de su trascendencia e integración, al relacionarse con otros agentes humanos y no humanos.

Esta consideración de mantener la integración de la persona y su trascendencia debe ser preservada en la participación e interacción con los demás, cuando se da a través de la comunicación digital, y más específicamente en la actuación en redes de relación, porque de esa forma la persona podrá preservar la propia acción (o aprehensión de la experiencia como persona) y, al mismo tiempo, participar en la realización y resultados del actuar en común, es decir, junto a los demás.

Cuando una persona actúa sin aprehender esta relación entre lo interno y lo externo que lo lleva a una experiencia integral, no se está dando cuenta de lo que es propio de su naturaleza y, al actuar a través de los canales de relación de la comunicación digital sin esta cognición simultánea de los aspectos internos y externos a la experiencia, la tendencia es que la persona caiga en un activismo sistemático, que es propio de los sistemas y cosas tecnológicas, no de la naturaleza humana.

Habiendo abordado la forma en que la ontología humana se expresa en la comunicación digital, es posible pasar al análisis de cómo la comunicación digital es un reflejo de la persona humana, lo que en última instancia se basa en la idea de que no es posible comparar dos naturalezas, sino más bien de hacer distinciones e interrelacionar sus modos de ser.

Es importante recalcar que la comunicación digital y la era de la tecnología que vivimos hoy muestra cómo nosotros, personas capaces de actuar y revelar quiénes somos por el simple hecho de ser personas, queremos y buscamos cualitativamente vivir experiencias integrales y participar cooperativamente con los demás actuando juntos, no solo siendo pasivos o recibiendo información.

Ello se nota en las situaciones más comunes del día a día, donde, por ejemplo, cuando surge cierta noticia, las personas participan, comentan, interactúan y opinan, en la medida en que previamente realizaron la aprehensión cognitiva de un determinado hecho o aspecto externo que recibieron y que, dependiendo de su

aspecto interno, dará lugar a una acción por parte de la persona, que dará su opinión sobre un determinado hecho o tema.

Es evidente que hay muchas personas que se dejan manipular por la distorsión del mensaje que hacen ciertos grupos, o incluso por los algoritmos que se pueden programar para difundir datos modificados, pero el hecho es que cuando una persona se apropia de los poderes y capacidades que le son propios, estará actuando de acuerdo con su propia naturaleza como persona, y así debe expresarse su ontología, al actuar a través de la comunicación digital, idea que ya ha sido presentada anteriormente.

La comunicación digital (o la evolución tecnológica/era de la digitalización) es también un reflejo de la ontología humana en tanto que extensión del ser humano, una idea defendida por Marshall McLuhan. El sacerdote jesuita francés Teilhard de Chardin, por su parte, va más allá de la idea de extensión humana para afirmar que las tecnologías son la expresión de la evolución en la constitución de un cerebro global, formado por todos los cerebros humanos, como si fueran neuronas.

Ya sea como extensión del individuo o como expresión de su evolución, la transformación cualitativa para la era de la digitalización y, en este caso, de la comunicación digital, refleja que el ser humano puede y necesita vivir experiencias integrales, que se confirman a través de la evolución cualitativa de los medios de comunicación y la forma en que el sujeto puede actuar y expresar su ontología a través de la comunicación digital, lo cual es un paralelo muy importante para reforzar el objetivo principal de este artículo, que es presentar lo que la antropología personalista de Karol Wojtyła puede aportar para orientar la forma de actuar de una persona al participar junto con otros en la comunicación digital.

CONCLUSIÓN

En vista de todo lo dicho, para la conclusión se presentan algunas pautas e indicaciones para que la persona actúe al momento

de utilizar la comunicación digital considerando su naturaleza, la cual es autodeterminante, libre y consciente.

Además de tener en cuenta las facultades propias del ser humano y su capacidad para vivir experiencias integrales, es necesario plantear el punto de que la persona engloba en sí misma las técnicas que colaboran para la sistematización de la comunicación digital, de manera que sea atractiva y agradable para la persona utilizar y participar de estas herramientas, pues de alguna manera, la persona encuentra una cierta identificación desde el punto de vista técnico de sí mismo, es decir, en su forma de desarrollar alguna habilidad en relación con algunos aspectos del funcionamiento de la comunicación digital.

Y es que, por supuesto, la comunicación digital y la tecnología surgen de la necesidad humana de ampliar sus capacidades sensoriales de forma cualitativa, y es desarrollada por las personas, por lo que se refuerza el punto de identificación que existe entre la persona humana y la comunicación digital.

Otro hecho relevante que ya ha sido abordado y que puede orientar a la persona a actuar a través de la comunicación digital, considerando su naturaleza y lo que le es propio, es la idea de que ésta materializa la esencia humana, es decir, los poderes propios del individuo y su forma de ser, y pueden materializarse a través de la comunicación digital, ya que les permiten con una calidad muy superior a la de los otros medios, ejercitar su comprensión y tener acceso a diferentes fuentes de conocimiento, o expresar su autodeterminación participando activamente de las redes digitales de relación disponibles, así como saber actuar con los demás en una cadena global y aun así, mantener su individualidad como personas e incluso ejercer su libertad, para disfrutar de la comunicación de forma selectiva.

Por supuesto, existen limitaciones desde el punto de vista sensorial y principalmente experiencial que la comunicación digital aún no puede promover, tales como el tacto, el olfato, pero la que proporciona puede considerarse muy eficiente, por el abanico de posibilidades que puede generar, en vista del interés que surge a través de ella de experimentarse a uno mismo de manera integral.

Con estas afirmaciones sobre la comunicación digital no se pretende exaltar su funcionalidad, porque es solo un medio, mientras que la persona es el fin, y en su plenitud tiene un valor mucho mayor de lo que la persona puede aprehender.

Como el salmista del Salmo 8, que al contemplar a otras criaturas se mira a sí mismo y se pregunta: “Señor, ¿qué es el hombre?”, esta puede ser una forma de reflexionar y dominar la comunicación digital, sabiendo que es necesaria y muy importante, pero que no va más allá de lo que es la persona, que no es capaz de aprehender ni una pequeña parte de lo que la persona puede experimentar a través de su experiencia integral y trascendente.

Finalmente, con certeza, la importancia de aplicar el personalismo en la actualidad puede potenciar aún más el desempeño de la persona a través de la comunicación digital, ya que como dice Wojtyla en su libro *Amor y responsabilidad*, “la norma personalista es un principio (norma fundamental) que forma la base del mandamiento del amor, en contraste con el principio utilitarista.”⁹ Así, se puede mirar a la persona como un bien en el que solo el amor puede constituir la actitud idónea y válida, argumento que es observado por el citado autor como sustento de la idea de que la norma personalista es la justificación del mandamiento evangélico.

BIBLIOGRAFÍA

Duch, Lluís y Albert Chillón. *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación I*. Barcelona: Herder, 2012.

Silva, Paulo Cesar da. *La antropología personalista de Karol Wojtyla*. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.

Wojtyla, Karol. *Persona y acción*. Barcelona: Biblioteca Palabra, 2011.

Wojtyla, Karol. *Amor e responsabilidade*. São Paulo: Cultor de livros, 2016.

⁹ Karol Wojtyla, *Amor y responsabilidad* (São Paulo: Cultor de livros, 2016).

UN MUNDO EMPRESARIAL PERSONALISTA

DIANA ANGÉLICA SALMÓN RAMÍREZ¹

IIB, UDIMA-AEP, ITESM-CEM, Monterrey, México

RESUMEN: La posmodernidad nos ha traído no solo nuevos modelos de pensamiento y formas de organización social, sino también acontecimientos globales que desafían desde diferentes flancos el valor de la persona. El comercio, por su parte, toma un lugar prioritario como actividad y se vive bajo el extremo del libre mercado, con los vicios que eso conlleva. Esto pone en relieve la responsabilidad que el mundo empresarial debe asumir, y responde con modelos que atribuyen a las organizaciones un compromiso que solo es atribuible a las personas. Aquellos que mantienen el liderazgo son: los que promueven la responsabilidad de unir los negocios con la sociedad y el reconocimiento de los personajes involucrados en la estrategia de la empresa; sin embargo, lo hacen con deficiencias antropológicas. Proponemos aquí un modelo basado en la antropología personalista, su justificación epistemológica y práctica, así como los pasos para su implementación.

PALABRAS CLAVE: empresa, personalismo, responsabilidad empresarial, empresa postmoderna, creación de valor compartido, antropología filosófica, empresa personalista.

ABSTRACT: Postmodernity has brought us not only new models of thought and forms of social organization, but also global events that challenge the value of the person. In the other side Commerce, takes a priority place as an activity and is lived under the extreme of the free market, with the vices that it entails. This highlights the responsibility that the business world must assume, and responds

¹ Doctorante en Bioética por el Instituto de Investigaciones en Bioética (IIB), maestra en Administración de empresas por el ITESM-CEM, tiene un máster en Antropología personalista por UDIMA-AEP. Líneas de investigación: ética, antropología y administración. Correo electrónico: diana.ethics@gmail.com

with models that attribute to organizations a responsibility that is only attributable to the person. The models who maintain leadership are those who promote the responsibility of uniting business with society and the recognition of the stakeholders involved in the company's strategy. However, they do so with anthropological shortcomings. We propose here a model based on personalistic anthropology, its epistemological and practical justification, as well as the steps for its implementation.

KEYWORDS: company, personalism, stakeholders, creation of shared value, philosophical anthropology.

EL ESTADO ACTUAL DE LA EMPRESA

El mundo empresarial está sumergido en una situación que comenzó como coyuntura entre el desarrollo económico deseable y el cuidado de la vida, que fue imposible de resolver, siendo ahora un tema estructural sin precedentes. Enfrenta dilemas tales como cumplir con los ideales más profundos del ser humano de trascendencia y felicidad, y los objetivos de la empresa de generar utilidades, para lo que requiere eficiencia y productividad. Está influenciado por acontecimientos históricos como guerras, revoluciones y fenómenos heredados de la posmodernidad, que han afectado a los sistemas políticos, económicos y sociales por igual. El arte y la música no son los únicos reflejos que ilustran nuestra actualidad, sino también las condiciones de la vida de la tierra y la manera en la que el ser humano ha administrado los recursos existentes.

Michael Porter y Mark Kramer hablan sobre la legitimidad de las empresas, y denuncian que éstas han sido vistas cada vez más como causa de los problemas sociales, ambientales y económicos, que se encuentran “atrapados en un círculo vicioso”.² Por su

² Michael E. Porter y Mark R. Kramer, “La creación de valor compartido”, *Harvard Business Review America Latina* (enero-febrero 2011): 4, R1101C-E.

parte, Freeman afirma que los discursos tradicionales de libre mercado se han venido construyendo sobre una antropología simplista, con la sola finalidad de obtener un valor económico en vez de crearlo.³

El mundo empresarial ha respondido al llamado de asumir su responsabilidad y mejorar así su prestigio con modelos de responsabilidad empresarial que tienen en cuenta a la sociedad, a las generaciones futuras y al medio ambiente; sin embargo, consideramos que lo han hecho con poco o nulo fundamento antropológico, y la solución debiera gestarse desde la persona. A continuación, mencionaremos dos modelos de ellos y mostraremos una propuesta basada en una antropología personalista, así como el modelo epistemológico en el que descansa nuestra propuesta. También veremos los resultados de una intervención llevada a cabo en una empresa, que nos permitirá fortalecer nuestras conclusiones.

LOS MODELOS: RESPONSABILIDAD SOCIAL EMPRESARIAL BASADA EN *STAKEHOLDERS*

Ésta se refiere a la gestión estratégica de las relaciones entre la empresa y los llamados grupos de interés, desde la ética, que ha dado las bases de la Responsabilidad Social Empresarial (RSE).

El iniciador fue Edward Freeman, quien desde 1984 propuso una nueva forma de aproximarse a los *stakeholders* (grupos de interés), de definirlos y de atender sus intereses. Se comprende por *stakeholder* cualquier grupo o individuo que de alguna manera tenga algún interés relacionado con la empresa.

En este modelo, el objetivo debe ser la maximización a largo plazo del bienestar de todos los *stakeholders*, sin dejar de lado el

³ José Luis Fernández Fernández y Ana Bajo Sanjuán, “La teoría del Stakeholder o de los grupos de interés, pieza clave de la RSE, del éxito empresarial y de la sostenibilidad”, *aDResearchESIC* 6 (julio-diciembre 2012): 130-143.

resultado económico-financiero de la empresa, en particular de los accionistas. Propone que ésta sea comprendida como un conjunto de *stakeholders* o grupos de interés. Desea redefinir la visión del capitalismo, incluyendo los conceptos de *stakeholders* y creación de valor, lo cual promueve, a nuestro modo de ver, valores como la solidaridad y la justicia. Fernández lo traduce de la siguiente manera: “si somos capaces de pensar como una sociedad, podremos mantener un sistema de creación de valor y de intercambio voluntario y el capitalismo pueden devenir en un concepto útil”⁴.

Esta teoría aporta argumentos filosóficos desde la ética; aunque consideramos que lo hace con deficiencias antropológicas significativas.

CREACIÓN DE VALOR COMPARTIDO

Como una propuesta recientemente explorada, oficialmente en un artículo de *Harvard Business Review*, Porter y Kramer proponen “reinventar el capitalismo y liberar una oleada de innovación y crecimiento”.⁵ Invitan a re-conectar el éxito de los negocios con el progreso social. Dejan claro que lo que proponen no es filantropía ni sustentabilidad, sino éxito económico. Este modelo ha tenido gran aceptación en el mundo de los negocios, porque ha sido fiel al objetivo de la empresa neoclásica de generar utilidades y aportar con ello a la economía. Han declarado en su publicación que GE, Google, IBM, Intel, Johnson & Johnson, Nestlé Unilever y Wal-Mart se han unido a este modelo.⁶

Para Porter y Kramer el capitalismo es un vehículo para satisfacer las necesidades humanas, incluso declaran que una concepción estrecha del capitalismo ha impedido que las empresas

⁴ *Ibid.*, 132.

⁵ Porter y Kramer, *op. cit.*, 4.

⁶ *Ibid.*, 5.

exploren todo su potencial.⁷ Estamos de acuerdo en ello, considerando al trabajo como un medio para que la persona encuentre su plenitud; sin embargo, el modelo tiene también sus deficiencias antropológicas.

PROPUESTA DE EMPRESA PERSONALISTA

Hemos visto que Freeman, así como Porter y Kramer no tienen intención de acabar con el capitalismo o libre mercado, sino que proponen una forma de renovarlo y modificarlo para que sea un concepto útil.

Pues bien, la propuesta que aquí presentamos propone considerar lo aprendido de las iniciativas de Freeman y Porter y Kramer y ver a la empresa y al modelo económico de libre mercado como un medio para los fines personales. Pone énfasis en la centralidad, en la persona. El origen es desde la persona y hacia la persona para desde ahí transformar verdaderamente a la empresa.

Proponemos que la actividad empresarial sea considerada como la gestión de la actividad configuradora de las personas, quienes, con libertad, se adhieran a ella para conseguir bienestar, teniendo presentes sus intereses individuales y contribuyendo para fines comunes. Sería aplicada primero desde la estrategia básica de la empresa a largo plazo (Misión, Visión, Principios, Valores y Políticas), y todo el tiempo, en el diseño de sus objetivos y estrategias a corto y mediano plazo. Creando y alimentando constantemente una identidad de la empresa: una identidad personalista.

En cuanto a los intereses de las personas, los consideraremos en función de su dignidad, por su propia naturaleza y teleología primero, y por la función que representan en la empresa después, al ser un medio para el logro de sus fines personales y no al revés. Los conceptos de *felicidad*, *trascendencia* y *amor* serán compren-

⁷ *Idem.*

didos y adoptados, por ser el fin de cada persona y sus intereses primeros, en tanto los de las empresas convergen en la generación de valor mayor, como veremos más adelante.

Una empresa personalista será aquella donde el trabajo sea una experiencia significativa y configuradora de la identidad personal. De esta forma la adhesión a la cultura empresarial y la fidelidad a los objetivos de la empresa será automática.

Esto derivará en éxito para las empresas. En vez de recurrir sucesivamente a reestructuraciones de personal, por ejemplo, para reducir costos, se propone ofrecer a la persona una experiencia de vida que lo haga crecer y encontrar su teleología, su felicidad y trascendencia, y con ello se podrán ver logros medibles en la operación.

Desde esta perspectiva podemos dialogar con la estrategia básica de la empresa, no solo desde la responsabilidad social empresarial y la creación de valor compartido, sino también con el desarrollo sustentable de la economía y la sociedad. Todo ello desde el núcleo que es la persona humana; asimismo, de forma natural se encontrarán elementos para plantear y dirigir estrategias particulares, que sean capaces de alcanzar los objetivos de la empresa, desde el crecimiento tridimensional de las personas, mediante acciones éticas que respeten su dignidad y perfeccionen su crecimiento, superando así cualquier propuesta que cosifique al ser humano en cualquier ambiente, ya sea social, político o económico.

Al poner la centralidad de la economía en la persona, cambiará también la forma de organización de las empresas. La responsabilidad será asumida por cada persona para el logro de objetivos, de modo que se logre una transformación real del mundo empresarial. Este modelo no deja de lado el objetivo y el rol que ocupa la empresa al generar valor y riqueza, sino que lo incrementa y lo afianza, llegando al origen de todo desarrollo, la persona humana, y se verá reflejado en acciones concretas: reduciendo costos, generando fidelidad de las personas hacia la empresa dentro de los grupos de interés; reduciendo la rotación de personal; afianzando la confianza de clientes y proveedores

que se comprometan con la empresa, y compartiendo la responsabilidad que cada persona involucrada perteneciente a los grupos de interés asuma con libertad y compromiso.

TEORÍAS EN DONDE DESCANSA ESTA PROPUESTA (MARCO EPISTEMOLÓGICO)

- a) Antropología personalista basada en una filosofía personalista integral.
- b) La tipología de experiencias de Juan Manuel Burgos, donde se justifica la experiencia como configuradora de la identidad y la experiencia integral como método para el estudio del actuar humano.
- c) La tipología de vivencias de Dietrich von Hildebrand, con la cual ilustramos la tridimensionalidad de la persona humana, que ejerce el acto de experiencia integral y la importancia de ser tratada como tal.
- d) Incluye las teorías de *stakeholders* y de creación de valor compartido.

ANTROPOLOGÍA

Antropología personalista

Decíamos que la principal deficiencia que observamos en los modelos presentados antes es la falta de una antropología, así que proponemos comenzar con un sustento antropológico desde la filosofía personalista integral, siendo las personas el centro de su narrativa. Consideramos la aproximación a la siguiente definición de *persona* que menciona Juan Manuel Burgos en su *Manual de antropología*:

La persona es un ser digno en sí mismo pero necesita entregarse a los demás para lograr su perfección, es dinámico y activo, capaz de transformar el mundo y de alcanzar la verdad, es espiritual y corporal, poseedor de una libertad que le permite autodeterminarse y decidir en parte, no solo su futuro sino su modo de ser, está enraizado en el mundo de la afectividad y es portador y está destinado a un fin trascendente.⁸

El concepto *personalista* reconoce la subjetividad y la objetividad del ser humano; refleja apertura y se separa por completo de nociones reduccionistas. Reconoce la necesidad del otro y la acción para realizarse plenamente. De forma especial, manifiesta la dignidad de la persona como “perfección intrínseca que posee, y que le colocan por encima, y en otro plano del resto de los seres de la naturaleza”.⁹ La persona es vista como un ser complejo pero unificado; es decir, quien integra en sí misma toda su estructura, capacidades y características, su interioridad y exterioridad. Es por ello que resulta imposible fraccionarla.

Tridimensionalidad del ser humano

El individuo enfrenta sus vivencias y actúa de un modo integral desde su estructura tridimensional, que incluye sus características psíquicas, físicas y espirituales. Es una estructura que reconoce el personalismo de manera general, y es promovida particularmente por los siguientes: a) Elio Sgreccia, en sus estudios de bioética personalista; b) Juan Manuel Burgos, en su propuesta de personalismo integral, y c) En la concepción de persona de Dietrich von Hildebrand. También la encontramos en los estudios del psicoanalista y filósofo Viktor Frankl y en el personalismo de Edith Stein.

⁸ Juan Manuel Burgos, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto* (Madrid: Rialp, 2012), 62.

⁹ *Ibid.*, 78.

Consideramos que abordar a la persona humana de modo distinto a lo antes expuesto, solo desde una perspectiva, es reducirla y fraccionarla, ya sea que lo hagamos únicamente desde su cuerpo, por la obra que realiza o sus modos de pensar y actuar; en vez de aproximarnos a la persona de modo integral. Esto puede ocasionar que el ser humano sea cosificado y reducido a un concepto que no tenga en cuenta a la persona en toda su riqueza.

Abordar a la persona humana de manera integral

Consideramos adecuado mencionar los siguientes conceptos de Juan Manuel Burgos y de Von Hildebrand para abordar a la persona de modo integral.

Las ideas del *personalismo integral* de Juan Manuel Burgos, nos guiarán para encontrar a la persona en la experiencia integral, acción que realiza, en la cual ejerce las características propias de su estructura y que la hace ser quien es. La persona se autodetermina y encuentra su realización en ello. Burgos propone la experiencia integral como fuente originaria y método para el personalismo. La estructura de la persona se expresa en sus experiencias, que son el origen de todo conocimiento y por el conocimiento la persona se trasciende; es el origen epistemológico, que se postula como “una vía de salida de fragmentación contemporánea”.¹⁰ Para J. M. Burgos, la experiencia integral es vivencial, y es una actividad personal significativa, porque es configuradora de la identidad de la persona. Para su estudio, diseña una estructura y analiza el impacto significativo que tiene en la persona; sus experiencias significativas serán modificadoras de identidad, por ser no solo de conocimiento intelectual, sino vitales.

Dietrich von Hildebrand, por su parte, ofrece una tipología de vivencias. Propone que la persona tiene tres centros espirituales: mente, cuerpo y corazón. En la intencionalidad de sus actos

¹⁰ *Ibid.*, 10.

muestra su carácter espiritual, además del corpóreo y el psíquico, de modo integral. En la filosofía de este autor, se puede observar su referencia a la visión del individuo desde una estructura tridimensional. Él hace referencia particular a los centros espirituales y a la afectividad, porque es su aportación principal a la filosofía contemporánea. Ya desde la filosofía tradicional (aristotélica-tomista), se había considerado la dimensión espiritual, solo que era considerada circunscrita al entendimiento y a la voluntad. El abordaje al que invita este autor es desde la persona, que persigue sus actos y vivencias como ser espiritual. La persona es considerada por él como única, al ser consciente de sus actos cognitivos, afecciones y voliciones, y de su relación con el mundo. Por ello, apunta que es necesario analizar y conocer los fenómenos de la vida del individuo consciente, así como sus vivencias.¹¹ El encuentro con la persona lo fundará en sus vivencias y las respuestas a éstas conforme a la tipología de vivencias que propone.

Obsérvese la síntesis expresada con las figuras que esquematizan lo que tendremos en cuenta sobre la propuesta de Juan Manuel Burgos y de von Hildebrand.

ESTRUCTURA DE LAS EXPERIENCIAS DE JUAN MANUEL BURGOS¹²

Para Juan Manuel Burgos la experiencia integral es vivencial, y es una actividad personal significativa, porque es configuradora de la identidad de la persona. Propone las siguientes estructuras para su estudio.

- a) Estructura antropológica. Experiencia interna y externa.
Es aquí donde vemos la estructura interior y subjetiva y la

¹¹ Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand* (Madrid: RIALP, 2002).

¹² Juan Manuel Burgos, *La fuente originaria* (Madrid: Borrador, 2021).

exterior y objetiva. El ser humano no puede experimentar su exterior sin experimentarse a sí mismo en ello. La experiencia interna es intrasferible, mientras que la externa no lo es.

- b) Según el contenido. El autor hace referencia al psicólogo e investigador Howard Gardner, quien basado en el análisis de las capacidades cognitivas, realiza la formulación de las inteligencias múltiples. Ello como una referencia de clasificaciones posibles según el contenido.
- c) Según su impacto significativo. Según el impacto que tienen en la persona. Son modificadoras de identidad, por ser no solo de conocimiento intelectual sino vitales.
 - Experiencias originarias. Son las que el sujeto experimenta por ser persona y comparte con el resto de la humanidad.
 - Experiencias ordinarias. Presentes en las actividades de vida ordinaria, solo por repetición pueden volverse relevantes (participan de la identidad de la persona).
 - Experiencias innovadoras y significativas o experiencias novedosas. El sujeto se encuentra ante una situación que nunca antes había estado. Tiene contenidos novedosos.

En la Figura 1 se pueden visualizar las experiencias según su impacto significativo.

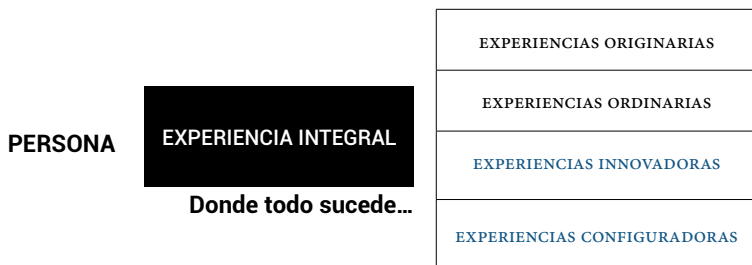


FIGURA 1. Esquema de la estructura de experiencias de Juan Manuel Burgos.
Fuente: elaboración propia.

TIPOLOGÍA DE VIVENCIAS DE
DIETRICH VON HILDEBRAND

- Vivencias intencionales: aquellas que apuntan a algo, el objeto es importante.
- Vivencias no intencionales: aquellas que carecen de propósito.
- Centros espirituales de la persona: el estudio de estas vivencias nos indica, en primer lugar, que la persona es un ser espiritual, y en segundo que tiene tres centros espirituales: 1) razón; 2) voluntad, y 3) corazón.

Von Hildebrand realiza una categorización de las respuestas que desde la persona se dan a las vivencias, y las que surgen desde los tres centros espirituales de la persona: 1) entendimiento–respuestas teóricas; 2) voluntad–respuestas volitivas; 3) corazón–respuestas afectivas.

Dentro de su estudio indica que toda respuesta tendrá necesariamente una cognición (Véase Figura 2).

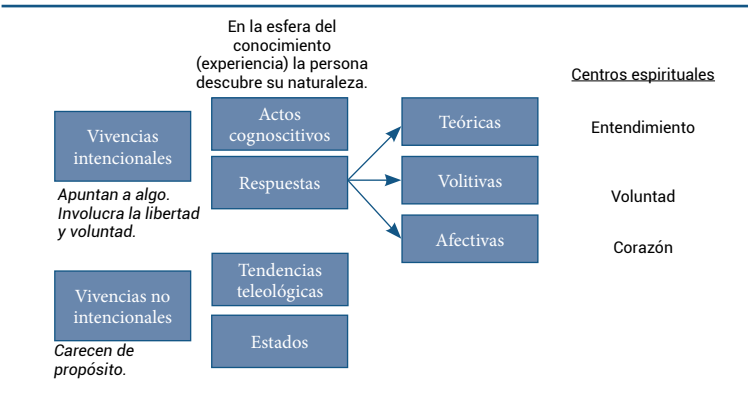


FIGURA 2. Esquema de tipología de vivencias de Dietrich von Hildebrand¹³
Fuente: elaboración propia.

¹³ Sánchez–Migallón, *op. cit.*

INTERVENCIÓN EN EMPRESA DONDE PUDIMOS OBSERVAR LO ANTES EXPUESTO

Hildebrand opina que toda investigación filosófica debe partir de una experiencia sensible, que detone un genuino contacto con la realidad. Así, desde la realidad, deseamos mostrar un ejemplo de las teorías en donde descansa el modelo de empresa personalista, que ilustren a la persona como un ser tridimensional, por las respuestas intencionales a las vivencias que nos compartieron en un trabajo realizado en una empresa, y teniendo presente que la actividad laboral es una actividad configuradora de identidad personal.

Durante los años de 2015 y 2016, fui invitada a participar en una intervención educativa para una empresa mexicana, una cadena de tiendas departamentales que tiene presencia en diferentes estados de la República mexicana.

La totalidad del personal que asistió eran personas que se encontraban en similares condiciones de estructura en organigrama dentro de la institución. La intervención educativa tuvo una duración de 16 horas, bajo el título de “Liderazgo en Responsabilidad Social y Desarrollo Sustentable”. Las instrucciones del documento que tendré en cuenta para fortalecer nuestras conclusiones fueron las siguientes:

Después de haber visto un documental de la experiencia que vivió Kim Puch, que es el personaje principal de la fotografía ganadora del premio Pulitzer que reflejó un momento crucial en la guerra de Vietnam, se pide a todos los participantes que escriban los siete eventos que más hayan marcado su vida, ya sea de forma positiva o negativa (la dinámica se llamó: “la foto de tu vida”).

El total de personas fueron 274, de 10 entidades diferentes de la República mexicana: Veracruz (24), San Luis Potosí (22), Tijuana (23), Mérida (19), Guadalajara (21), Estado de México (19+21), Ciudad de México (17+23+21), Celaya (22), Monterrey (22) y Culiacán (20); eran 64% mujeres y 36% hombres. De esta información excluí para mis conclusiones que les compartí aquellas sedes donde no pude completar toda la información, quedando solo siete entidades.

OBSERVACIONES GENERALES

Consideramos que era previsible observar en este trabajo solo ejemplos de experiencias innovadoras y configuradoras. Primero, por estar frente a una audiencia de personas en un momento de su vida adulta, y también por haberlos limitado a compartir únicamente siete experiencias. Las que mostraron fueron aquellas que más los han marcado, de modo que inferimos que serán aquellas que hayan participado de su identidad.

A continuación, señalamos las experiencias compartidas que más se repiten, que contrastamos con la estructura de experiencias de Burgos, y que consideramos son configuradoras; sin embargo, las dividimos en dos, ya que por su impacto observamos que las segundas dejaron una marca profunda en el individuo y que tienen un reflejo directo en las decisiones que tomaron después.

- a) Entre aquellas que más se repiten están las:
 - Relacionadas con el nacimiento de sus hijos;
 - La muerte de un ser querido cercano;
 - El inicio y/o término de su vida en matrimonio o viviendo solos de forma independiente;
 - Relacionadas con su vida estudiantil (inicio o término de estudios);
 - En todos los casos encontramos algunas relacionadas con su vida profesional y su trabajo (contratación o incremento de posición).
 - Relacionadas con experiencias amorosas.
- b) Aquellas que vivieron de jóvenes y marcaron su vida futura:
 - Accidentes de ellos o de sus familiares;
 - Situaciones en torno a su sexualidad que ocurrieron de forma accidentada tales como violación, presenciar actos violentos, violencia de otro tipo (los cuales ocasionaron cambios importantes en su conducta sexual);
 - Problemas económicos;

- Violencia familiar;
- Enfermedades.

En la descripción de las vivencias que compartieron el grupo de personas mencionando antes, muestran estar conscientes de que esas experiencias los han hecho ser las personas que son en ese momento, y también los han hecho tomar decisiones en su vida y adquirir responsabilidades libremente.

Teniendo en cuenta lo anterior, pretendemos ejemplificar la importancia del trabajo como experiencia en la configuración de la identidad de la persona. El ejemplo es muy breve para comentar la autodeterminación de la persona, pero sí podemos decir que se muestra que la persona se experimenta a sí misma, y se encuentra como un ser dinámico y autobiográfico.

La respuesta que dio este grupo de personas a las experiencias vividas muestra su carácter tridimensional, según la tipología de Von Hildebrand, ya que su intencionalidad está presente en todos los casos y encontramos las respuestas teóricas, volitivas y afectivas.

Por otro lado, ya que esta intervención se realizó en un ambiente de negocios, podemos reflexionar que quienes le dan vida al sistema empresarial son personas que tienen una historia que se va construyendo con sus experiencias y que los hace ser quienes son.

Este es un trabajo que aún sigue en estudio y solo quisimos que nos diera bases prácticas en nuestras conclusiones sobre la empresa personalista.

IMPLEMENTACIÓN. ¿CÓMO TRANSFORMAR A LA EMPRESA PERSONALISTA?

Proponemos incluir el modelo en la estrategia básica de la empresa de modo 1) vertical y horizontal; 2) interno y externo.

Vertical

En la estrategia básica de la empresa: misión, visión, principios, políticas, valores (esto implica un cambio de cultura organizacional) y contemplar la visión del fundador, cuyos fines personales trascendentes se verán reflejados en las personas que participan en la empresa, más allá del tiempo.

En los objetivos particulares de las áreas de la empresa para el logro de estrategias, que respondan a cuestiones puntuales de la situación de la empresa y la vida de las personas involucradas en los diferentes grupos de interés y el contexto en que viven en ese momento.

Horizontal

- Interno. Organizando métodos de medición que no cosifiquen a las personas. Considerando su propia historia de vida y que promuevan solidaridad y apoyo.
- Externo. Incluyendo en actividades a personas que pertenezcan a todos los *stakeholders* para que reconozcan su propia responsabilidad frente a la empresa, el medio ambiente y las generaciones futuras.

Creando valor medible (por ejemplo: incrementos en la productividad) que serán compartidos con la sociedad y también con los trabajadores implicados, de acuerdo con el modelo propuesto por Michael Porter y Mark Kramer.

Consideramos también que la empresa no debe estar sujeta a un sistema político definido, sino ser autónoma, participante de la economía que sea un medio para el desarrollo de las personas, de todas las involucradas en cada grupo de interés. De esa forma se reducirá también la posibilidad de corrupción en la relación empresa gobierno.

Con eso, la empresa será vista como una solución viable para el crecimiento y desarrollo de todos, regresando con ello a su

lugar como agente económico primordial y a elevar el prestigio que la empresa debe tener en el momento actual de la historia del ser humano.

CONCLUSIÓN

Hemos visto que el mundo empresarial, núcleo de la economía actual, ha respondido a los cambios estructurales de las ciencias sociales, desde la Revolución Industrial a la digital, dejando motivos para ser enjuiciado por ser el culpable de dejar un mundo neoliberal extremista, despreocupado por los problemas de la vida en todas sus expresiones, uno donde se prioriza un fin económico ante cualquier otro. Un mundo sin sentido trascendente, ante lo cual responde harto de este juicio, buscando caminos para encontrar la salida y lograr que la empresa sea vista como un agente económico capaz de aportar a la sociedad y a su desarrollo de modo sostenible. Las teorías como la de responsabilidad social empresarial, basada en la de *stakeholders* de Freeman y en la creación de valor compartido de Michael Porter y Mark Kramer, son muestras de ello, con importantes deficiencias antropológicas.

Este trabajo busca hacer a un lado esas deficiencias, dando elementos de reflexión al mundo empresarial sobre la importancia de incluir una visión personalista en la empresa, que ubique a la persona en un lugar central, desde la implementación de su estrategia básica con una visión de largo plazo, basada en una antropología personalista, para la cual es insalvable la distinción entre cosa y persona. El modelo de empresa personalista aquí propuesto, presenta sus bases epistemológicas y también la forma de implementarse en las empresas.

Nuestra propuesta, que incluye la centralidad en la persona que es tridimensional, ofrece argumentos también de las conclusiones encontradas en la intervención empresarial que compartimos en este documento. Contrastamos con la información compartida por grupo de 274 personas que colaboraban en una empresa en la que realizamos la intervención con 1) la tipología de vivencias de

Von Hildebrand y 2) la estructura de experiencias de Juan Manuel Burgos, y pudimos ilustrar el valor del trabajo como una experiencia configuradora de la identidad del ser humano, que requiere respuestas intencionales de las personas que son parte de la organización, y muestra con ello el carácter tridimensional que se imprime en esta actividad.

Como resultado queremos hacer notar que sería factible transformar a la empresa desde las personas como su núcleo básico, con una visión personalista tridimensional, de modo que sea natural poner en relieve la dignidad humana en cualquier tema empresarial, y así podremos poner en contexto la responsabilidad que conllevan sus actos ante otras personas con quienes interactúa y ante todos los seres vivos, sin que las futuras generaciones queden excluidas.

BIBLIOGRAFÍA

Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2013.

Burgos, Juan Manuel. *Introducción al Personalismo*. Madrid: Palabra, 2013.

Burgos, Juan Manuel. *La experiencia integral. Un método para el personalismo*. Madrid: Palabra, 2015.

Burgos, Juan Manuel. *La fuente originaria*. Madrid: Borrador, 2021.

Burgos, Juan Manuel. *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*. Madrid: RIALP, 2012.

Fernández, Fernández, José Luis y Ana Bajo Sanjuán. “La teoría del Stakeholder o de los grupos de interés, pieza clave de la RSE, del éxito empresarial y de la sostenibilidad”. *aDResearchESIC* 6 (julio-diciembre 2012): 130-143.

Frankl, Viktor. *El hombre en busca del sentido*. Barcelona: Herder, 2020.

Porter, Michael E. y Mark R. Kramer. “La creación de valor compartido”. *Harvard Business Review America Latina* (enero-febrero 2011), R1101C-E.

Sánchez-Migallón, Sergio. *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*. Madrid: RIALP, 2002.

Von Hildebrand, Dietrich. *The heart*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2007.

LA CONSTRUCCIÓN DEL NOSOTROS EN EL AMOR MATRIMONIAL, BASE PARA UN DIAGNÓSTICO CONYUGAL

MARCO ANTONIO LÔME SORIANO¹

Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las Ciencias
del Matrimonio y la Familia, sección mexicana, México

RESUMEN: El personalismo integral ofrece una visión antropológica y ética para comprender cómo se construye adecuadamente el *nosotros* en el amor conyugal, que fundamenta la realización personal de los cónyuges en acciones que se concretan en bienes uno para el otro y que sostiene un sano equilibrio entre la autodeterminación de la persona y la *nosdeterminación* de la comunidad conyugal. Esta dinámica sirve de base para la realización de un diagnóstico matrimonial que contemple todas las dimensiones de la persona y evalúe el *nosotros* en el matrimonio, en vistas de una auténtica satisfacción conyugal.

PALABRAS CLAVE: personalismo, matrimonio, nosotros, *nosdeterminación*, autodeterminación, diagnóstico matrimonial, comunidad matrimonial, dimensiones de la persona, norma personalista.

ABSTRACT: Integral personalism offers an anthropological and ethical view to understand how “us” is constructed in the spousal love; helping to perform a spousal diagnostic, substantiating the self-fulfillment of the spouses in actions that are settled on goods for the other, sustaining an equilibrium between the self-determination of the person and the “us-determination” of the spousal community. This spousal dynamic serves as the basis to perform a marital diagnosis, which considers all the persons’ dimensions and evaluates the “us” in marriage for an authentic spousal satisfaction.

¹ Maestro en Ciencias de la Familia, Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II. Líneas de investigación: antropología, ética, matrimonio y familia. Correo electrónico: marco.lome@familia.edu.mx

KEYWORDS: personalism, marriage, us, us-determination, self-determination, marriage diagnosis, marriage community, person's dimensions, person-centered rule.

INTRODUCCIÓN

El ser humano tiene una gran necesidad de amar y sentirse amado, de significar algo para alguien y de que otro tenga significado en su vida. Una de las vías para realizar esta necesidad de amar y ser amado es el matrimonio. Sin embargo, hoy se encuentran estructuras de amor en la vida conyugal que no corresponden a la verdadera realización de la persona. Basta ver el aumento de los divorcios o las separaciones matrimoniales. Nace así la desconfianza en el matrimonio.²

Muchos pierden la esperanza de que la vida matrimonial pueda ser un camino de realización. Algunos piensan que la construcción del *nosotros* en el matrimonio es algo imposible, idealista, alienante o insatisfactorio. Quizás en el fondo, en muchos de estos casos, la causa haya sido la ausencia o el desconocimiento de cómo construir el amor conyugal.

De aquí brota la necesidad de mostrar que el matrimonio sí es un camino de realización personal, que conlleva una visión antropológica y ética adecuada, que responda al llamado de realización de cada uno de los cónyuges en el amor.

En este sentido, el personalismo integral ofrece el camino para comprender adecuadamente a la persona y la ingeniería que supone la construcción del *nosotros* en el matrimonio.

² En este trabajo se entiende por “matrimonio” como “matrimonio entre un hombre y una mujer”, no solo en su sentido etimológico (*mater-monium*), sino desde la perspectiva de Karol Wojtyła, pues solo se da así el don recíproco de sí de manera plena (amor y responsabilidad), así como desde la de Juan Manuel Burgos (*Antropología: una guía para la existencia* (Madrid: Palabra, 2013), 301).

Juan Manuel Burgos³ ofrece, con su visión antropológica,⁴ una manera de construir un *nosotros* a través de las dimensiones de la persona, que sustenta el *nosotros* sin perder el carácter personalizante de realización de la persona.

Karol Wojtyła,⁵ desde la estructura de la persona en la acción,⁶ contribuye a comprender la construcción de ésta a través de su visión de libertad como autodeterminación de la persona (autoteleología), lo que nos ayuda a vislumbrar la dinámica del amor conyugal en la acción de los cónyuges, que al darse (donación) no solo se autodeterminan (*autorrealización*) con sus actos de amor, sino que en la donación mutua de ellos construyen una nos-felicidad (*nosrealización*).⁷

UNA ANTROPOLOGÍA ADECUADA DEL AMOR CONYUGAL

Para entender la comunidad matrimonial es necesario comprender la estructura de la persona, ya que se trata de dos personas que se unen, desde su diferencia sexuada, para vivir en plenitud sus vidas en la totalidad de sus personas. Desde la perspectiva personalista el amor conyugal va dirigido al valor de la persona. Es desde donde se fundamenta toda la construcción del *nosotros*. Es la afirmación de la persona.

³ Personalista español, fundador de la Asociación Española del Personalismo y la Asociación Iberoamericana del Personalismo.

⁴ Burgos, *Antropología...*

⁵ Representante principal del personalismo polaco, según la clasificación de Juan Manuel Burgos, *Introducción al personalismo* (Madrid: Biblioteca Palabra, 2012).

⁶ Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: Palabra, 2009).

⁷ Término acuñado por el doctor Miguel Jarquín en el libro *Comunicación existencial: revelación de una existencia* (Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003).

Varón y mujer: iguales y diferentes

Esta antropología adecuada tiene como punto de partida la dignidad de la persona en sus modos de ser: varón y mujer. Es importante comprender esta *dualidad* porque es donde se funda antropológicamente el matrimonio y donde encuentra su pleno sentido antropológico.

Primero, es necesario enfatizar que en el matrimonio cada uno de los cónyuges (varón y mujer) poseen una dignidad igual, por el hecho de ser personas y porque poseen una misma naturaleza básica. Ni uno es más que otro.

Esta igualdad de condiciones, más que generar posturas alienantes o radicales, permite profundizar, ontológica y existencialmente, que tanto varón como mujer tienen una dignidad que es sagrada e inviolable, que no puede ser jamás sacrificada, minimizada, ni mucho menos aniquilada o aplastada. Por algo, Karol Wojtyła comprendía que era tal esta dignidad, que la única actitud ante la otra persona era el amor, lo contrario era el uso. Es decir, toda actitud utilitarista o cosificante atenta contra la dignidad y existencia de las personas.

Ahora bien, no se puede entender esta dignidad humana sin tener en cuenta la diferencia sexual, que es constitutiva de la persona. Tampoco podría entenderse la diferencia sexual sin tener en cuenta la dignidad ontológica de la persona, independientemente de si se es varón o mujer. La dignidad humana y su riqueza se conservan aun en la diferencia.

Segundo, es necesario hacer énfasis en la diferencia sexual. Ésta no puede reducirse solo a corporeidad y genitalidad. Por eso, algunos autores prefieren llamarla condición sexuada de la persona porque va más allá del cuerpo y toca a toda la persona: cuerpo, psique y espíritu.⁸ Se es en este mundo de dos maneras:

⁸ Julián Marías, *Antropología metafísica* (Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970), 160.

o persona masculina o persona femenina⁹. La diferencia sexual, entendida como algo más profundo y personal, no es una manera de oponerse sino dos maneras de enriquecer y comprender este mundo, provocando la ayuda mutua o el llamado mismo a la reciprocidad.

Esta diferencia es esencial y fundamental en la comprensión del matrimonio como *unidad de dos*, porque es la diferencia lo que permite entender la dinamicidad de la construcción del *nosotros*. Permite que los cónyuges se entreguen totalmente como son, sabiendo que hay otro distinto dispuesto a acogerlo en su diferencia física, psíquica, afectiva, espiritual, intelectual y libertaria.

Ésta es incluso más profunda con el llamado a la paternidad. La mujer hace más varón al varón (lo hace padre) y el varón hace más mujer a la mujer (la hace madre). He aquí el sentido de la complementariedad y reciprocidad en el matrimonio. Hay sentido porque hay diferencia. Por eso, cuando se cancela, lo que peligra no solo es la identidad del ser humano sino el mismo sentido de su existencia y su realización en el amor.

Las dimensiones de la persona

Juan Manuel Burgos, en su libro *Antropología: una guía para la existencia*,¹⁰ aporta una visión integral de la persona, donde describe esas notas fenomenológicas que constituyen su ser personal pero, sobre todo, sus dimensiones (corporal, psíquica, espiritual, intelectual, volitiva y afectiva) que manifiesta de una manera muy clara en el *diagrama de la persona*.

Estas dimensiones no solo ayudan a comprender mejor a la persona, sino que también sirven de plataforma para comprender las del matrimonio. Es decir, un cónyuge que está en la tarea matrimonial debe tomarlas en cuenta en su matrimonio porque

⁹ Blanca Castilla, *Persona femenina, persona masculina* (Madrid: RIALP, 2004).

¹⁰ Burgos, *Antropología...*

también son las de su ser persona para acoger al otro y donarse al otro;¹¹ de otra manera comenzarán a crearse vacíos de amor.

La autodeterminación de la persona en la acción

Para Karol Wojtyła el valor personalista de la acción incluye los rasgos que permiten descubrir, en ella, la estructura de la persona, y desvela también el carácter de construcción de sí mismo mediante la acción: la persona realiza la acción y se realiza en ella.¹²

La persona se realiza a sí misma cuando realiza una acción.¹³ Se revela continuamente, como una tarea que debe confirmarse y conquistarse. Decide no solo sobre sus acciones, sino también sobre sí mismo: es dueña de sí y de esta manera trasciende.

Cada persona se autodetermina a sí misma a través de la acción y dicha autodeterminación es lo que la lleva a su autorrealización. Autorrealizarse es lo mismo que realizar el bien, gracias al cual el ser humano en cuanto persona se convierte y es bueno, porque realiza el bien de sí mismo.

La persona se realiza a través de las acciones buenas que la constituyen como una persona buena, porque esa acción buena que hace, la realiza también a ella misma como alguien bueno. Ciertamente la buena acción siempre debe verificarse con la verdad de la acción y de la dignidad de la persona.

La persona que decide amar, en el amor conyugal, solo puede autodeterminarse y autorrealizarse con acciones buenas, corroboradas por la verdad hacia su cónyuge. Éstas constituyen los actos de amor (tomando en cuenta que para Aristóteles amar es buscar bienes para el otro) siempre bajo la luz de la verdad, para llegar a la verdad del amor y a la construcción de uno verdadero.

¹¹ Xosé Manuel Domínguez Prieto, *Antropología de la familia: persona, matrimonio y familia* (Madrid: BAC, 2007).

¹² Karol Wojtyła, *El hombre y su destino* (Madrid: Palabra, 2005), 289.

¹³ Wojtyła, *Persona...*

LA CONSTRUCCIÓN DEL NOSOTROS:
NOSDETERMINACIÓN Y NOSREALIZACIÓN

El problema del nosotros

Hoy en día parece que permea en muchas personas un pensamiento individualista, en el que se exalta la realización personal sin la necesidad del otro. Así, se ve al otro solo en función de alcanzar un provecho o un beneficio, haciéndose notar una mentalidad utilitarista–materialista en el matrimonio.

Otros ven el matrimonio solo como un intercambio de bienes afectivos–sexuales, en el que prevalece en muchas ocasiones una visión emotivista, donde el punto de unión recae solo en el sentimiento. Hay también una visión hedonista, donde lo que cuenta, incluso como criterio de satisfacción matrimonial, es el sexo o el placer que el otro me da.

Existe también otra postura que ve al matrimonio como un mal necesario, una condición humana para satisfacer solo un deseo de amor que no tiene sentido, que está vacío y que a veces construye un infierno. Una mentalidad nihilista.

Otros creen, por el contrario, que el matrimonio es un estado que coarta la libertad y se convierte en prisión, no quieren renunciar a sí mismos y se pretende que sean los otros quienes se sumen al propio proyecto de vida.

Por ello, es indispensable mostrar una adecuada construcción del *nosotros*, para comprender que es posible la realización personal en el matrimonio sin dejar de ser uno y sin diluirse en el *nosotros*. Se puede ser feliz construyendo el *nosotros* en el matrimonio: esto es la *nosrealización*.¹⁴

¹⁴ Término acuñado por el doctor Miguel Jarquín, *op. cit.*

La norma personalista manifiesta el criterio de actuación que se adecúa a la persona humana. Esta norma es complementaria a la de la moralidad, pero subraya el principio de referencia a la persona, que consiste en ser bueno como ser humano, así como la referencia a otra u otras personas.¹⁵ La norma personalista de la acción es la expresión racional de la obediencia a la verdad sobre el bien que exige el hecho de ser una persona. Esta norma se convierte en el elemento clave para la construcción del *nosotros*, porque será el criterio ético de la acción, en especial, de la acción matrimonial.

Para construir el *nosotros* en el matrimonio, la norma personalista es esencial porque implica tomar en cuenta la dignidad del cónyuge que solo puede ser amado. Es ahí donde, como lo expresa muy bien Dietrich von Hildebrand, radica la esencia del amor:¹⁶ el valor mismo de la persona (por quien es en su sentido ontológico y existencial). Los cónyuges en el matrimonio no pueden usar ni permitir ser usados porque atentarían contra esta norma que custodia el valor de la persona. Si se usa, se cosifica o se nulifica al cónyuge no es amor. El motivo para afirmar a la persona por sí misma como fin en sí está en ella misma, de lo contrario, la norma personalista sería hipotética. Pero también el amor conyugal consiste en que mis acciones afirmen a la persona amada: querer que exista.

La nosdeterminación: las acciones de amor (amar)

El amor está llamado a crecer, a madurar, a hacerse más profundo. Lo que caracteriza al humano es uno entre dos personas en devenir. Es el amor como tarea.

¹⁵ Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad* (Madrid: Palabra, 2009), 87.

¹⁶ Dietrich von Hildebrand, *La esencia del amor* (Pamplona: EUNSA, 1998).

Entre las personas es el que desea conseguir la unidad. Como hace notar Karol Wojtyła, “numérica y psicológicamente hay dos amores, pero esos dos hechos psicológicos distintos se unen y crean un todo objetivo, en cierto modo un solo ser en el que dos personas están internadas o tal vez, integradas”.¹⁷

El amor no compartido es detenido en su desarrollo y no puede llegar a la plenitud. No puede durar más en cuanto unidad si el *nosotros* se manifiesta como una combinación de dos egoísmos en los que se manifiestan dos *yo*.¹⁸ Donde sí es real en los cónyuges, pero en el sentido moral, cuando la persona puede decidir libremente entregar su vida, con su intención y su acción, consagrarse a vivir solo para el amado, con todo lo que implica esa entrega. Al fin y al cabo, la esencia del amor es el valor de la persona.

Sin embargo, en la construcción del *nosotros*, la acción es ya una respuesta. Así como autodetermina y autorrealiza a la persona, del mismo modo a través de la acción en el *nosotros* (como segunda naturaleza) se da la *nosdeterminación* y *nosrealización*. Es decir, que lo que determina al amor conyugal es el “arte de amar”, la actualización del amor en la acción. Es hacerse cada vez más presente en el corazón del otro y viceversa, cuya acción va dirigida hacia el otro, buscando su bien y sus bienes.

El amor implica un hacer, un arte, una técnica, que solo a través de acciones concretas determina y construye la *unidad de dos* del *nosotros* matrimonial.

El *nosotros* en el matrimonio se construye en gerundio: amando (actuando con amor). Amar es un verbo, es una acción. Es aquí donde cobra sentido la estructura antropológica de Karol Wojtyła, porque hace ver que la persona, sin perder su individualidad, puede construir su autorrealización en el *nosotros*, lo que llamamos *nosrealización*.

Si el objeto de amor es el cónyuge y esto es un bien verdadero para el amante, en la medida en que se entregue total y sincera-

¹⁷ Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, 40.

¹⁸ *Ibid.*, 42.

mente al otro se estará realizando, y al mismo tiempo realizando el *nosotros* si el otro también le da una respuesta adecuada al amor recibido. Es en la reciprocidad del amor donde se construye el *nosotros*. La felicidad o realización del otro también se convierte en una tarea del cónyuge a realizar. El amor se actualiza y no solo es querer que el otro exista, sino que los dos existan en el *nosotros* gracias a la acción del mismo. Sin la acción del amor, corre el riesgo de fragmentarse, de no vitalizarse, de no ir a la existencia del otro. Si quiero que el otro exista, he de realizar actos de amor y de entrega. Esta entrega está dirigida a buscar el bien para el amado en toda su integridad.

La construcción del *nosotros* se presenta como tarea, donde se juega la felicidad, que solo se alcanza cuando las acciones, como respuesta al valor de la persona que se ama, son buenas o son amorosas. Si se busca el bien del otro y se buscan bienes para el otro constituye un acto de amor y éste autodetermina y nosdetermina (al mismo tiempo que se hace feliz al otro, se hace uno mismo feliz).

La nosrealización

La *nosrealización* es la felicidad comunitaria, es la consecuencia del amor conyugal de esta *unidad de dos* (matrimonio) que se actualiza por medio de acciones concretas de amor (fruto del arte de amar) de la *nosdeterminación* de las personas, que hacen realidad la construcción del *nosotros* en el amor conyugal y desde la autoposesión y autodominio que cada uno ejerce, en vistas a responder al valor de la persona del otro.

Los esposos alcanzan su *nosrealización* cuando cada uno toma las riendas de su vida, de manera consciente, para actualizar el amor (acciones), a fin de promover la persona del otro, de acrecentar su presencia en la propia existencia y de querer su existencia en *otro* (hijos) todos los días de la vida: la promesa del *para siempre*.

Por lo tanto, la *nosdeterminación* es el modo personalista en que los cónyuges actúan (el arte de amar) buscando el bien y

bienes para el *otro*, y mediante la reciprocidad de respuestas de amor, construyen juntos su propia *nosrealización*.

De esta manera, las acciones concretas de amor también deben reflejarse en la búsqueda de plenitud de las dimensiones propias de la persona. Y así, todos los dinamismos de la misma cobran sentido o significado en la acción de construir el nosotros en el amor conyugal. Al entregarse al otro y recibir la entrega del propio ser del otro, los que se casan se vuelven mutuamente responsables del uno y del otro, así como de la aspiración más elevada de toda persona: la de entregarse y encontrar en esta entrega la propia consumación plena.

La *nosdeterminación* es el arte de construir el *nosotros* a través acciones amorosas:

- *La nosdeterminación corporal.* Los esposos construyen el *nosotros* en la unidad de la carne, en la entrega del don de sí en la intimidad conyugal, cuyo acto siempre es fecundo: formar una familia. Se construye en la *exclusividad* del cuerpo que lleva a la fidelidad. En esta entrega del cuerpo también se juega la autodeterminación de los sujetos que se unen, ya que entran en juego el *autodominio* y la *autoposesión* en los que la entrega mutua en la intimidad conyugal no cae en una relación utilitarista, centrada en el placer y no en la persona. En esta misma *nosdeterminación*, los esposos necesitan la presencia física del otro para actualizar el amor con gestos, caricias, abrazos, palabras... que abonan y dan seguridad, no solo desde una perspectiva emocional, sino también personal y espiritual. De igual manera, los esposos se cuidan mutuamente para que el cuerpo refleje siempre a la persona en la modestia, en el pudor, en la mirada... para que ellos mismos protejan su amor conyugal.
- *La nosdeterminación psíquica.* Es la intencionalidad de los esposos a buscar el bien del otro y buscar bienes mutuamente. A veces existe la concepción equivocada de que si,

en el donarse, uno se entrega a sí mismo, puede quedar vacío. La autodonación no tiene nada de autoanulación. El entregarse produce alegría por la felicidad que uno brinda al amado. Y al mismo tiempo, este gozo del otro enciende aún más el propio sentimiento que se recarga de fuerza para seguir amando en una creatividad del todo particular.¹⁹

Es el crédito del amor: la confianza y el creer en el otro, si es que la realidad no le demuestra lo contrario. Es la visión positiva del otro, donde incluso sus fragilidades son vistas con mucha benignidad. Cuando uno quiere a alguien tiende, por un lado, a verlo en el conjunto de todas sus virtudes, por lo que los defectos no le parecen tan acentuados y, al mismo tiempo, el cariño es como una capa que cubre con su generosidad todas las aristas de la otra persona. Considera que lo negativo del otro no le pertenece esencialmente. Cuando uno ama a alguien, tiene en su mente lo que puede llegar a ser la otra persona. Y por eso ayudará con cariño a que la otra persona pueda sacar de sí lo mejor que posee.

Es el cuidado del otro en sus necesidades biológicas (alimentación, intimidad, vestido, habitación...), psicológicas (seguridad, protección, aceptación, autoafirmación) y sociales (metas, propósitos, objetivos...).

- *La nosdeterminación espiritual.* Es la respuesta al valor de la persona del otro, cuyo encauce adecuado es la norma personalista. La actitud adecuada en el *nosotros* es el amor, que excluye la utilización. El amor es donde el otro encuentra el espacio adecuado para ser. Es donde los esposos encuentran el verdadero sentido de sus vidas uno junto al otro, en la búsqueda constante de la *nosrealiza-*

¹⁹ Rocío Figueroa Alvear, *¿Pareja desapareja? Hombre y mujer ¿iguales o diferentes?* (Puebla: UPAEP, 2013), 117.

ción, que puede quedar trazada en un proyecto de vida matrimonial. Y finalmente, incluye las acciones concretas de espiritualidad²⁰ de cada uno de los cónyuges para construir una espiritualidad matrimonial.

- *La nosdeterminación del corazón.* Es el lugar donde se toman las grandes decisiones. En la construcción del *nosotros* debe construirse un “solo corazón” que motive pero que también proteja. Se trata de la madurez e integración de nuestro mundo afectivo por el bien del otro. Es la madurez del amor que enriquece la vida matrimonial, incluso cuando no esté plenamente activada la emotividad, y que va pasando por etapas, de manera que la hace más armoniosa por el bien del *nosotros*. Es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no es la búsqueda de sí mismo, sino la búsqueda del bien del amado: se convierte en renuncia, ya que se está dispuesto al sacrificio.

Es aquí donde se construye el mundo afectivo del *nosotros*, donde las batallas emocionales se dirigen hacia el proyecto común que ambos cónyuges quieren construir. Cada uno, en su tarea de realización, irá integrando y trabajando su mundo afectivo (único y distinto al otro) hacia el *nosotros*. Consiste en integrar los sentimientos y emociones en el querer el bien del otro. Es crear un ambiente donde se evita aquello que pueda molestar o herir al otro, donde se aprende a manejar los conflictos sin desbordarse emocionalmente, donde se buscan espacios de empatía y donde se expresan sentimientos y necesidades sin miedo a ser juzgados o etiquetados.

- *La nosdeterminación de la inteligencia.* Para amar hay que hacer uso de la inteligencia en las distintas circunstancias y etapas de la vida. No basta la buena voluntad. Requiere

²⁰ Entiéndase por la práctica de la religión.

de creatividad para llevar a cabo un modo excelente de amar: acariciar, besar, rezar juntos, lavar los platos, unirse conyugalmente... Al mismo tiempo, requiere un conocimiento constante y mutuo de los cónyuges que vitaliza el amor porque el otro se presenta como un misterio a resolver o conocer todos los días de la vida para aceptarlo, respetarlo y amarlo.

Cuando no se conoce al *otro* se genera la angustia, que es fruto del no saber del otro. Es evitar caer en la superficialidad, que es el olvido de las aspiraciones profundas del corazón de uno y del otro. Para ello, es indispensable superar el límite de la propia subjetividad y abrirse al otro: saber, escuchar, aceptar y amar más al otro.

- *La nosdeterminación de la libertad.* Es la acción de los esposos que en la búsqueda de la construcción del *nosotros* son libres sin perder la libertad en el matrimonio. La libertad se presenta también para los esposos como un don, como una conquista, como una tarea a realizar. El *nosotros* conyugal será lo que sean las propias elecciones de los esposos en la búsqueda de la *nosrealización*. Si por la libertad el ser humano se engendra a sí mismo, también lo será para el matrimonio que lo hace fecundo. El propósito de ella no es la afirmación de sí mismo, si no se hace cuando es capaz de entregarse, se afirma cuando es capaz de comprometerse. La auténtica libertad es la que está en el amor: asume un reto y un compromiso.

LA SALUD DEL NOSOTROS

El amor, desde la perspectiva personalista, permite descubrir que la estructura del amor es una tarea: el que ama desea, anhela y actúa buscando hacerse una sola cosa con el amado, pero es una unión que nunca es fusión ni identificación. Se respeta la diferencia de los cónyuges y su libertad.

Por lo tanto, el amor se convierte en un desafío que actualice²¹ el que sienten los cónyuges todos los días, para evitar la rutina o monotonía propia del pasar del tiempo.

El cuidado de la salud o bienestar del matrimonio se convierte en una tarea constante. Requiere una gran capacidad de flexibilidad, de escucha, de empatía, de saber ceder, de adaptabilidad, de conciencia y voluntad.

Es necesario estar tomando el pulso del *nosotros* en el matrimonio, como sucede en el ser humano, que siente fatiga del corazón o que le falta respiración, para no morir en la monotonía. Medir la salud del matrimonio es velar por su bienestar y detectar aquellas zonas o dimensiones de la persona que pueden estar agrietando el amor y llevándolo a un vacío sumamente peligroso.

La construcción del *nosotros* ofrece un material valioso para medir constantemente la salud matrimonial. Por ello, de estas bases sobre el *nosotros* en el matrimonio puede nacer un posible diagnóstico matrimonial, cuyo objetivo es que los cónyuges se den cuenta cómo están construyendo su *nosotros*, que se motiven a buscar, por medio de la aceptación, la entrega total y la consciencia del *nosotros* al construir su matrimonio como una comunión de amor llamada *nosotros*.

El *nosotros* conyugal no es un libro cerrado, sino que permanece siempre en blanco y por escribir, porque hay que escribir ahí, y esa es la tarea conyugal, todos los días de la vida. Se trata de un amor que es *personalizante* porque su actuar hace del otro una mejor persona y el que ama se hace mejor persona amando. Un amor en el que el móvil por el que se actúa toma siempre en consideración el valor del otro como persona, un fin en sí mismo. Es un amor que además de querer que el otro exista, busca la promoción mutua, la construcción de una vida en común y la responsabilidad de lo que resulte de esta vida en común, como los hijos.

²¹ Hildebrand, *op. cit.*

CONCLUSIÓN

El matrimonio es un camino de realización personal en el amor conyugal que se construye en acciones de, por y para *nosotros*. Es decir, los esposos van camino a su perfeccionamiento personal a través de las acciones que toman en su matrimonio. Eso es construir el *nosotros* desde la perspectiva del obrar, no desde el punto de vista ontológico. El cónyuge, a través de las acciones que haga junto al otro, no solo se realizará a sí mismo a través de esas acciones que lleva a cabo junto a un tú, sino que también se realizará a sí mismo en las acciones que hace en un *nosotros*. Incluso lo hará más plenamente porque se realizará a sí mismo y contribuirá con su acción a la realización del otro.

La comunidad matrimonial es una forma de ser, vivir y de realizarse como persona, pero para entender esta realidad fue necesario comprender antes la antropología que se propone como adecuada para la construcción del *nosotros* en el matrimonio.

Este *nosotros* de los esposos se materializa con acciones concretas que toman en cuenta las dimensiones de la persona, ofrecida por la antropología personalista. Es decir, es una forma de ver esta construcción del *nosotros* de manera integral. Se ama en el matrimonio con todo el ser personal.

Es a raíz de estas reflexiones donde puede nacer un diagnóstico del *nosotros* que mida la salud matrimonial y sirva de ayuda en el acompañamiento matrimonial.

El matrimonio se presenta como una realidad a conquistar. Y solo puede ser conquistada por el amor, que es una acción, una tarea. El matrimonio más que algo enteramente acabado, es algo que se debe realizar.

BIBLIOGRAFÍA

Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2013.

- Burgos, Juan Manuel. *Introducción al personalismo*. Madrid: Biblioteca Palabra, 2012.
- Castilla, Blanca. *Persona femenina, persona masculina*. Madrid: RIALP, 2004.
- Domínguez Prieto, Xosé Manuel. *Antropología de la familia: persona, matrimonio y familia*. Madrid: BAC, 2007.
- Figuerola Alvear, Rocío. *¿Pareja dispareja? Hombre y mujer ¿iguales o diferentes?* Puebla: UPAEP, 2013.
- Hildebrand, Dietrich von. *La esencia del amor*. Pamplona: EUNSA, 1998.
- Jarquín, Miguel. *Comunicación existencial: revelación de una existencia*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003.
- Mariás, Julián. *Antropología metafísica*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.
- Wojtyła, Karol. *Amor y responsabilidad*. Madrid: Palabra, 2009.
- Wojtyła, Karol. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2009.
- Wojtyła, Karol. *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 2005.

CAPÍTULO 3

UNA PROPUESTA EDUCATIVA CENTRADA EN LA PERSONA

LA INTIMIDAD PERSONAL EN EL PROCESO DE ACOMPAÑAMIENTO INTEGRAL, SU CUIDADO, APERTURA Y CRECIMIENTO

CHRISTIAN DANIEL ROJAS LÓPEZ¹

Universidad Anáhuac México, México

RESUMEN: Este trabajo toma como referencia la intimidad personal, como nota fenomenológica del ser personal y su vinculación dentro de los procesos de acompañamiento formativo. A partir de eso se proponen cuatro elementos presentes en la relación de acompañamiento: apertura interior, manifestación, respeto a la gradualidad y presencia plena. Dicha propuesta se aborda desde la noción de *intimidad* como eje de formación, que posibilita un espacio formativo y de acompañamiento centrado en la persona.

PALABRAS CLAVE: acompañamiento, intimidad, presencia plena, respeto a la gradualidad, formación integral.

ABSTRACT: This work takes as a reference the personal intimacy as a phenomenological note of the personal being and its connection with the formative accompaniment processes. On that basis, four elements present in the accompaniment relationship are proposed: inner opening, manifestation, respect to graduality and full presence. This proposal is being approached from the notion of intimacy as an education axis that enables a formation and accompaniment process, centered in the person.

KEYWORDS: accompaniment, intimacy, full presence, respect to graduality, integral formation.

¹ Maestro en Humanidades por la Universidad Anáhuac México. Líneas de investigación: acompañamiento y formación integral. Correo electrónico: christian.rojaslo@anahuac.mx

INTRODUCCIÓN

Dentro de las universidades de inspiración cristiana, que proponen ahondar en la formación de sus universitarios de manera integral y no solo profesionalizante, se desarrolla desde hace unos años la llamada *cultura de acompañamiento*; programas de formación personalizada que buscan profundizar en los objetivos formativos de la persona, integrando todo cuanto la constituye. Según Xosé Manuel Domínguez Prieto,² la pandemia ha remarcado la necesidad de este estilo de formación que supone un encuentro, un espacio de relación entre dos personas, un acompañante y un acompañado. El acompañante se denomina específicamente según el modelo de formación desarrollado: maestro, guía, facilitador, mentor, tutor, etcétera. De igual manera, el agente a formar recibe múltiples nombres, cada uno de ellos denota una forma de relación que implica un estilo particular de acompañamiento y el énfasis en algún aspecto formativo. Sin embargo, cualesquiera que sean éstos, el común denominador será, en todos, la centralidad de la persona y la formación integral. Domínguez Prieto afirma:

En el acompañamiento centrado en la persona, se toma en cuenta a la persona en su totalidad, al modo en que vive, sus valores, sentimientos, objetivos, ideales. Desde ahí se aborda el problema. Se busca sobre todo el crecimiento de la persona, su sanación, su tranquilidad y su acogida.³

Según lo anterior, el acompañamiento formativo integral, sin importar su especificidad, requiere integrar todo aquello que constituye a la persona. Bajo esta perspectiva, el presente trabajo

² Xosé Manuel Domínguez Prieto, “El arte de acompañar 1” (videoconferencia, Diócesis de San Sebastián, 17 de diciembre de 2021), <https://youtu.be/C6KTUW0Q8rQ>

³ Xosé Manuel Domínguez Prieto, *El arte de acompañar*, EPUB (Madrid: PPC, 2017), 10.

plantea delimitar cuatro elementos básicos en el acompañamiento centrado en la persona, tomando como eje de encuentro la intimidad, su cuidado, la apertura y el crecimiento, para lograr la formación integral de la persona. La intimidad se toma desde la perspectiva personalista como una nota fenomenológica o definitoria de la persona. Al respecto, es pertinente retomar lo propuesto por Burgos:

Lo que permanece en los cambios de la persona no es una “cosa”, sino un “quien”, un “alguien”, una realidad muy profunda con una gran riqueza interior que se manifiesta y se ejercita a través de cualidades específicas: la sensibilidad, los afectos y sentimientos, la conciencia de sí. Todas esas características conforman la subjetividad: lo propio y específico de cada persona, su mundo interior, íntimo, distinto de cualquier otro hombre o mujer. Este mundo, en parte, se puede manifestar al exterior a través de los sentimientos y de las acciones, pero en parte es inexpressable porque constituye la identidad de la persona, que es intransferible. De ahí que los clásicos dijeran que en la persona había algo incomunicable.⁴

Basados en lo anterior proponemos los siguientes elementos fundamentales para el acompañamiento formativo integral: apertura interior, manifestación, respeto a la gradualidad y presencia plena.

LA INTIMIDAD COMO APERTURA INTERIOR

Desde la perspectiva de Ricardo Yepes Stork, la intimidad es una profundidad que se alcanza por medio del entendimiento.

La intimidad es la profundidad misma: descender hacia dentro de mí descendiendo hacia dentro de las cosas entendidas... Cuanto

⁴ Juan Manuel Burgos, *Antropología: una guía para la existencia* (Madrid: Palabra, 2003), 28.

más entiendo, más intimidad poseo, más sé. El descenso a mi propia profundidad lo realizo penetrando en la profundidad de lo entendido, que pasa a ser mía.⁵

El acompañamiento busca propiciar este descendimiento hacia dentro de la persona en el acompañado. Es decir, el acompañante recreará con los elementos que cuenta el espacio adecuado para que el acompañado descienda a su propia profundidad, reconozca y en todo caso conozca que conforma su mundo interior, siendo esa posibilidad inagotable. El acompañante propondrá los recursos necesarios para que el acompañado inicie esta apertura interior para reconocer aquello que mora dentro de sí, ese mundo sagrado e inabarcable que se abre para sí mismo en tanto se conoce. Dicha apertura potencia el crecimiento personal, pues permite a la persona, el acompañado, conocerse. El acompañamiento integral es un viaje hacia dentro, una implosión rítmica, donde el acompañado descubre poco a poco su interioridad, se adentra en sí mismo y crece como persona.

Dominguez Prieto⁶ propone el crecimiento personal como “La realización o actualización de los dinamismos esenciales de la persona”; al mismo tiempo, establece que el autoconocimiento es la primera condición para que eso suceda. De esta manera, la apertura interior, como la hemos denominado, es posible gracias al ejercicio del acompañamiento, y cumple la máxima socrática “conócete a ti mismo” añadiéndole el participio acompañado, ya que el conocimiento y crecimiento personal, es en buena medida un recibir aquello que quien acompaña da para este viaje.

⁵ Ricardo Yepes Stork, “Persona: intimidad, don y libertad nativa”, *Anuario filosófico* (Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 1996), 1081, <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/865/4/49.%20PERSONA%2C%20INTIMIDAD%2C%20DON%20Y%20LIBERTAD%20NATIVA.%20HACIA%20UNA%20ANTROPOLOG%C3%8DA%20DE%20LOS%20TRANSCENDENTES%20PERSONALES%2C%20RICARDO%20YEPES.pdf>

⁶ Domínguez Prieto, *El arte de acompañar...*, 12.

Por lo anterior, un elemento necesario para que el acompañado logre esta apertura interior es la mirada profunda. El espacio de acompañamiento es donde el acompañante facilita lo necesario para que el acompañado mire profundamente dentro de sí; López Quintas propone:

Actualmente se reclama un tipo de mirada que supere la vertiente superficial de los seres y penetre en lo profundo de ellos, es decir, en el plano que les otorga su pleno sentido y su valor. Esta exigencia es muy razonable, pero resulta insuficiente. Debemos mostrar el camino adecuado que nos conduzca a esa forma de pensar, mirar y sentir... Hay que proponer un método adecuado para lograrlo, pues ese tipo de mirada no depende sólo de la inteligencia de cada uno, sino de la forma de analizar la realidad.⁷

Es el acompañante quien deberá proponer este método adecuado para que suceda la apertura íntima personal del acompañado. De esta manera el acompañamiento, al responder a la centralidad de la persona, inicia con el mirar profundamente, y cada vez más según se avance en el camino propuesto, cada encuentro entre el acompañante y el acompañado. Se buscará en todo momento la apertura interior del protagonista del encuentro, el acompañado, a través de la mirada profunda. Es el acompañante el cuidador de este espacio de introspección, que al ser el lugar de encuentro con lo sagrado de la persona también se sacraliza.

Aunque el ejercicio supone en primer lugar el conocimiento y crecimiento personal, y la apertura interior de la intimidad del acompañado, no niega, sino que incluso requiere la apertura interior del acompañante, es decir su conocimiento, reconocimiento y crecimiento personal. Sin esto, el acompañante sería un mero instrumento de formación para el acompañado. Así, el crecimiento, la apertura interior, deberá darse también en el acom-

⁷ Alfonso López Quintás, "La mirada profunda. Sus condiciones y su fecundidad", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 91 (2014): 259.

pañante, quien requiere realizar dos acciones durante su labor: por un lado, estar para el acompañado, propiciando su apertura interior y por otro lado emprender el viaje hacia sí mismo para crecer personalmente y de esta manera estar más, en tanto persona creciente, para quien acompaña.

MANIFESTACIÓN DE LA INTIMIDAD

Según Burgos, la apertura es otra nota fenomenológica que nos permite explicar a la persona: “Todos los hombres necesitan salir de sí y hacerse don para los otros si quieren realizarse y lo hacen, fundamentalmente, a través de sus capacidades y facultades más elevadas y espirituales: la afectividad, la inteligencia y la libertad”⁸.

Por su parte, Ricardo Yepes afirma:

Un aspecto de la intimidad persona es la capacidad que tiene la persona de manifestarla, de alguna manera hacerla visible para el otro. Hemos dicho que la manifestación de la persona es el mostrarse o expresarse a sí misma y a las “novedades” que nacen de ella. La manifestación de la intimidad se realiza a través del cuerpo, del lenguaje y de la acción.⁹

Conjuntando lo anterior, se propone que, en el caso del acompañamiento, la manifestación de la intimidad sea hacer visible, a través del diálogo, aquello que se reconoce interiormente. El acompañado dona al acompañante y viceversa aquello que habita en su mundo interior, y que ha conocido o reconocido en su encuentro o a partir de Éste. Dado que el objetivo del acompañamiento es la formación integral a través del encuentro, no se puede pensar esto sin la manifestación y apertura de la intimidad de

⁸ Burgos, *Antropología...*, 28.

⁹ Yepes Stork, “Persona: intimidad...”, 1081.

cada persona involucrada. El acompañante está con su acompañado en su apertura íntima desde su propia intimidad.

Además, el acompañamiento es un ejercicio recíproco de manifestación de la intimidad, dado que solo desde la riqueza del mundo interior personal es posible el encuentro descrito. Cuando esto sucede, lo que el acompañante alcanza es a mirar el rostro de quien acompaña; un rostro *iluminado por la transparencia*, que es la manifestación de la intimidad, y también iluminado por la mirada de quien contempla esa expresión personal.

La manifestación de la interioridad hacia fuera es iluminación de lo opaco, de modo que deje ver a través suyo. Un rostro se ilumina cuando la persona asoma a él. La persona es un ser que vuelve transparente aquello que es suyo, pues en ello se deja ver ella. Lo personal, lo propio de la persona, no es opaco, sino manifestativo, expresivo. La opacidad indica despersonalización: algo se vuelve mudo, inexpressivo, impersonal. Lo personal es aquello que deja ver a la persona, aquello en donde la persona está: es transparente, translúcido, está iluminado por el ser personal (unos ojos que brillan, un diario íntimo, un beso).¹⁰

Es el acompañante quien mira esa expresión de la intimidad que al mismo tiempo es la apertura interior que experimenta el acompañado. El acompañamiento es, por tanto, la celebración de la intimidad, donde al mismo tiempo la persona se alcanza poco a poco y manifiesta, transparente, eso que ha alcanzado. Por ello, el acompañamiento es un contemplar la apertura interior del otro que se alcanza, se conoce, crece, pero no se agota. Bajo este tenor, en el acompañamiento la mirada profunda no será un ejercicio exclusivo del acompañado para sí mismo, sino una relación entre el acompañante y el acompañado, donde la manifestación de la intimidad es posible solo si alguien la recibe. En este caso, es el acompañante quien lo hace, pero no de manera superficial, sino

¹⁰ *Ibid.*, 1083.

con una mirada profunda, penetrando en lo hondo del ser iluminado que tiene frente a sí, con el propósito de hacer crecer las condiciones para la apertura personal y adquirir las actitudes básicas que suponen su quehacer como acompañante. La actividad de acompañar supone contemplar la intimidad que se manifiesta del otro. En este punto se presenta una nueva condición: no se puede contemplar si uno mismo está cerrado. Sería como querer ver por una ventana a la que cubre una cortina. Por ello, el acompañante también debe ser transparente, manifestar su rostro para poder ser iluminado con la mirada de quien acompaña, ser expresivo, abierto. Aunque el acompañado no alcance aún este nivel de relación, debe mirar profundamente la expresión del otro, dado que contemplar al otro en su expresividad íntima es también una apertura interior, establecer la posibilidad permite que el espacio del acompañamiento sea de encuentro y crecimiento personal.

RESPECTO A LA GRADUALIDAD

En el caso del acompañamiento de formación integral, es preciso señalar que el responsable del crecimiento personal, el alcance de la formación y la utilización de los recursos dados es del acompañado y no del acompañante, eso permite la centralidad de la persona, puesto que es la manera de hacer patente aquello que auténticamente la constituye. Asimismo, el acompañado como único poseedor de su intimidad puede regular aquello que vuelve transparente, que manifiesta. Es él quien determina, desde su propia libertad, qué pone en juego y qué toma para sí. De otro modo, si la responsabilidad del crecimiento personal del acompañado recayera exclusivamente en el acompañante, se anularía la capacidad de autodeterminación y no sería un ejercicio de acompañamiento, sino de instrucción. En este caso, la instrumentalización de la persona, del acompañado, también es evidente, pues se tomaría como un qué a instruir y no un quién a formar.

Desde esta perspectiva, es el acompañado quien elige el alcance de la apertura interior que hemos llamado conocimiento y crecimiento interiores. De la misma manera elegirá la manifestación o apertura exterior, lo que comparte a su acompañante, graduándola de tal manera que sea consciente y responsable de aquello que manifiesta de sí mismo.

Aunque si bien el acompañante ocupa el papel de formador, no debe ser tomado como un papel de poder, en el sentido de orillar a quien acompaña a ir por un camino que no conoce, puesto que la senda está oculta en la intimidad de quien tiene enfrente, lo acompaña a descubrir este camino interior. El formador por tanto ofrece una serie de herramientas que permiten al acompañado vislumbrar el camino hacia su propio centro, acompañar sin imponer, dejarse sorprender. Desde luego, esto no anula la posibilidad, como formador, de dar dirección, poniendo al alcance del acompañado su propia experiencia de vida, su sabiduría y su preparación académica, y en todo momento esto se ofrece como una donación personal y no como una instrucción a cumplir. El respeto a la gradualidad tampoco anula los elementos formativos del acompañamiento, es decir, criterios a cubrir por parte del acompañado y cumplimiento de los acuerdos establecidos. Es necesario que el acompañante muestre todo esto como una condición que se acepta, una realidad abierta necesaria para el crecimiento; tanto su realización como las consecuencias de su ausencia. El respeto a la gradualidad no anula la formación para el compromiso, que, en palabras de López Quintás, es la realización de la libertad.

El adjetivo *obligado* es ambiguo: puede indicar que uno está dominado por algo exterior que lo coacciona, o bien que se halla instado por la necesidad interior de crecer y de vincularse, por ello, a una realidad abierta que le ofrece posibilidades para desarrollarse. Se trata de una forma de vinculación fecundante. No nos viene de fuera, sino de dentro, de nuestra vocación innata a vivir con plenitud.¹¹

¹¹ López Quintás, "La mirada profunda...", 268.

Si en el encuentro de acompañamiento se da la apertura y la manifestación de la intimidad por parte del acompañado, la mirada profunda y el acompañamiento personal por parte del acompañante, no es posible pensar que elementos externos se introduzcan en ese momento. La relación establecida es un espacio íntimo, cerrado a toda perturbación exterior. Por tanto, para que esto suceda, los involucrados deberán presentar disposición para el encuentro, aceptando dejar fuera de éste todo aquello que no pertenezca. Así, la intimidad prepara y realiza esta posibilidad y al mismo tiempo es cuidada.

La presencia plena implica, en primer lugar, la disposición personal a la apertura, a la manifestación personal y a la contemplación de la manifestación del otro.

En un segundo momento, la presencia plena implica que el espacio donde el encuentro se da permita la apertura y manifestación de la intimidad. La sacralidad del interior personal se materializa y refleja en el ambiente en el que el encuentro se da. La presencia plena hace del espacio físico un templo para la celebración de la intimidad.

Una condición más: las herramientas de trabajo de la sesión deben mantener la intimidad como centro del encuentro. Las herramientas que suponen salir de espacio de acompañamiento literal o metafóricamente, no serían adecuadas para propiciar el encuentro, la apertura, la manifestación y por tanto la formación y el crecimiento personal. Aquello que el acompañado trabaje fuera del espacio de acompañamiento, por ejemplo, una tarea o un reto después de su sesión, deberá ser un elemento que lo vincule con ese espacio para la apertura y la manifestación de su intimidad, un volver al lugar donde está creciendo y vislumbrando su plenitud.

CONCLUSIÓN

A manera de conclusión, es pertinente señalar que lo aquí comentado es, en general, una aproximación al acompañamiento que posibilita el desarrollo de programas personalizados de formación. La apertura y manifestación de la intimidad, y el cuidado de ella en la relación de acompañamiento manifiestan explícitamente la centralidad de la persona. Los programas formativos de acompañamiento permiten la labor de los formadores y de los acompañados en pos de su crecimiento y el reconocimiento y conocimiento de su interior. Así mismo, es el ámbito donde se hace patente la manifestación de la intimidad, a través de la expresión y del diálogo como una forma de encuentro y donación.

BIBLIOGRAFÍA

Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2003.

Burgos, Juan Manuel. *El giro personalista del qué al quién*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, colección Persona 37, 2011.

Domínguez Prieto, Xosé Manuel. *Para ser persona*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002.

Domínguez Prieto, Xosé Manuel. *Llamada y proyecto de vida*. Madrid: PPC, 2007.

Domínguez Prieto, Xosé Manuel. *El arte de acompañar*. EPUB. Madrid: PPC, 2017.

Domínguez Prieto, Xosé Manuel. “El arte de acompañar 1”. Videoconferencia en la Diócesis de San Sebastián, 17 de diciembre de 2021. Consultado el 20 de junio de 2022, <https://youtu.be/C6KTUW0Q8rQ>

López Quintás, Alfonso. *Descubrir la grandeza de la vida*. Navarra: Verbo Divino, 2003.

López Quintás, Alfonso. “La mirada profunda. Sus condiciones y su fecundidad”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 91 (2014).

Sellés, Juan Fernando. *Antropología para inconformes*. Navarra: RIALP, 2011.

Sellés, Juan Fernando. *Antropología de la intimidad*. Madrid: RIALP, 2013.

Yepes Stork, Ricardo. "Persona: intimidad, don y libertad nativa". *Anuario filosófico*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 1996. Consultado el 20 de junio de 2022, <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/865/4/49.%20PERSONA%2C%20INTIMIDAD%2C%20DON%20Y%20LIBERTAD%20NATIVA.%20HACIA%20UNA%20ANTROPOLOG%C3%8DA%20DE%20LOS%20TRANSCENDENTALES%20PERSONALES%2C%20RICARDO%20YEPES.pdf>

Yepes Stork, Ricardo y Javier Aranguren Echevarría. *Fundamentos de la antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA, colección Filosófica 139, 2003.

EDUCACIÓN Y AFECTIVIDAD DESDE LA PERSPECTIVA PERSONALISTA

FRANCISCO SOLÍS SOLANO¹

Universidad Anáhuac México, México

RESUMEN: Las teorías educativas contienen supuestos antropológicos, no obstante, aun cuando la idea de persona está presente en todas, la teoría educativa, en la historia de la educación los distintos modelos han hecho énfasis en las facultades superiores; principalmente en la formación del entendimiento y en la mayoría de los modelos educativos, los afectos han recibido poca atención.

El presente apartado tiene como objetivo estudiar la relevancia de los afectos en los procesos educativos y la pertinencia de integrarlos a las teorías y prácticas educativas.

PALABRAS CLAVE: afectos, educación, supuestos teóricos, teorías educativas, personalismo.

ABSTRACT: Educational theories have anthropological assumptions. The idea of the person is present in all educational theory, but, in the history of education the different models have emphasized the higher faculties, mainly the formation of the understanding and in the majority of educational models, affections have received little attention.

This paper aims to study the relevance of affects in educational processes and the relevance of integrating them into educational theories and practices.

KEYWORDS: affects, education, assumptions, educational theories, personalism.

¹ Licenciado en Filosofía por el IEST; maestro en Educación por el IEST; maestro en Humanidades por el UCIME y doctor en Educación Internacional con especialidad en Gestión del conocimiento por la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Línea de investigación: educación y personalismo. Correo electrónico: francisco.soliss@anahuac.mx

INTRODUCCIÓN

Todos los actores educativos en la práctica docente, consciente o inconscientemente, incorporamos necesariamente a nuestra actividad en el aula rasgos de distintas teorías educativas. La mayoría de las veces al replicar formas en las que fuimos educados, y otras tantas cuando deliberadamente implementamos estrategias educativas aprendidas.

Estos rasgos son las expresiones tangibles de los postulados en los que se sustentan las distintas teorías educativas.

De modo que cada modelo educativo se configura con tres grandes grupos de supuestos. En primer lugar están los antropológicos,² que es la idea de la estructura de la persona del educador, que es quien conduce el proceso de aprendizaje y del educando, que finalmente se forma y actualiza sus potencialidades.

En segundo lugar, las teorías educativas tienen supuestos epistemológicos, que son los criterios bajo los cuales los conocimientos en los que se pretende formar al estudiante, son verdaderos.

Por último están los supuestos éticos, principalmente la noción de *bien* en el contexto social en el que el educando se pretende desarrollar.

La afectividad es un elemento de la persona que influye significativamente en sus procesos cognitivos y éticos. No obstante, como se expone más adelante, no ha sido sino hasta épocas recientes, especialmente con el personalismo, que se ha reconocido su importancia.

Ahora bien, toda teoría educativa tiene los tres tipos de supuestos, como en toda ciencia social, que se integran en modelos o paradigmas que difieren en los fundamentos antropológicos, epistemológicos y éticos. Así, por ejemplo, para los modelos más próximos al pragmatismo y positivismo la educación debe “so-

² T. W. Moore, *Introducción a la teoría de la educación* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 25.

cializar a los neófitos”, esto es, preparar al estudiante para ser funcional en un contexto cultural determinado. Este tipo de modelos no se cuestionan la adecuación de los contenidos a la realidad, sino que su criterio de veracidad es su funcionalidad o la aceptación por parte del grupo social. Asimismo, los afectos son excluidos por no ser experimentables ni contar con una aplicación práctica.

Por otro lado, las teorías educativas más próximas al realismo sostienen, como uno de sus principales supuestos, que educar es desarrollar o actualizar las capacidades que la persona ya posee, mediante la búsqueda y transmisión de la *verdad*. De manera que educar es conducir a la persona para que sea lo que potencialmente, ya es.

La anterior perspectiva concuerda con la etimología de educación, pues *ex ducere* significa “conducir hacia a fuera”. No obstante, en este paradigma filosófico y educativo, los afectos no se integran en la teoría.

Estos dos ejemplos de teorías filosóficas y educativas muestran cómo aun cuando la noción de *persona* está presente en toda teoría educativa, en la historia de la educación los modelos teóricos han hecho énfasis en las facultades superiores, principalmente la formación del entendimiento, y en menor medida la educación de la voluntad, por ejemplo, la formación del carácter, esto último particularmente en la etapa de educación básica, y mucho menos en los afectos.

Es por ello que en las teorías y modelos educativos y los programas que de ellos derivan, los afectos o bien son ignorados o su consideración es marginal, especialmente en lo referente a la educación secundaria y terciaria o superior.

Educación: qué es y cómo ha sido

La reducción de la educación como “aprendizaje de conocimientos verdaderos” y de la formación intelectual como equivalente de la formación de la persona tiene su origen en el pensamiento filosófico clásico.

Así, en la *Paideia* griega³ y en la cristiana,⁴ la razón (el *logos*) se concibe como la facultad por la cual se conoce la esencia de la realidad. El *logos* puede ser entendido y comunicado por cualquier persona inteligente, independientemente de quién lo exprese, la máxima de Heráclito: “No me escuchen a mí, escuchen a *logos*”, ejemplifica el sentido de transmitir la verdad mediante argumentos y evidencias. Por ende, el aprendizaje se centra en el conocimiento o aprehensión de la realidad, sin necesidad de considerar los afectos.

Es emblemático que para Sócrates el conocimiento del bien sea suficiente para que las personas se comporten éticamente bien y, por el contrario, quienes actúan de forma indebida sea por ignorancia. Para este filósofo, la afectividad no solo no es relevante sino que debe ser excluida de los procesos educativos.

En Platón y Aristóteles la educación de la persona sigue un proceso similar al socrático, centrado en el entendimiento. La afectividad es concebida como un componente inferior de la naturaleza humana, de modo que educar los afectos se entiende como “controlarlos” o en su caso “eliminarlos”, pues se consideran “desordenados” (*Pathos*). La modernidad, con su proyecto de lograr la idea clara y distinta, no se aleja mucho de esta concepción.

Si bien en el periodo Clásico del pensamiento filosófico occidental se reconocen los afectos y en general los sentimientos como un elemento de la naturaleza humana, éstos eran concebidos como “desorden”, expresiones no racionales y por ende irracionales, emotivas, ilógicas o incoherentes. Nietzsche⁵ contraponen a los Apolonios o clásicos (para quienes el elemento estético está ordenado a la razón) con los Dionisiacos o románticos. En esta contraposición son considerados como antagónicos y exclu-

³ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México, Fondo de Cultura Económica, 2019).

⁴ Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 2020).

⁵ Federico Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (México: Éxodo, 2020).

yentes el uno del otro, y es por ello que la educación debe “controlar” o eliminar a los afectos.

Un ejemplo es la narración de la muerte de Sócrates (en *Fedón*), quien en los últimos momentos de su vida, cuando Jantipa, su esposa, “se puso a llorar, como acostumbran a hacer las mujeres”,⁶ le pide a su amigo y discípulo Critón: “Que alguien se la lleve a casa”. Esto es su intento de sacar la afectividad del discurso para que el diálogo filosófico fluya.

Santo Tomás, siguiendo la filosofía de Aristóteles, afirma que la realidad es conocida bajo la noción de *ente*, de modo que aquello que está existiendo es lo primero que concibe el intelecto, en consecuencia, todo lo que pensamos es en cuanto que es algo (real o de razón). De aquí que la verdad es la adecuación del intelecto con la realidad (*Adaequatio rei et intellectus*).⁷ Como se puede apreciar, los afectos no forman parte del proceso cognitivo y por ende tampoco del educativo.

LA MODERNIDAD Y EL PREDOMINIO DE LA RAZÓN

En la modernidad, enmarcada en el pensamiento de Descartes, su padre y Kant, el Pedagogo, la meta de lograr la idea clara y distinta prevalece como elemento central de las teorías educativas, mientras que los afectos, que son más bien ambiguos y caóticos, son prácticamente olvidados.

En los modelos educativos más recientes se continúa con el énfasis en la racionalidad instrumental, al tiempo que se tiende a distinguir la información, entendida como el conocimiento codificado del aprendizaje.

De aquí que se modifique el paradigma clásico de la educación, como actualización de las potencialidades de la persona por la adquisición de conocimientos y habilidades que permitan

⁶ Platón, *Fedón* (Madrid: Tecnos, 1994), 11.

⁷ S.Th.I,q.16,a.1.

el dominio y transformación de la naturaleza. Como resultado, el aprendizaje deja de ser el conocimiento del ente y se convierte en el proceso mediante el cual se vinculan conocimientos nuevos con conocimientos previos, generando una transformación y reinterpretación de los datos y fenómenos. Bajo esta nueva concepción, el aprendizaje modifica la percepción y expresión del sujeto que aprende.

Posterior a las dos guerras mundiales, la recién nacida UNESCO adoptó la tesis del *desarrollo* como el medio para evitar los conflictos bélicos. Así, la educación como “palanca del desarrollo” se convierte en una política internacional.

Para homogeneizar los procesos educativos se requiere un mismo modelo que sea replicado en los distintos centros educativos de los países en vías de desarrollo (tesis del estructural funcionalismo); en este contexto, el conductismo fue la teoría sobre la cual se diseñó un modelo educativo que se expresaba en las políticas internacionales emanadas de organismos como la UNESCO y la OCDE.

Si bien en el modelo de los llamados Objetivos específicos de aprendizaje se incluye un apartado de objetivos afectivos⁸ éstos solo se evalúan en función de su expresión observable y medible, de modo que terminaban siendo conductas susceptibles de ser calificadas numéricamente.

El constructivismo, como una tesis distinta del conductismo, reconoce en los procesos de construcción social del conocimiento la influencia de elementos importantes en la formación de constructos, aspectos vinculados con los afectos tales como la empatía, el consenso, la atención a los argumentos de los demás, etcétera.

Las tendencias internacionales en materia educativa acenúan la eficiencia, pertinencia e internacionalización, omitiendo la dimensión afectiva, e incluso los procesos de pensamiento crí-

⁸ Benjamín Bloom, *Taxonomía de los objetivos de la educación* (México: El Ateneo, 1977).

tico que en no pocos casos, consideran que ocupan espacios que pueden ser aprovechados con contenidos técnicos.

En la perspectiva para el tercer milenio, Delors incluye en los cuatro pilares de la educación⁹ el aprender a ser y aprender a vivir con los demás, lo cual es un avance significativo.

Como se puede apreciar, el énfasis sigue en la razón y los afectos no figuran, en la mayoría de los casos solo se incluyen en las técnicas didácticas propias de los niveles básicos de educación.

¿Por qué el olvido/exclusión de los afectos en las teorías y modelos educativos?

Una de las causas por las cuales los afectos carecen de relevancia en las teorías educativas (y en no pocas filosóficas) es que en ellos no hay una referencia directa o evidente con la realidad. De modo que no existe como tal una “adecuación de los afectos con la cosa”, de ahí que su presencia e intensidad carecen de validación objetiva.

Gabriel Marcel contrapone el objeto con la presencia, la belleza con el encanto, el nexo biológico con el reconocimiento real y finalmente el problema con el misterio. En todas estas categorías la realidad es captada como certeza subjetiva, aun cuando no hay evidencia objetiva. Esto es para el pensador francés la belleza: el nexo y el problema son objetivos, mientras que el reconocimiento, la presencia y el misterio, son reales pero subjetivos. Lo que sentimos genera certeza, pues no hay duda de que lo estoy experimentando, pero no necesariamente corresponde a la realidad (evidencia/adecuación de la mente con la realidad).

Morin sostiene que, en esta posmoderna época, lo que se piensa y lo que se siente se confunden en lo que él llama “sensamiento”.¹⁰

Otra circunstancia que influye en la exclusión de los afectos en las teorías educativas radica en la “espontaneidad” de éstos,

⁹ Jacques Delors, *La educación encierra un tesoro* (Madrid: Santillana/Ediciones UNESCO, 1996).

¹⁰ Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (París: UNESCO, 1999).

circunstancia que no permite anticiparse a ellos y por ende no se pueden hacer planes y programas.

A este respecto, Karol Wojtyła plantea que estos mecanismos espontáneos se pueden poner a “disposición”, no planear en una lógica instrumental de planeación y control, pero sí ser conscientes de su existencia y relevancia dentro del proceso de aprendizaje.

LOS AFECTOS EN LOS PROCESOS DE APRENDIZAJE

Una de las aportaciones de las ciencias de la educación contemporáneas ha sido el énfasis en la distinción entre información, conocimiento y aprendizaje. El desarrollo de los sistemas de cómputo y la llamada “inteligencia artificial” ha dejado claro que el almacenamiento de datos no es el fin del proceso educativo (y tampoco la resolución de problemas, por más complejos que éstos sean).

El aprendizaje se vincula con la aprehensión o asimilación de los conocimientos, y los llamados “métodos diacríticos” han redescubierto el diálogo como estrategia para el logro del aprendizaje. Pero, como dice Papinni: “Si desmonto el Yo pedazo a pedazo, encuentro siempre trozos y fragmentos que proceden de fuera; a cada uno podría ponerle una etiqueta”.¹¹

Dialogar con ideas o postulados que no han sido asimilados, que no son “míos”, no es propiamente un diálogo.

John Powell sostiene que el diálogo exige la aprehensión afectiva de las ideas.¹² La dimensión afectiva se apropia del conocimiento y lo convierte en “personal”, mientras que las ideas, despojadas de los afectos, son representaciones de la realidad de otros. De modo que no basta con “entender” que es verdadero, se requiere además, experimentar el afecto que acompaña la veracidad, pues la certeza epistemológica de los afectos los convierte en el elemento más personal del conocimiento. El verdadero diálogo

¹¹ Giovanni Papini, *El Gog* (México: Tomo, 2010).

¹² John Powell, *El verdadero yo: ¿en pie!* (Cantabria: Sal Terrae, 2006).

go es la comunicación (emisión, mensaje y recepción) de los afectos vinculados (anclados) con las ideas.

En este sentido, el “aprendizaje afectivo” se equipara a un “encuentro” con la verdad de la realidad material, de la de sí mismo, de la del otro, como lo entiende el P. López Quintás,¹³ o un “descubrimiento” como lo plantea Limpan.¹⁴

Los afectos juegan un papel decisivo en la asimilación de los conocimientos, los nuevos aprendizajes modifican la perspectiva que el estudiante tiene de la realidad, ya que aprende no para cambiar el pasado sino para entenderlo y prever el futuro (UNESCO), y parafraseando a Marcel “Acompaña[n] al estudiante en su andar”.

Del pensamiento de Karol Wojtyła¹⁵ se deduce que el aprendizaje como acto humano es una respuesta al valor del conocimiento (la veracidad del mismo). Esta respuesta se aprovecha siempre del dinamismo de la psique, incluyendo la afectividad.

Los resultados de diversas investigaciones sobre el “aprendizaje significativo” han evidenciado que los afectos tienen una importancia relevante en el aprendizaje, esto es, que el estudiante no solo vincula la practicidad o aplicación de los conocimientos, sino su relación con experiencias afectivas previas.

El aprendizaje significativo busca la formación de constructos cognitivos, de formas de interpretar y expresar la realidad que no son relativas sino complejas. En este sentido los afectos son un medio por el cual se vinculan de forma “natural” los conocimientos deseados con la psique de la persona.

No obstante, en el estado del conocimiento, no se reportan investigaciones tendientes a profundizar en esta relación y mucho menos una teoría educativa que incluya los afectos como un elemento central o relevante.

¹³ Alfonso López Quintás, *Inteligencia creativa: El descubrimiento personal de los valores* (Madrid: BAC, 2002).

¹⁴ Matthew Lipman, *Filosofía en el aula* (Madrid: Ediciones de la Torre, 1992).

¹⁵ Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: Palabra, 2017).

CONCLUSIÓN

El personalismo ha puesto de manifiesto la relevancia de los afectos en las elecciones y procesos cognitivos de la persona.¹⁶

Los planes, programas y políticas de estudios, derivados de las teorías educativas, desembocan en el “acto de educar” mientras que la educación o es integral e incluye todos los aspectos de la persona, o no es educación y queda reducida al adiestramiento, la instrucción y la modificación de la conducta, que son procesos fragmentarios.

El acto educativo inicia cuando el profesor cierra la puerta del salón (P. Florencio) y es donde la afectividad juega un papel decisivo.

Los afectos están presentes en algunas técnicas didácticas, especialmente en la educación formal básica (primaria) y en la praxis de algunos pioneros educativos, pero no en teorías como tal. No obstante, incluso en estos niveles, gradualmente tiende a desaparecer (siguiendo las etapas del desarrollo de las teorías “epistemológicas–genéticas” de Piaget y sus seguidores).

El descubrimiento de los afectos y su relevancia en el proceso educativo amerita una propuesta teórica (una teoría educativa) que los incluya, y más aún, que los ponga a la par de la razón (epistemología). Requiere una teoría educativa personalista con los requisitos y especificaciones del resto de las teorías educativas y cuyo fundamento sea el análisis del “acto educativo” que integre la realidad de la psique y los afectos, vinculándolos a la realidad y sus representaciones.

¹⁶ Juan Manuel Burgos, *Antropología: una guía para la existencia* (Madrid: Palabra, 2003).

BIBLIOGRAFÍA

- Bloom, Benjamín. *Taxonomía de los objetivos de la educación*. México: El Ateneo, 1977.
- Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2003.
- De Aquino, Tomás. *Suma Teológica*, tomo I. Madrid: BAC, 2001.
- Delors, Jacques. *La educación encierra un tesoro*. Madrid: Santillana/ UNESCO, 1996.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Lipman, Matthew. *Filosofía en el aula*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1992.
- López Quintás, Alfonso. *Inteligencia creativa: El descubrimiento personal de los valores*. Madrid: BAC, 2002.
- Marías, Julián. *La educación sentimental*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Moore, T.W. *Introducción a la teoría de la educación*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Morin, Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: UNESCO, 1999.
- Nietzsche, Federico. *El nacimiento de la tragedia*. México: Éxodo, 2020.
- Papini, Giovanni. *El Gog*. México: Tomo, 2010.
- Platón. *Fedón*. Madrid: Tecnos, 1994.
- Powell, John. *El verdadero yo: ¿en pie!* Cantabria: Sal Terrae, 2006.
- Wojtyła, Karol. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2017.

EDUCADORES DESORIENTADOS. LA EXPERIENCIA INTEGRAL, UNA BRÚJULA PARA LA PRÁCTICA EDUCATIVA

MIRIAM MARTÍNEZ MARES¹

Fundación UpToYou, Valencia, España

RESUMEN: Desde el prisma de la filosofía personalista, intentamos indicar cuál debería ser el verdadero *fin* de la educación: la persona. Para ello, es preciso abandonar la concepción puramente empirista de “experiencia”, pues hace que el paradigma mecanicista sostenga la pedagogía imperante, que persigue determinar las acciones del educando. Es preciso liberar el “hacer” limitado al valor de sus resultados; defendemos la urgencia de recuperar la educación como un espacio de “acción” humana y humanizadora (en cuanto *praxis*), como un recorrido de autorrealización donde el educando pueda participar de su proceso abriéndose, desde dentro, a la realidad y a su comprensión.

PALABRAS CLAVE: educación, persona, acción, experiencia, estímulo, comprensión.

ABSTRACT: From the perspective of personalist philosophy, we try to indicate what should be the true goal of education: the person. For this, it is necessary to abandon the purely empiricist conception of “experience” because it makes the mechanistic paradigm support the prevailing pedagogy that seeks to determine the actions of the learner. It is necessary to release the tasks limited to the value of its results; We defend the urgency of recovering education as an space

¹ Cuenta con un grado en Filosofía por la Universidad de Navarra, y tiene su tesis doctoral por la Universidad de Valencia. Actualmente trabaja como profesora en la Universidad Católica de Valencia. Líneas de investigación: filosofía personalista, antropología, ética. Correo electrónico: m.martinez@upto-youeducacion.com

for human and humanizing “action” (as *praxis*) as a journey of self-realization where the learner can participate in his process by opening himself, from within, to reality and its understanding.

KEYWORDS: education, person, action, experience, stimulus, understanding.

ESTADO DE LA CUESTIÓN:

EL INSTRUMENTALISMO EN LAS AULAS

La educación es un espacio fundamental que sostiene el proyecto de la sociedad en sus manos, porque lleva a cuentas el de cada persona que la conforma. Consideramos que el verdadero cometido social del personalismo no puede obviar la realidad educativa, sino que debe introducirse en ella como el lugar privilegiado en el que encarnar su teoría, ya que entendemos que educar no es otra cosa que “ayudar a que se ‘expresé’ la persona”.² La presente comunicación pretende mostrar, a grandes pinceladas y desde el prisma de la filosofía personalista, cuál es el error en el que cae la educación y cuál debería ser el horizonte al que debería apuntar para dar con lo que tendría que ser su verdadero *fin*: la persona.

Las metodologías de aprendizaje, la educación moral y las expectativas en general, de las instituciones educadoras (familia, escuela, Iglesia...) se encuentran desorientadas pero con una falsa sensación de seguridad. Aquella de la que provee aferrarse al “objeto” de aprendizaje reflejado, ya sea en el buen comportamiento, el adoctrinamiento, los buenos resultados académicos, la adquisición de competencias, y un largo etcétera de fines medibles que, en su cuantificación, determinan el valor del aprendizaje.³

² José Ignacio Prats, *Pedagogía y realidad. Un bello paisaje* (Valencia: Edicep, 2009), 12.

³ Cfr. José Víctor Orón, *UpToYou. Otra forma de pensar y educar* (Pamplona:

Esta meta se proyecta desde corrientes diversas que proponen caminos supuestamente incompatibles para alcanzarla: se trata de la vieja dicotomía entre descubrimiento *vs.* instrucción, el alumno como protagonista *vs.* el maestro como guía o el interés del estudiante *vs.* la inoculación de conocimientos... En definitiva, se trata de la supuesta contradicción entre la subjetividad del alumno frente a la objetividad del objeto de aprendizaje. La pregunta que surge es si es cierto que estas dos realidades se ven abocadas a la polarización. Es este presupuesto de contradicción el origen de propuestas pedagógicas que, situadas dentro de un marco pendular, apuntan al descubrimiento puro del educando motivado por su propio interés, de tendencia romántica y constructivista, frente al racionalismo de una educación entendida como “inoculación” de conocimientos a partir de un camino rígido y determinado por estándares de aprendizaje.⁴

Curiosamente, estos polos contradictorios comparten, de base, el presupuesto conductista que hace de sus propuestas metodológicas un camino para despertar, ya sea el interés, o el esfuerzo del educando a través de condicionantes externos que siguen la lógica del premio–castigo, tanto si se trata de en un escenario educativo propiciador de “estímulos”, como si se apoya en la autoridad del educador. Por muy innovador que busque ser el método de aprendizaje (del que las TIC son grandes aliadas), se sostienen sobre una mentalidad mecanicista que busca generar las acciones del educando. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿son verdaderas *acciones* lo que suscitan? Al buscar su interés como una respuesta “espontánea” a estímulos, o bien al delimitar su proceso a seguir mediante objetivos rígidos predefinidos, lo que tenemos es un sujeto pasivo en su aprendizaje. Las acciones del educando dejan de ser tales para conver-

na: UpToYou, 2018), Grupo Mente–Cerebro (ICS), Universidad de Navarra, 19–34.

⁴ Cfr. Catherine L’Ecuyer, *Conversaciones con mi maestra. Dudas y certezas sobre la educación* (Barcelona: Espasa, 2021), 116–123.

tirse en actos inconexos, intermitentes y sin resonancia alguna en su interior.

Así pues, es preciso atender y cuestionar la *finalidad* que aca-para la atención de la pedagogía porque, por otra parte, es indudable que su camino se está viendo limitado a la aplicación de las propuestas de las instituciones políticas. Sus leyes persiguen objetivos no solo controlables, medibles y orientados a resultados, sino fundamentados en una finalidad instrumental, donde la persona del educando queda reducida a su papel de “funcionario” al servicio de metas de aprendizaje con las que, en el mejor de los casos, “cumple” pero que le son del todo ajenas a su propia realización como persona.

Lo que se deja ver en este escenario es una educación sometida a la razón instrumental. De este modo, los procesos de aprendizaje se entienden como un recorrido de acciones limitadas a un *obrar* técnico, a la acción como *techné*. A la luz de la teoría aristotélica de la acción, un aprendizaje limitado a un obrar transitorio reduce su valor al producto esperado. Entendemos que éste es el núcleo del problema y, por lo tanto, defendemos la necesidad, la urgencia, de recuperar la educación como un espacio de un tipo de “acción” que “más que un ‘hacer’ [...] es un ‘quehacer’, una tarea que tiene la especial peculiaridad de que quienes la hacen se hacen a sí mismos cuando la realizan [...] una actividad especial donde ‘hacer algo’ es ‘hacerse alguien’”⁵ De lo contrario, toda intención educativa se limitará a una propuesta de actividades en las que no se siga un curso unificado, comprometido o causal que involucre al educando para que actúe desde dentro, desde su propia experiencia como sujeto-agente.

Este es el desaliento que se respira en las aulas: la desmotivación de muchos alumnos se alterna con la preocupación de otros por alcanzar buenos resultados. Así pues, la pregunta que lanzamos a la pedagogía es dónde ha dejado, en su ecuación, a la per-

⁵ Agustín Domingo, *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras* (Madrid: PPC, 2000), 46.

sona. La vorágine de la innovación y la obsesión por despertar el interés del educando ha perdido su verdadera fuente de sentido. No hay espacio para la “admiración” donde todo lo acapara el momento efímero de la estimulación sin conocimiento, no hay posibilidad de “asombro” cuando el conocimiento se presenta como un acto frío y voluntarista desvinculado de la vida.⁶ Es bien sabido que todo proyecto educativo se sostiene sobre un presupuesto antropológico y es, por eso, urgente empezar el edificio cuestionando tal presupuesto.

EL RETO DE LA EDUCACIÓN

En la presente comunicación se entiende la educación como “una pedagogía del corazón, del centro íntimo e independiente de la persona”.⁷ La pregunta que aquí surge es, ¿cómo es esta subjetividad? Lo que sabemos, en sintonía con la filosofía personalista, es que tenemos una experiencia inapelable de poseer “interioridad” y que, por lo tanto, ser persona consiste no tanto en vivir en el mundo, sino en vivir-se a sí misma; no solo es *actora* de una historia, sino *autora* de su vida.⁸

De hecho, este es el grito vital que se deja escuchar en la adolescencia. El estado de desmotivación propio de esta etapa no es otra cosa que una insatisfacción e inconformidad hacia lo mediocre, un anhelo de “más” que apela a un sentido existencial radicalmente valioso. No obstante, tal y como se manifiesta en las aulas de los colegios y en las relaciones familiares, se queda en el sinsabor de una vida estandarizada por los cánones de un sistema que se limita a filtrar a las personas como “aptas” o “no aptas” para determinadas capacidades, en vista de un futuro quizá muy profesionalizante, pero poco personalizador. Estamos silencian-

⁶ Cfr. L'Ecuyer, *op. cit.*, 121-122.

⁷ Prats, *op. cit.*, 12.

⁸ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza, 1998), 592-598.

do ese “más” que el adolescente, generosamente, le concede a la vida para hacer sujetos-masa, adultos mediocres o, en términos orteguianos, *snoobs*, desintegrados como “piezas” de un “todo”, de tal modo que nos topamos, cada vez más, con “un ser humano que sabe manejar máquinas, pero que no ha aprendido a amar”.⁹

Ahí donde la *finalidad* de la educación se ve delimitada por la consecución de resultados, desvinculada del proceso y del sujeto que la realiza, no hay verdadera *acción* humana y humanizadora (en cuanto *praxis*).¹⁰ La persona queda desarraigada de su realidad personal como fuente y fin de las acciones.¹¹ En su fuerte conciencia de la libertad humana, Ortega dirá que, bajo esta dinámica, “el desánimo le llevará, con facilidad [...] a renunciar no sólo a todo acto, sino hasta a todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida estándar”.¹²

La realidad a la que tiene que atender la educación, con urgencia, es la forma de “analfabetismo existencial”¹³ que sufre el ser humano en medio de la mentalidad instrumental y de los avances tecnológicos que no solo acaparan el tiempo de las personas, sino que configuran su forma de *relación* con la realidad.¹⁴ No podemos obviar que la categoría de *utilidad* ha absorbido la pregunta por lo verdaderamente valioso. La pedagogía precisa

⁹ Eduardo Ortiz, José Ignacio Prats y Gracia Arolas, *La persona completa. Aproximación desde la antropología, la psicología y la biología* (Valencia: Edicep, Textos Universitarios 2, 2004), 125.

¹⁰ Cfr. José Víctor Orón, “El acto global persona”, *Colloquia. Revista de Pensamiento y Cultura* 4 (diciembre de 2017): 23-44.

¹¹ Cfr. José Víctor Orón y Miriam Martínez, “La acción humana: una propuesta integral para el diálogo interdisciplinar sobre la personalidad”, *Scientia Et Fides* 9, núm. 2 (agosto de 2021).

¹² José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (Madrid: Alianza, 2014), 56.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Cada vez se dejan escuchar más voces de psicólogos, pedagogos, pediatras, así como de críticos y preocupados por las repercusiones negativas que tiene la alta exposición a los dispositivos tecnológicos en el desarrollo cerebral.

encontrar caminos para abrir la educación al horizonte de la razón vital, práctica, más allá de la razón técnica, para ampliar el horizonte de las “competencias” y la capacitación del educando a la educación completa de su ser.

¿Cuál puede ser el camino para que la educación sea una labor humanizadora y no despersonalizante? Tal y como ocurre bajo el paradigma instrumental de las metodologías imperantes, al confundir los “medios” educativos con el “fin”, generan el drama muy bien descrito por Lewis: “Extirpamos el órgano y exigimos la función. Hacemos hombres sin corazón y esperamos de ellos virtud e iniciativa [...] Castramos y exigimos a los castrados que sean fecundos”.¹⁵

A nuestro parecer, hace falta rescatar la aportación del personalismo. Traemos al escenario, concretamente, la *integridad* reflejada en la antropología de Karol Wojtyła¹⁶ como propuesta de experiencia auténtica y personal que puede servir de brújula para entender qué tipo de experiencias educativas se están suscitando y cuáles debería suscitarse porque, tal y como manifiesta la historia del pensamiento, la “experiencia” no se ha entendido de modo unívoco.

De la experiencia como pasividad a la experiencia como autodeterminación

La vertiente empirista, en su anhelo por rescatar la sensibilidad ahogada por la rigidez del intelectualismo, se detiene en el ámbito de la *experiencia*, pero la entiende como una respuesta sensi-

¹⁵ Clive Staples Lewis, *La abolición del hombre* (Madrid: Encuentro, 2016), 32.

¹⁶ Juan Manuel Burgos ha elaborado un proyecto en el que acoge, en el marco de la filosofía personalista, la peculiaridad del planteamiento wojtyliano al que llama *personalismo integral*. Se inspira en su presupuesto interpretativo de *experiencia integral*, pero desarrolla y sistematiza el método que ofrece el polaco dada su “brillante pero hasta cierto punto enigmática” propuesta metodológica. Juan Manuel Burgos, *La experiencia integral* (Madrid: Palabra, 2015), 48.

ble espontánea y directa ante la realidad entendida como “estímulo”. De este modo, se nos presenta a la persona como un sujeto que vive desde “el automatismo de un aparato anímico”.¹⁷

Para esta antropología, proveer de “experiencia” al educando será ofrecerle “estímulos” sensibles que despierten su interés, o bien abrirle un espacio lo suficientemente indeterminado para que sea él quien oriente su propio conocimiento en función de sus intereses y pueda así “construir” su aprendizaje.¹⁸ Se trata de los modelos pedagógicos naturalista y constructivista, respectivamente, impulsados por Rousseau y muy en boga actualmente, en los que el papel de la realidad como medida, lugar y criterio de aprendizaje pierde vigencia en pos de una subjetividad “subjetivizada”, autónoma, pero que, en su desvincularse de toda referencia, se encuentra desorientada.

Desde una mirada subjetivista, la pedagogía propone un constructivismo en el que se pretende que “el niño construya subjetivamente su realidad”.¹⁹ El atractivo de esta vertiente resulta de su aparente defensa de la libertad como fuente de la acción educativa y, por lo tanto, de su respeto por la individualidad y el protagonismo del educando.

Del mismo modo, se trata de una propuesta que quiere hacer contrapunto a lo etiquetado como la “vieja escuela” donde el aprendizaje, en términos objetivistas, precisa un esfuerzo voluntarista puesto que, como dirá Kant, una acción personal “no es una cosa del arbitrio sino de la *voluntad*”,²⁰ al margen del dinamismo emotivo que supone un peligro para la determinación libre. Se trata, pues, de inculcar la disciplina como medio para la adquisición de comportamientos y conocimientos.

¹⁷ Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión* (Barcelona: Herder, 1977), 17.

¹⁸ Cfr. L'Ecuyer, *op. cit.*, 186-190.

¹⁹ *Ibid.*, 196.

²⁰ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres* (Madrid: Tecnos, 2008), 265.

Sin embargo, la cuestión es qué se está entendiendo por “conocimiento” en ese proceso de aprendizaje. Las mal llamadas “vieja” y “nueva” escuela, de visiones aparentemente contradictorias, se alimentan del mismo concepto “empirista” de lo que es la experiencia; la reducen a “un mero andamiaje miserable para crear sensaciones placenteras fugaces en su cuerpo solitario, una mera ‘fuente de estímulos’”²¹ en la que “conocer” será, o bien producto de este proceso emotivo o bien la erradicación de toda sensibilidad en pos de una racionalidad “purificada” de la emotividad.

Por eso, la pregunta que encontramos pertinente hacernos para atender el reto de una educación que responda a la *realidad* de la persona concierne a la experiencia: ¿qué tipo de *experiencia* supone la apertura del “yo” a la realidad para que ésta sea un lugar de enriquecimiento y realización con sentido? Sin embargo, hay otro camino posible; se trata de una tercera vía abierta que se propone desde el *realismo* de las propuestas personalistas: la educación que consiste en que “el niño pueda hacer la realidad suya”.²²

PROPUESTA: LA EDUCACIÓN COMO EL DESPERTAR DE LA PERSONA

No es difícil ponerse de acuerdo en que los métodos pedagógicos deberían alcanzar al educando, “abrir el yo del educando”.²³ Las tendencias más actuales apuntan a este deseo, en su búsqueda del interés espontáneo y libre del educando. Pero esta es la cuestión: qué entendemos por *experiencia*; ¿qué tipo de *experiencias* permiten que la educación sea tal, es decir, deje *huella*, desarrolle y realice al educando?

²¹ Max Scheler, *Amor y conocimiento y otros escritos* (Madrid: Palabra, 2010), 101.

²² L'Ecuier, *op. cit.*, 196.

²³ Prats, *op. cit.*, 15.

En la recuperación de la *acción personal*, entendida desde la *experiencia integral* que desarrolla Karol Wojtyła, encontramos la clave de la educación. Él rechaza toda tentación idealista y mantiene la *inmanencia* y a la vez *trascendencia* del sujeto en su experiencia. Para Wojtyła “el conocimiento no comienza únicamente por los sentidos, sino por los sentidos y la inteligencia de manera conjunta y unitaria”.²⁴ Ninguna experiencia emocional es, por lo tanto, una experiencia sensiblista, puramente estímulo, sino que se integra en el dinamismo de trascendencia en el que consiste la experiencia del “yo”, que es una experiencia de *autoposesión*.

La experiencia *personal*, propiamente, se entiende desde “la totalidad del dinamismo propio del ser humano” que para Wojtyła “es divisible en actuar y ocurrir (acciones y activaciones). Esta distinción se apoya en la diferencia entre la participación real de la voluntad”.²⁵ Así, hablar de “acción” que no de simple “activación”, expresa el *dinamismo* de la *eficacia*, “que es, simultáneamente, el momento de la trascendencia de la persona con relación a su actuación”.²⁶ El ser humano *es* su propia subjetividad pero la posee, a la vez, como “materia prima”, material para la autodeterminación. Esto pone de manifiesto su estructura radical de “autogobierno y la autoposesión” propia de un ser cuya relación consigo mismo es trascendente.

Así pues, con la *acción*:

No postulamos el hacer por el hacer [...] sin voluntad de acción sólo queda pesimismo, declarado o encubierto [...] Hablamos aquí, obviamente, de una *acción sabida, querida, debida, podida, esperada, orada, alabada*, y no de la acción por la acción, no del mero activismo.²⁷

²⁴ Juan Manuel Burgos, “El personalismo de Karol Wojtyła como personalismo integral. Un análisis filosófico y una propuesta”, *Cuadernos de Pensamiento* 32 (octubre de 2019): 105–134.

²⁵ Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: BAC, 1982), 120.

²⁶ *Ibid.*, 85.

²⁷ Carlos Díaz, *La persona como don* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001), 205–206. Las cursivas son propias.

Despertar a la *acción* es formar un *ethos*, una disposición a ser “desde dentro”, a la apertura y recepción interior y activa de toda materia que requiera aprendizaje, ejecución y decisión (moral, cognitiva, competencial, etcétera). La *acción* personal (en cuanto *praxis*) es un “hacer” que va más allá de “cumplir” con la tarea. Las actividades humanas dejan de ser meros actos transitorios por el tipo de implicación personal. Veamos: cuando una acción es, únicamente, la respuesta a un estímulo externo, ya sea evitar un mal (castigo) o adquirir un bien (premio) de modo que su sentido “termina” en el resultado obtenido, pierde su verdadero potencial. La diferencia no es tanto realizar o no las acciones, ni hacerlo técnicamente mejor o peor, sino en el por qué y el para qué se llevan a cabo. Es la motivación intrínseca lo que despierta la implicación personal y, desde ahí, es posible hablar de verdadera “acción personal”.

La importancia de que un acto humano pueda ser una *acción personal* es que su valor no se limita al resultado obtenido, antes bien, la motivación intrínseca hace que el propio proceso tenga un valor intrínseco porque se convierten en ocasión para el crecimiento personal. Ya sea porque uno se conoce mejor a sí mismo, porque aprende a superar la frustración, porque desarrolla ciertas capacidades, porque conoce algo más sobre el mundo y un largo etcétera, la posibilidad de cambiar la perspectiva y de transformar los comportamientos, las tareas y todo tipo de actividades en “acciones” permitiría, al fin y al cabo, que la persona (el educando, por ejemplo) comprenda su propia realidad, la realidad que le envuelve y que proyecta, y la capacidad de dar una respuesta consciente y responsable no como quien reacciona ante un estímulo sino como quien responde al *valor* que le interpela. Tales acciones nos hablan de un tipo de “experiencia”: aquella donde se da la apropiación de las vivencias que, integradas en la voluntad trascendente, permiten la *ex-presión* de la persona.

La propuesta personalista viene a expresar la sensibilidad como la peculiaridad de un ser que es *personal* y, por lo tanto, sus emociones son un lenguaje cargado de significado y de respuesta

a la realidad. En palabras de Zubiri, la persona posee una sensibilidad inteligente o una “inteligencia sentiente”.²⁸ Leemos aquí el eco de la interpretación renovada de la corporalidad que inaugura la corriente hermenéutica del siglo xx y que expresa el mundo humano no como una mera realidad de “objetos” de conocimiento, tampoco de percepciones sensibles; se trata de una realidad significativa, desde su categoría de *valor* y no de simple “estímulo”.

De este modo, la “sensibilidad” espontánea hacia los valores no se entiende como un lenguaje puramente instintivo, sino como una “potencialidad emotiva” que, en palabras de Wojtyła, “brinda a la voluntad lo que podríamos denominar una materia prima de naturaleza especial”.²⁹ Es decir, el lenguaje psíquico de los sentimientos se da integrado en la complejidad de la realidad personal y, por lo tanto, podemos decir que el ser humano no es la inmanencia de su estado psíquico y anímico, sino que “somos lo que estamos llamados a ser y podemos llegar a ser”.³⁰

Desde la neurociencia, se habla de la “plasticidad del cerebro” como un indicador de la flexibilidad de la condición psíquica y fisiológica humana. Y esta es la clave: la indeterminación del dinamismo subjetivo es también la apertura a la creación de nuevas conexiones neuronales, sobre todo en las primeras etapas de la vida en las que el cerebro está *inmaduro* y, si bien la amígdala indicará el camino dado que “abre el apetito”, por otro lado, “no sabe seguir, no sabe el recorrido entero.”³¹ Se da, pues, una “*plasticidad* natural de los sentimientos” y esto muestra que “la afectividad está abierta a la acción de otros factores no biológicos que también le impactan y pueden modificarla.”³²

²⁸ Cfr. Zubiri, *op. cit.*, 532-538.

²⁹ Wojtyła, *op. cit.*, 262.

³⁰ Xosé Manuel Domínguez, *El arte de acompañar* (Madrid: PPC, 2017), 128.

³¹ Ortiz, Prats y Arolas, *op. cit.*, 129.

³² Aquilino Polaino, *Familia y autoestima* (Barcelona: Ariel, 2004), 102.

Traducido al lenguaje filosófico zubiriano, podemos decir que la realidad orgánica humana consiste en un “sistema inconcluso” que hace de los seres humanos seres *abiertos*, *inacabados* y, por lo tanto, en palabras del filósofo español, “la determinación de lo que queremos ser es ante todo, en una forma o en otra, una actividad que está por encima de los impulsos, y respecto de los cuales somos, mínima pero radicalmente, dueños de éstos”.³³

Del tipo de *apertura* humana al mundo, como “animal de *realidades*” que somos, se deduce, por un lado, la urgencia de desmitificar la libertad como una expresión espontánea del dinamismo emotivo. La psicología, la neurociencia, la filosofía y otras ciencias pueden dar cuenta de la vulnerabilidad o afección propia de la sensibilidad humana y que, por lo tanto, lo que se defiende como “espontaneidad” es, en todo caso, la determinación de los condicionantes que han influido en nuestra forma de relacionarnos con la realidad, de darle significado a las cosas, de valorarlas... Por lo tanto, lejos de “libertad”, tal espontaneidad es la indeterminación de un dinamismo subjetivo des-yoificado y vendido a las circunstancias (internas o externas) no integradas en la unidad de un ser despierto a su propia libertad.

Por otro lado, dada esta plasticidad de los sentimientos, aparece una inapelable necesidad educadora “para no dejar al ser humano solamente con los recursos de su biología y su psiquismo”.³⁴ Abandonar a la persona a sus propios recursos, ante su propia indeterminación emotiva, produce lo que Wojtyla entiende como la “emocionalización de la conciencia” que podría traducirse al lenguaje neurológico como “estar en poder de la amígdala”. El hecho de que el cerebro es “irremediamente” educable, indica que debe ser “necesariamente” educado.

La pregunta que queda abierta es ¿cómo hacerlo? La respuesta que aparece, desde nuestros presupuestos, es la *relación* interpersonal como escenario propiciador de *realidades* y expe-

³³ Zubiri, *op. cit.*, 538.

³⁴ Ortiz, Prats y Arolas, *op. cit.*, 122.

riencias auténticas. Solo la *relación* puede propiciar un sano desinterés por los resultados u objetivos en general y, por lo tanto, un verdadero interés por los procesos de aprendizaje y crecimiento.³⁵ Solo la relación puede ser el marco desde el que restablecer las carencias vividas y lanzar al educando a su propia realidad irreductible, a sus actividades pero, por eso mismo, generador de acciones con sentido.³⁶

El escenario que se abre es un paisaje que queda por dibujar, pero no podemos negar que es un reto que ha empezado a asumirse. Tenemos constancia de iniciativas como la del Método Romain,³⁷ desarrollado por Simonne Romain a mediados del siglo pasado. Asimismo contamos con la propuesta pedagógica de Montessori (desde sus fuentes y no desde sus malinterpretaciones) con el impulso que le da a las aportaciones de Catherine L'Ecuyer y, por otra parte, está en expansión un nuevo modelo educativo impulsado por la Fundación UpToYou. Son propuestas fundamentadas en la realidad completa de la *persona* y, partiendo de ésta, proponen acciones educativas que responden a la complejidad de su ser. A partir de la *relación* (que no instrumentalización) como lugar en el que la persona no es un *medio* al servicio de resultados, sino un *fin* en sí misma, despierta a su propia realidad como *autora* y no reproductora de acciones. Esta misma mentalidad inspira también formaciones afectivo-sexuales como la que ofrece la Universidad Francisco de Vitoria con el Programa *Aprendamos a Amar*.

Interiorización, participación, apropiación, comprensión, son términos que hablan de un aprendizaje significativo porque apuntan, directamente, al educando como *fin* y no como *medio*. Y este

³⁵ José Víctor Orón, "Educación centrada en el crecimiento de la relación inter-personal", *Studia Poliana* 20 (febrero de 2018): 241-262.

³⁶ Cfr. José Víctor Orón, *Conoce lo que sientes. Vocabulario emocional* (Madrid: ICCE, 2020), 183-190.

³⁷ Germain Fajardo et al., *La méthode Romain, une démarche vers la mise en relation* (París: Éditions A.S.R.I., 1999).

reordenamiento de fines y medios es posible desde la relación interpersonal. Solo ahí, en esta experiencia ajustada a la libertad de ser un *fin* y no un *medio*, el educando viene a ser partícipe de su proceso de crecimiento. Su asombro ante la realidad no se ve condicionado sino abierto al deseo y al esfuerzo interiorizado de reflexión y comprensión. En la libertad de una relación interpersonal, el asombro real y no interrumpido origina la *apropiación* de conocimientos, capacidades, decisiones que repercuten en el propio ser y adquieren, por lo tanto, un valor *inmanente*.

Defendemos, pues, que la educación precisa de acompañantes, de maestros que sepan guiar el camino que cada educando necesita recorrer por sí mismo desde la *relación interpersonal* con él. La dinámica de una *relación* viva y real con el educador lanza al educando al descubrimiento del mundo y de su propio ser, despertando en él acciones queridas por sí mismas.³⁸

Fuera de la relación educador-educando, lo que se tiene son intentos de suscitar experiencias subjetivistas de estímulo-respuesta en el educando, o la reproducción de actividades en vistas al resultado, que impedirá que la educación sea un lugar de auto-descubrimiento y crecimiento. Y aquí viene el drama existencial: fuera de acciones personalizantes, los niños y adolescentes preferirán “escondarse detrás de un filtro en Instagram, detrás de una identidad construida”... Al fin y al cabo, si el criterio de la acción no es la experiencia de la realidad en un escenario de relaciones interpersonales libres, ¿por qué no sustituir nuestra identidad personal por nuestra huella digital?³⁹

CONCLUSIÓN

Parece ser que el cientificismo ha conquistado también la educación y ahora es un laboratorio más del que se espera un *producto*:

³⁸ Cfr. Orón, *Conoce lo que sientes...*, 213-217.

³⁹ L'Ecuyer, *op. cit.*, 197.

ciudadanos correctos y funcionales que, según qué corrientes, a través de procesos de estimulación o de un esfuerzo provocado, logran unos cánones de aprendizaje. El precio a pagar por la ingeniería que lleva a cabo la pedagogía en la actualidad es caro: se manipulan las estructuras humanas al servicio de la utilidad y la persona cae en el olvido. Asimilando un tipo de vida enajenado de su propia subjetividad personal. El educando sufre la atrofia de su libertad.

No podemos dejar que nuestros niños y adolescentes se vean conformados en autómatas de unos cánones morales, académicos o técnicos propuestos por la sociedad representada en la escuela, en la familia o en las diversas instituciones. Un adolescente no quiere ser “una buena chica”, “un buen chico”. Quiere ser feliz, quiere escribir una historia que valga la pena vivir, una vida valiosa. Empecemos, pues, a ser realistas y permitámonos soñar con estos jóvenes para que la vida sea algo más, para que cada historia se vea traspasada del sentido narrativo que le corresponde cuando es *alguien* quien la escribe y no *algo* ajeno al propio ser lo que la determina.

Abandonada la concepción puramente *fenomenista* de “experiencia”, liberados de la atrofia del sentido existencial y personal del que es capaz el ser humano, seamos educadores que faciliten a los educandos, en su vida cotidiana, advertir el valor de las cosas, vivir e interpretar sus propias emociones, expresar su *asombro* gracias a que ellos mismos se saben la fuente de sentido de la relación de educación. Desde su propio valor como personas podrán hacerse *preguntas* y buscar respuestas para adquirir una *comprensión* de las cosas y así, realizar acciones; es decir, *responder* auténtica y personalmente a la vida, que le pide la toma de *decisiones*. En el fondo, se trata de despertar la autodeterminación del educando para que su vida sea, verdaderamente, una experiencia del bien, de la verdad y de la belleza.

BIBLIOGRAFÍA

- Burgos, Juan Manuel. *La experiencia integral*. Madrid: Palabra, 2015.
- Burgos, Juan Manuel. “El personalismo de Karol Wojtyla como personalismo integral. Un análisis filosófico y una propuesta”. *Cuadernos de Pensamiento* 32 (octubre de 2019): 105–134.
- Díaz, Carlos. *La persona como don*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001.
- Domingo, Agustín. *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. Madrid: PPC, 2001.
- Domínguez, Xosé Manuel. *El arte de acompañar*. Madrid: PPC, 2017.
- Fajardo, Germain et al. *La méthode Romain, une démarche vers la mise en relation*. París: Éditions A.S.R.I., 1999.
- Frankl, Viktor. *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder, 1977.
- Kant, Immanuel. *La Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2008.
- L’Ecuyer, Catherine. *Conversaciones con mi maestra. Dudas y certezas sobre la educación*. Barcelona: Espasa, 2021.
- Lewis, Clive Staples. *La abolición del hombre*. Madrid: Encuentro, 2016.
- Orón, José Víctor. *UpToYou. Otra forma de pensar y educar*. Pamplona: UpToYou, 2018. Grupo Mente–Cerebro (ICS), Universidad de Navarra.
- Orón, José Víctor. *Conoce lo que sientes. Vocabulario emocional*. Madrid: ICCE, 2020.
- Orón, José Víctor. “El acto global persona”. *Colloquia. Revista de Pensamiento y Cultura* 4 (diciembre de 2017): 23–44.
- Orón, José Víctor. “Educación centrada en el crecimiento de la relación inter-personal”. *Studia Poliana* 20 (febrero de 2018): 241–262.
- Orón, José Víctor y Miriam Martínez. “La acción humana: una propuesta integral para el diálogo interdisciplinar sobre la personalidad”. *Scientia Et Fides* 9, núm. 2 (agosto de 2021).
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza, 2014.

Ortiz, Eduardo, José Ignacio Prats y Gracia Arolas. *La persona completa. Aproximación desde la Antropología, la Psicología y la Biología*. Valencia: Edicep, Textos Universitarios 2, 2004.

Polaino, Aquilino. *Familia y autoestima*. Barcelona: Ariel, 2004.

Prats, José Ignacio. *Pedagogía y realidad. Un bello paisaje*. Valencia: Edicep, 2009.

Scheler, Max. *Amor y conocimiento y otros escritos*. Madrid: Palabra, 2010.

Wojtyla, Karol. *Persona y acción*. Madrid: BAC, 1982.

Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1998.

UNA PEDAGOGÍA DE LA INTIMIDAD INSPIRADA EN LA ANTROPOLOGÍA DE KAROL WOJTYLA

JAIME RODRÍGUEZ DÍAZ¹

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, Italia

RESUMEN: El divorcio entre sexualidad e intimidad está fracturando a las personas. Esta comunicación indaga en la relación entre intimidad y sexualidad, inspirándose particularmente en la *Teología del cuerpo* de Juan Pablo II. En la primera parte se propone definir la ‘intimidad’ como “la relación de comunión formada por personas incommunicables”. Para hacerla comprensible, se presenta la relación *entre persona y comunión, corporeidad y sexualidad*. En la segunda parte se exploran brevemente las así denominadas ‘experiencias originarias’ de la soledad, la unidad y la inocencia, que configuran y hacen posible la intimidad personal, ofreciendo brevemente en las conclusiones algunas aplicaciones pedagógicas.

PALABRAS CLAVE: intimidad, corporeidad, sexualidad, persona, comunión, incommunicabilidad.

ABSTRACT: The break up between sexuality and intimacy is fracturing people. This paper explores the relationship between intimacy and sexuality, using John Paul II’s *Theology of the Body*. In the first part, it proposes a definition of ‘intimacy’ as “a relationship of communion formed by incommunicable persons”, explaining as well the relationship between person and communion, body and sexuality. The second part explores the so-called ‘original experiences’ of solitude, unity and innocence, which configure and make

¹ Doctor en Teología y licenciado en Filosofía por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum; docente en el Pontificio Instituto Juan Pablo II, sección de Madrid. Líneas de investigación: teología del cuerpo, diferencia sexual, complementariedad varón-mujer, vínculos familiares. Correo electrónico: jrodriguez@legionaries.org

personal intimacy possible. It offers a few brief pedagogical applications in the conclusions.

KEYWORDS: intimacy, body, sexuality, person, communion, incommunicability.

NUEVO *ETHOS* Y CAMBIO DE MIRADA

El proyecto de Ley de garantía de la libertad sexual (Ley del Solo Sí es Sí), diseñado por el Ministerio de Igualdad del Gobierno de España en 2022, ha reformado el Código Penal para que el consentimiento expreso sea clave al juzgar los delitos sexuales. ¿Cómo formar a los ciudadanos en el respeto de la dignidad de toda persona, si por otra parte se les proponen modelos utilitaristas, que tratan el cuerpo –propio y ajeno– como un objeto del cual servirse y no como lo que es verdaderamente, la expresión de una persona? La potestad coercitiva del derecho, ¿será suficiente para evitar las agresiones?, ¿es posible plantear un nuevo *ethos*, un acercamiento distinto a la relación entre la persona, su intimidad y la sexualidad?

Esta comunicación indaga acerca del significado de la “intimidad” y su relación con la sexualidad, inspirándose en la antropología filosófica y teológica de Karol Wojtyła o Juan Pablo II,² particularmente la que desarrolla en la *Teología del cuerpo*.

En la primera parte se propone una definición de la *intimidad* como “una relación de comunión formada por personas incommunicables”. Para hacerla comprensible, se presenta el pensamiento wojtyliano acerca de la relación entre persona y comunión, corporeidad y sexualidad.

En la segunda parte se exploran brevemente las así denominadas ‘experiencias originarias’ de la soledad, la unidad y la ino-

² Se ha optado por una visión unitaria del autor, filósofo, teólogo, poeta y autor de obras de teatro, armonizando fe y razón, sin entrar en la cuestión de la autoría que es posible atribuir a sus escritos como Pontífice.

cencia, que configuran y hacen posible la intimidad personal, ofreciendo brevemente en las conclusiones algunas aplicaciones pedagógicas.

PRIMERA PARTE:

HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA INTIMIDAD

Persona y comunión: el personalismo de la comunión

Wojtyła considera insuficiente la noción boeciana de *persona*, porque “ni el concepto de ‘naturaleza racional’ ni el de su individuación parecen expresar plenamente la totalidad específica expresada por el concepto de ‘persona’”.³ En efecto, la ‘persona’ es “algo que es único en un sentido muy especial, más que concreto”,⁴ se trata de ‘alguien’, y no de ‘algo’, un ‘quién’ y no un ‘qué’ está dotada de interioridad, tiene conciencia de sí y es responsable.

Gudowski afirma que Wojtyła es representante del “personalismo de comunión”, según el cual, la existencia *personal* implica acoger al otro para tomar conciencia de sí. La paradoja wojtyliana, afirma el profesor de Lublín, consiste en el hecho de que “la persona humana, por su incomunicabilidad, es comunicable”.⁵ Por una parte, enseña el adagio clásico, la persona es *sui iuris et alteri incommunicabilis* ya que posee una estructura de autoconciencia, autodeterminación y autoposesión. Al mismo tiempo, está constituida ‘para’ y ha sido destinada a la *communio personarum* gracias a su estructura dinámica de participación. Enton-

³ Karol Wojtyła, *Persona y acción*. Ed. por Anna-Teresa Tymieniecka, traducción de Jesús Fernández Zulaica (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982), 90.

⁴ *Idem*.

⁵ Krzysztof Guzowski, “El personalismo de comunión en Karol Wojtyła”, en *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Ed. por Juan Manuel Burgos (Madrid: Palabra, 2007), 200.

ces, ¿cómo es posible la comunicación personal en un ser incommunicable?⁶

Será la fe la que abrirá horizontes insospechados a la razón, ya que, desde el punto de vista teológico, la condición relacional de la persona se debe al hecho de que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, que es una comunión de personas. Por ello, “ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación al otro ‘yo’”,⁷ de lo que se concluye que “decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que el hombre está llamado a existir ‘para’ los demás, a convertirse en un don”.⁸ Por ello, “el hombre es semejante a Dios no sólo en razón de su naturaleza espiritual, existiendo como persona, sino también en razón de la capacidad que le es propia de comunidad con otras personas”.⁹

De esta forma, persona y comunión no se pueden separar, porque la persona procede del misterio de la Santísima Trinidad, “manantial mismo del ser” y “eje último de la antropología”.¹⁰ Por ello, el relato de la creación pone de manifiesto que “el hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la

⁶ Por ello Shivanandan se plantea la cuestión de cómo es posible la comunicación personal para un ser que es incommunicable. Cfr. Mary Shivanandan, *Crossing the Threshold of Love. A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology* (Edimburgo: The Catholic University of America Press, 1999), 143.

⁷ Juan Pablo II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, sobre la dignidad y la vocación de la mujer en el año mariano (15 de agosto de 1988), n. 7, AAS 80 (1988): 1653-1729.

⁸ *Idem*.

⁹ Karol Wojtyła, “La familia como *communio personarum*. Ensayo de interpretación teológica (1974 y 1975)”, en *El don del amor: Escritos sobre la familia*. Ed. por Alejandro Burgos, traducción de Antonio Esquivilas y Rafael Mora (Madrid: Palabra, 2000), 232.

¹⁰ Juan Pablo II, Discurso a los participantes en una semana internacional de estudio sobre el matrimonio y la familia (27 de agosto de 1999), n. 5, AAS 93 (2001): 664-667.

soledad, cuanto en el momento de la comunión”,¹¹ porque el individuo es “imagen de una inescrutable comunión divina de Personas”.¹²

Corporeidad y sexualidad:

la sexualidad como constitutiva de la persona

El método wojtyliano aporta un aspecto original a la reflexión acerca de la corporeidad y de la sexualidad, porque pone en evidencia que la experiencia de la sexualidad conduce a la conciencia de la propia identidad relacional y donal, y sirve para conocer la propia humanidad. En efecto, gracias a la diferencia entre el varón y la mujer, ambos llegan a experimentar sus cuerpos como un don en sí mismo, que está llamado a convertirse en don para el otro. Es necesario por ello analizar la sexualidad no solo como una dimensión de la corporeidad, sino explicando adecuadamente su nexo con la subjetividad y con la persona. Gracias a la sexualidad, el ser humano toma conciencia del significado profundo de su existir como don.¹³

El cuerpo humano constituye una realidad misteriosa, no se reduce al sustrato biológico, y por ello, su conocimiento no se agota con la ciencia. “El cuerpo revela al hombre”, y lo revela como persona, “es decir, como ser que también es ‘semejante’ a Dios en toda su corporeidad”.¹⁴ El ser humano no tiene un cuerpo como los demás cuerpos, porque él experimenta su cuerpo como suyo, como parte de su “yo”. Descubre “la complejidad de la propia estructura”¹⁵ porque tiene un cuerpo, y tiene también

¹¹ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 4.ª ed., 2017), IX.3.

¹² *Idem.*

¹³ Cfr. Rocco Buttiglione, “Corpo e sessualità nella catechesi di Giovanni Paolo II”, *Communio* 54 (diciembre de 1980): 104–113.

¹⁴ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, IX.4.

¹⁵ *Ibid.*, VI.1.

conciencia del mismo. Luego no es solo cuerpo, sino algo más. Éste es el problema antropológico fundamental, la relación entre el cuerpo y ese “algo” que en el humano no es cuerpo.

El cuerpo no es solo potencia material informada por el alma, sino que el cuerpo y el alma –lo que denomina “naturaleza psicosomática”¹⁶– son expresiones de la persona o, dicho de otro modo, son transparencias del espíritu. Según Wojtyła, la complejidad de la estructura personal no permite considerar a la sexualidad como un aspecto de la corporeidad, o como “atributo de la persona”. No existe una realidad sustancial previa a la que se añada accidentalmente la sexualidad, sino que existen personas sexuadas en todas las esferas de su ser.

Tampoco se puede comprender la sexualidad si se parte del sujeto pensante, ya que se terminan imponiendo las categorías del sujeto que piensa a la realidad pensada, y no se logra salir de los fenómenos de la conciencia. No existe por una parte el cuerpo masculino o femenino, y por otra, una mente asexuada. La corporeidad es una dimensión de la subjetividad: “El hombre no solamente es sujeto por su autoconciencia y autodeterminación, sino también en base al propio cuerpo”.¹⁷

Siempre ha sido evidente que la diferencia sexual entre el varón y la mujer es biológica. A partir del siglo XIX, con el desarrollo de la psicología, se acepta que la sexualidad toca también el ámbito de la psicología. Para Juan Pablo II, la sexualidad radica en la profundidad ontológica de la persona. Afirma que “el sexo es ‘constitutivo de la persona’ (no solamente ‘atributo de la persona’)”.¹⁸ Ubica así la sexualidad en el nivel del ser, en el núcleo personal, y desde ahí *penetra* el cuerpo en toda su materialidad, *se transparenta* en el cuerpo, que viene a ser el nivel somático, así

¹⁶ En la *Teología del cuerpo*, el autor evita el uso del término “naturaleza”. Opta generalmente por el término “humanidad”, y cuando utiliza “naturaleza” lo acompaña del adjetivo “psicosomática”.

¹⁷ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, VI.2.

¹⁸ *Ibid.*, X.1.

como en la conciencia y la autodeterminación, es decir, la psicología o el nivel del *anima*.

Desde una perspectiva teológica, el cuerpo humano trasciende su dimensión corporal y posee un significado sacramental, porque desde el origen de la creación, el cuerpo es signo del amor de su Creador. El cuerpo humano, masculino y femenino, hace visible lo invisible: es el signo visible de la donación de Dios al ser humano y es también signo del amor del Creador, que ha impreso en él su imagen indeleble. A través del cuerpo el individuo comprende a la Creación entera y a sí mismo dentro de ella como un don, que nace del manantial del amor, que es la Trinidad misma.¹⁹ El sexo es relevante para la teología porque, en virtud de su dimensión sacramental, revela el carácter donal de la Creación.

Intimidad y comunión: vivir y permanecer en el otro

Aclarada la relación entre persona y comunión, cuerpo y sexualidad, parece ahora posible plantear una definición de la *intimidad* como “una relación de comunión formada por personas in-comunicables”. Nótese que en esta definición se subrayan tres aspectos interrelacionados: la persona-sujeto, la *communio personarum* y la ‘incomunicabilidad’.

Existe “una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad”.²⁰ La comunión trinitaria es la forma más perfecta de comunión: el Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre. Es consecuencia del don recíproco de salir de sí para vivir en el otro y de permitir al otro entrar, para que viva en sí: salir y dejar entrar, dar y recibir, don recíproco. Los sujetos pueden experimentar este tipo de comunión en la relación con Dios, en la experiencia de la

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, XIX.4–6.

²⁰ Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 24, en *Constituciones, decretos, declaraciones* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004).

amistad y en las relaciones familiares, que como se explicará, son mediadas por el don del cuerpo.

a) Intimidad con Dios

Gracias al estudio del acto de fe en san Juan de la Cruz, Wojtyła pudo profundizar en la unión íntima con la Divinidad. Afirma:

Por el amor, dice el Doctor Místico, no sólo se tiene una posesión intencional del objeto en el entendimiento —que siempre es un modo imperfecto de posesión—, sino una unión viva y transformante tan honda, que se puede en verdad decir: el Amado vive en el amante y el amante en el Amado.²¹

La presencia real en la Eucaristía satisface cumplidamente los anhelos más profundos de vivir y permanecer en el otro. “Podemos decir que no solamente cada uno de nosotros recibe a Cristo, sino que también Cristo nos recibe a cada uno de nosotros. [...] En la comunión eucarística se realiza de manera sublime que Cristo y el discípulo ‘estén’ el uno en el otro”.²²

b) Experiencia de la amistad

Existen numerosas relaciones casuales o circunstanciales que no dan lugar propiamente a una *communio personarum*, y que convierten a las personas en socios, vecinos, compañeros... Son importantes en la vida porque “el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados”.²³

²¹ Karol Wojtyła, *La fe según san Juan de la Cruz*. Traducción de Álvaro Huerga (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), 218.

²² Juan Pablo II, Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia (17 de abril de 2003), n. 22, AAS 97, núm. 7 (2003).

²³ *Gaudium et Spes*, 25.

Sin embargo, existen también relaciones en las que tiene lugar algo propio y exclusivo de las personas, la *communio personarum*, que les permite “vivir” y “permanecer” en el otro. Profundizando en el así llamado “amor de benevolencia” que es propio de la amistad, Wojtyła advierte que “tu ‘yo’ llega a ser mío”,²⁴ hace nacer “esta unidad de querer (unum velle) que hace que dos ‘yoes’ lleguen a ser un ‘nosotros’”.²⁵ Gracias a la amistad es posible experimentar la presencia real del otro, descubrir que no se está solo en la vida y satisfacer los anhelos más profundos de vivir ‘acompañado’. Por ello el Catecismo enseña que la amistad, desarrollada entre personas del mismo sexo o de sexos distintos, “representa un gran bien para todos” y “conduce a la comunión espiritual”.²⁶

c) Relaciones familiares

La intimidad vivida en el acto conyugal crea un espacio de intimidad que permite a los esposos “vivir” y “permanecer” en el otro. Según Wojtyła, la ‘unidad en la carne’ “proviene de una opción”²⁷ libre y responsable, y sirve para “realizar la unión-comunión de las personas”.²⁸

A través del don recíproco del cuerpo, los esposos sellan la mutua elección y ello da origen a las relaciones familiares: conyugalidad, filiación, paternidad-maternidad. No solo los cónyuges forman una unidad física y moral indisoluble, fruto del amor. Se puede decir también que el padre y la madre viven y

²⁴ Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*. Ed. por Juan Manuel Burgos, traducción de Jonio González y Dorota Szmidt (Madrid: Palabra, 6.ª ed., 2013), 158.

²⁵ *Ibid.*, 165.

²⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2347 (Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo).

²⁷ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, XXXI.2.

²⁸ *Ibid.*, XLVII.2.

permanecen para siempre en el hijo, y que el hijo vive y permanece para siempre en sus padres. Nadie puede ser exhijo, expadre o exmadre.

Los personajes de las obras de teatro de Wojtyła permiten vislumbrar la experiencia de intimidad que generan estos vínculos. En *El taller del orfebre* afirma que los cónyuges son “nuevas personas –Teresa y Andrés– hasta ahora dos y todavía no uno, desde ahora uno, aunque todavía dos”.²⁹ “Que una persona viva en la otra, es el amor”.³⁰ Meditando acerca de la paternidad, Adán se pregunta si “pueden dos seres encontrarse, abrazarse y después quedar el uno fuera del otro”.³¹ Aprende “poco a poco lo que significa ser padre: es el más poderoso vínculo del mundo”.³² La paternidad no es solo un vínculo que lo une con la hija, sino también con la madre y consigo mismo: “quedo ligado a mí mismo”.³³

Dado que el sexo es constitutivo de la persona, las relaciones mediadas por el don del cuerpo se pueden llamar “relaciones constitutivas”, en el sentido de que no son “atributos” ni “accidentes”, sino que se colocan en el nivel mismo del ser, llamado también personal. Todo individuo es, en su identidad más radical, hijo o hija. Además, en cuanto varón, es esposo y está llamado a convertirse en padre. Y en cuanto mujer, es esposa y está llamada a convertirse en madre.

Existe el equívoco de que la sexualidad equipara al ser humano con el animal, porque tiene como fin la reproducción de la especie. Se olvida así que lo que más lo distingue del animal es que la sexualidad humana crea un espacio de intimidad perso-

²⁹ Karol Wojtyła, *El taller del orfebre: Meditación sobre el sacramento del matrimonio, expresada a veces en forma de drama*. Traducción de Anna Rodon Klemensiewicz (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 27.

³⁰ *Ibid.*, 28.

³¹ Karol Wojtyła, *Hermano de nuestro Dios. Esplendor de paternidad* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990), 165.

³² *Ibid.*, 166.

³³ *Ibid.*, 167.

nal. La unión de los cuerpos conduce a la comunión de las personas, a vivir y permanecer en el otro.

SEGUNDA PARTE:

EXPERIENCIAS CONFIGURADORAS DE LA INTIMIDAD

Juan Pablo II establece un vínculo entre los primeros padres –el ‘hombre original’– y todos los demás, varones y mujeres –el ‘hombre histórico’–, de manera que las experiencias vividas por Adán y Eva en el Paraíso tienen una dimensión “no sólo ‘originaria’, sino también ‘ejemplar’”.³⁴ Se trata de la soledad, la unidad y la inocencia.

Afirma que lo importante “no es que estas experiencias pertenezcan a la prehistoria del hombre (a su ‘prehistoria teológica’), sino que están siempre en la raíz de cada experiencia humana”.³⁵ Por ello, “originario significa también fundacional: se trata de experiencias que son la base de cualquier otra experiencia”.³⁶

La soledad antropológica y existencial

El punto de partida de esta experiencia son las palabras que pronuncia Yahvé en el segundo relato de la creación: “no es bueno que el hombre (varón) esté solo, quiero hacerle una ayuda similar a él” (*Gn* 2,18). Este pasaje parecería referirse únicamente a la soledad del varón ante la carencia de la mujer, pero Juan Pablo II va más allá de una lectura superficial y señala que “aquí se trata de la soledad del hombre (varón y mujer) y no solamente de la soledad del hombre-varón, causada por la falta de la mujer”.³⁷ Se

³⁴ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, XV.1, nota 1.

³⁵ *Ibid.*, XI.1.

³⁶ Carl A. Anderson y José Granados, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II* (Burgos: Monte Carmelo, Didaskalos 6, 2a. ed., 2012), 7.

³⁷ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, V.2.

trata de una soledad antropológica, “anterior no tanto en sentido cronológico como en sentido existencial”.³⁸

A diferencia de algunas antropologías contemporáneas, que presentan al ser humano como un ser arrojado en el mundo, destinado a la muerte y condenado a ser libre, la antropología del *Génesis* muestra al Adán solitario como un *alguien* que está en la cúspide de la creación, en una relación singular con el Creador, y en un estado de felicidad simbolizado por la imagen del jardín del Edén. Al conocer y dar nombre a los animales, Adán se distingue de ellos y se experimenta como sujeto cognoscente. La referencia al árbol del bien y del mal y el mandato de no comer de sus frutos, revela que el individuo es libre de escoger y que, con sus elecciones libres, se determina a sí mismo y decide quién quiere ser. Adán tiene autoconciencia de que es responsable.

Como Adán, también el hombre histórico puede experimentar en la soledad su ser único y singular, su ser inalienable e irrepetible. La persona creada se posee sin ser origen de sí misma, y por ello busca su identidad “frente a Dios”. Por ello,

la especial dignidad del hombre no deriva simplemente de su inteligencia y su capacidad de autonomía, sino de su relación filial con un Padre que le ha traído a la existencia y le llama a una vida de amistad y comunión.³⁹

‘Unidad de los dos’ y communio personarum

La experiencia de la soledad originaria está unida a la experiencia de la unidad, porque “el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y los dos serán una sola carne” (*Gn* 2,24). La unidad originaria “hunde sus raíces en el hecho de la

³⁸ *Ibid.*, V.3.

³⁹ Anderson y Granados, *Llamados al amor*, 62.

creación del hombre como varón y mujer”⁴⁰ y conduce a la *communio personarum*, como fruto del don recíproco.

La dualidad sexual es el camino que conduce a la toma de conciencia de la propia identidad de don. Cuando Adán conoce a Eva como a otro “sujeto” modifica su autopercepción, deja de ser el centro del mundo y se autoexperimenta como persona, es llamado al encuentro y a la comunión. Según Machado, “dicen que el hombre no es hombre, hasta que no escucha su nombre, de labios de una mujer”.⁴¹ Por ello, una persona solitaria es imposible, porque carecería de autoconciencia donal y no sería capaz de autodeterminarse con la libertad del don.

La unidad de la mónada griega da lugar a la sustancia individual, pero es superada por la “unidad de los dos” del *Génesis*, que es fruto del amor, sello de la Comunión trinitaria en el ser humano, creado a su imagen como varón y mujer. Esta unidad, fruto del amor, hace que el “otro” ya no sea “otro”, sino que sea parte del propio “yo”. En la *communio personarum* se quiere al otro como un “fin en sí mismo”, sin suprimirlo ni aniquilarlo, como a un “tú”. El amor verdadero mira y afirma a la persona, haciendo posible la verdadera comunión. Así, la diferencia entre la sexualidad animal y la humana es su “atributo sponsal”.

Inocencia y desnudez sin vergüenza

La inocencia original se remonta a Gn 2,25: “los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, pero no sentían vergüenza”. Estas palabras “no expresan carencia; antes al contrario, sirven para indicar una particular plenitud de conciencia y de experiencia, sobre todo la plenitud de comprensión del significado del cuerpo, vinculada al hecho de que ‘estaban desnudos’”.⁴² Este versícu-

⁴⁰ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, VIII.1.

⁴¹ Antonio Machado, *Antología comentada* (Madrid: Ediciones de la Torre, 1999), 157.

⁴² Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, XII.2.

lo es clave para la comprensión plena y completa de la antropología bíblica, ya que ofrece una “aportación específica, de la que no puede prescindirse bajo ningún concepto”.⁴³ Mientras que la ‘mirada’ en Sartre produce vergüenza y denota dominio, la ‘revelación’ en Wojtyła significa que “el yo toma conciencia de sí mismo a través de su relación con el otro”.⁴⁴

La experiencia de la desnudez sin vergüenza incorpora la dimensión de la subjetividad personal, ya que ahí “se desarrolla la conciencia del significado del cuerpo”.⁴⁵ La desnudez sin vergüenza es posible porque él y ella se miran desde la mirada de Dios, que todo sondea y conoce (*cfr.* Sal 138) ya que “todo está desnudo y patente a sus ojos” (Heb 4,13). Revela una relación de comunión especialmente íntima, en la que tiene lugar una “particular plenitud de la comunicación interpersonal”,⁴⁶ ya que participa de la “plenitud de la visión del hombre en Dios, es decir, según la medida de la ‘imagen de Dios’”.⁴⁷

“El que la persona sea intransmisible o intransferible se halla estrechamente relacionado con su interioridad, su autodeterminación, su libre albedrío”.⁴⁸ Se puede decir que en la desnudez sin vergüenza se comunica lo incommunicable, porque el cuerpo “expresa la persona en su concreción ontológica y existencial”, “expresa el ‘yo’ humano personal, que funda desde dentro su percepción ‘exterior’”.⁴⁹

⁴³ *Ibid.*, XI.3.

⁴⁴ Guzowski, *op. cit.*, 196.

⁴⁵ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, XI.3.

⁴⁶ *Ibid.*, XII.4.

⁴⁷ *Ibid.*, XII.5.

⁴⁸ Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, 31.

⁴⁹ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, XII.4.

CONCLUSIÓN

Cada una de las tres experiencias originarias: soledad, unidad e inocencia, guarda cierta relación con los componentes de la intimidad según la definición que se ha propuesto, la persona, la relación de comunión y la incomunicabilidad. Por ello se presentaron brevemente algunas aplicaciones pedagógicas para una vivencia sana de la intimidad personal, partiendo de las enseñanzas del hombre original.

Soledad como camino de interioridad personal

La experiencia de la soledad se relaciona con la subjetividad personal. Adán toma conciencia de que no es uno más entre los animales y de que recibe su origen de Dios, siendo ‘*partner* del Absoluto’. Adán es un ‘quien’, no un ‘qué’, porque posee interioridad, puede entrar en sí mismo.

Desde una perspectiva pedagógica, parece imprescindible que los jóvenes aprendan también a entrar en sí mismos y experimentar su interioridad. La cultura actual está tan llena de estímulos, que la persona vive vertida hacia ellos, sin conectar con su ‘yo’ más íntimo, con sus valores, emociones, deseos y aspiraciones. El tiempo que se dedica a los teléfonos móviles y a las redes sociales puede ser un indicador de la atracción que provocan estos estímulos y que frecuentemente va en detrimento de la conexión con el propio ‘yo’. Educar en una sana interioridad pasa también por ayudar a aceptar serenamente el propio cuerpo, como expresión de la persona, ya que el culto al cuerpo, así como el descuido del mismo, son formas de desprecio de la persona.

Unidad como escuela de comunión

La autoconciencia de Adán no es completa hasta que entra en relación con Eva, porque gracias a ella comprende su cuerpo como don y entiende que él y ella son ‘fin en sí mismos’, pero no ‘fin de sí mismos’. Esta experiencia enseña la importancia de edu-

car en el respeto y la reverencia ante toda persona, que impide que sea usada como un objeto, porque es propio de su dignidad ser afirmada como un fin.

Existe una sensibilidad espontánea en los jóvenes en contra del racismo, la discriminación y toda forma de desigualdad. Esta sensibilidad puede ser un punto de partida fecundo para una educación fundada en la dignidad personal. Pero es insuficiente enseñar que la libertad del 'yo' individual termina donde empieza la libertad del 'otro' o de la sociedad, porque parte de una situación original de conflicto y no de comunión y contrapone el bien individual al bien común. Según Juan Pablo II, lo contrario de amar es 'usar'. Según la norma personalista el amor es la única actitud conforme a la dignidad del ser humano.

Hay que enseñar con claridad que el ideal de autorrealización individual –cuerpo sano, buen trabajo y mucho ocio– es un engaño, porque el individuo no puede vivir sin amor, y porque su anhelo más profundo es la comunión. La capacidad de entablar relaciones sanas y duraderas es un indicador de la salud psicológica de una persona y es el principal factor que contribuye a su bienestar. Los programas educativos deberían formar en el aprecio de estos vínculos por encima del individualismo y de las relaciones superficiales, virtuales, de 'usar y tirar'.

Desnudez sin vergüenza como comunicación de lo incommunicable

La experiencia de la inocencia de Adán y Eva, cuando estaban desnudos y no sentían vergüenza, habla del anhelo de ser mirado y aceptado de forma incondicional. La mirada tierna y fraterna provoca la seguridad necesaria para que tenga lugar el don recíproco. El lenguaje del cuerpo permite a Adán y a Eva donarse mutuamente, participando de la fecundidad de Dios Creador. El pudor enseña que la desnudez merece reverencia y que está reservada a las relaciones más íntimas, como el acto conyugal o el momento de dar a luz. Al dar y/o recibir el cuerpo se sellan vínculos indisolubles: cónyuges (dan y reciben), padre–madre (dan), hijo (recibe).

En el acto conyugal se comunica lo ‘incomunicable’, se experimenta la “unidad de los dos” que asemeja a los esposos a las personas divinas, que se dicen “todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío”. Por ello no se puede separar la sexualidad de la intimidad, porque pierde el horizonte que le da sentido y se convierte también en un ídolo engañoso que no da lo que promete. Cuando se propone la sexualidad como un pasatiempo, sin una relación necesaria con la intimidad, se fragmenta a la persona que reduce su cuerpo y el del otro a un objeto. Se trata de una trampa, porque la sola satisfacción fisiológica hace que el deseo vuelva a crecer, incluso autónomamente. La sexualidad que intensifica la soledad da lugar a dinámicas adictivas, porque al “satisfacer”, deja insatisfecho. Hoy día faltan psicólogos y clínicas para atender a tantos adictos insatisfechos.

A la luz de este recorrido y de estas breves pistas pedagógicas, se puede concluir que la potestad coercitiva de la citada ley va ser inútil, mientras no se desarrolle una pedagogía de la intimidad y se proponga un nuevo *ethos*, que ponga en el centro la dignidad de toda persona frente a cualquier forma de utilitarismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Carl A. y José Granados. *Llamados al amor: teología del cuerpo en Juan Pablo II*. Burgos: Monte Carmelo, Didaskalos 6, 2a. ed., 2012.
- Buttiglione, Rocco. “Corpo e sessualità nella catechesi di Giovanni Paolo II”. *Communio* 54 (diciembre de 1980): 104–113.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1993.
- Guzowski, Krzysztof. “El personalismo de comunión en Karol Wojtyła”. En *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Editado por Juan Manuel Burgos, 195–209. Madrid: Palabra, 2007.
- Juan Pablo II. Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, sobre la dignidad y la vocación de la mujer en el año mariano (15 de agosto de 1988). AAS80 (1988): 1653–1729.

- Juan Pablo II. Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia (17 de abril de 2003). AAS 97, núm. 7 (2003): 433-475.
- Juan Pablo II. Discurso a los participantes en una semana internacional de estudio sobre el matrimonio y la familia (27 de agosto de 1999). AAS 93 (2001): 664-667.
- Juan Pablo II. *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 4a. ed., 2017.
- Machado, Antonio. *Antología comentada*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1999.
- Shivanandan, Mary. *Crossing the Threshold of Love. A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*. Edimburgo: The Catholic University of America Press, 1999.
- Wojtyla, Karol. *Amor y responsabilidad*. Editado por Juan Manuel Burgos, traducción de Jonio González y Dorota Szmidt. Madrid: Palabra, 6.ª ed., 2013.
- Wojtyla, Karol. *El taller del orfebre: Meditación sobre el sacramento del matrimonio, expresada a veces en forma de drama*. Traducción de Anna Rodon Klemensiewicz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Wojtyla, Karol. *Hermano de nuestro Dios. Esplendor de paternidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Wojtyla, Karol. "La familia como *communio personarum*. Ensayo de interpretación teológica (1974 y 1975)". En *El don del amor: Escritos sobre la familia*. Editado por Alejandro Burgos, 227-269, traducción de Antonio Esquivilas y Rafael Mora. Madrid: Palabra, 2000.
- Wojtyla, Karol. *La fe según san Juan de la Cruz*. Traducción de Álvaro Huerga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Wojtyla, Karol. *Persona y acción*. Editado por Anna-Teresa Tymieniecka y Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

CAPÍTULO 4

PERSONALISMO
DESDE LA ÓPTICA
CRISTIANA

APUNTES DE UNA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA PARA EL SIGLO XXI

XABIER SEGURA ECHEZÁRRAGA¹

Universidad Pontificia Comillas, España

RESUMEN: Necesitamos una antropología teológica capacitada para dialogar con la cultura actual. Tenemos los elementos para elaborarla: las corrientes personalistas y la teología del cuerpo de Juan Pablo II. La relación interhumana, la diferencia varón-mujer y la experiencia de comunión adquieren importancia antropológica evocando las dinámicas trinitarias.

Pero también necesitamos dialogar con la psicología y la neurociencia actuales. Encontramos el origen de la personalización humana y la matriz de la experiencia religiosa en la experiencia materno-paterna-filial. La psique se constituye con experiencias humanas de unidad-amor, necesidad-satisfacción, vínculo-autonomía.

La experiencia cristiana actúa sobre la estructura psíquica, modificándola.

PALABRAS CLAVE: antropología teológica, experiencias humanas, personalización, psicología, neurociencia.

ABSTRACT: We need a theological anthropology with capacity for dialogue with contemporary culture. We have the elements to elaborate it: the personalist currents and the theology of the body by Pope John Paul II. The interhuman relationship, the male-female difference and the experience of communion obtain anthropological value referring the Trinitarian dynamics.

However, we also need to dialogue with the current psychology and neuroscience. We find the origin of the human personalization

¹ Presbítero de la Iglesia católica. Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) con la tesis “La espiritualidad esponsal del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz” (marzo de 2009). Líneas de investigación: antropológica y de espiritualidad. Correo electrónico: xabiersegura@gmail.com

and womb of the religious experience at the maternal–paternal–filial experience. The psyche is being built with human experiences of unity–love, necessity–satisfaction, bond–autonomy.

The Christian experience acts on the psychic structure and transform it.

KEYWORDS: theological anthropology, human experiences, personalization, psychology, neuroscience.

INTRODUCCIÓN: CRISIS Y RETO ACTUAL

Decía el papa Francisco el 19 de mayo de 2022:² “El mundo actual atraviesa una profunda crisis antropológica, una crisis de sentido a la que la Iglesia tiene el deber de responder adecuada y eficazmente”.

El pensamiento occidental se ha ido escorando a una visión individualista y excesivamente racional del ser humano. El paso de lo individual a lo social–colectivo ha resultado trágico en Europa durante el siglo xx, con el fascismo y el comunismo.

Un drama del cristianismo es la ausencia de una antropología teológica capacitada para dialogar con la cultura del siglo xxi. Temas conflictivos como la ideología de género han surgido en ambientes culturales de matriz cristiana por no haber profundizado la dimensión personal del ser humano masculino y femenino, su igual dignidad y su diferencia. Debe afrontarse el reto de una nueva visión cristiana del ser humano, construida en diálogo con los nuevos valores culturales y los descubrimientos científicos.

Si revisamos nuestras antropologías teológicas vemos la necesidad de un indispensable *aggiornamento* que haga posible ofrecer la novedad radical del cristianismo para el hombre y la mujer de hoy. Partiendo de lo que estas antropologías dicen, queremos aportar otros elementos que ya están a nuestro alcance. Las co-

² Discurso del 50 aniversario de fundación del Instituto de Psicología de la Universidad Gregoriana de Roma. Cfr. www.vatican.va

rientes personalistas del siglo xx ofrecen el marco adecuado para una nueva visión de lo humano. Tenemos a Juan Pablo II, primer papa que ha querido dar una respuesta personalista a la cuestión antropológica. Partiendo de sus intuiciones proponemos un diálogo con la psicología y la neurociencia, en busca de otras líneas fundamentales para una antropología en el siglo xxi.

UNA APORTACIÓN GENIAL:

LA ANTROPOLOGÍA ESPONSAL DE JUAN PABLO II

La reflexión que brota de un itinerario biográfico

La antropología clásica se ha centrado excesivamente en un ser humano individual y racional, al buscar su esencia ontológica. Resulta necesario ampliar la racionalidad para incluir otros aspectos como la interioridad y la relacionalidad. La teología del cuerpo de Juan Pablo II es una buena base de partida, ya que unifica la visión filosófica (de sus obras: *Amor y responsabilidad* y *Persona y acto*) con su magisterio pontificio posterior (*Catequesis sobre el amor humano*; *Mulieris Dignitatem*, *Carta a las familias*, etcétera), apuntando una síntesis antropológico-teológica que el Papa no tuvo tiempo de realizar. Es central la intuición del Papa polaco –asumida por Benedicto XVI– de que la *Imago Dei* se realiza de manera más plena en la comunión que en la soledad individual.³ La relación interhumana, la diferencia varón–mujer y la experiencia de comunión adquieren gran importancia antropológica, conectando con la eclesiología y evocando las dinámicas trinitarias, de cuya fuente brota todo lo creado.

La etapa inicial de Wojtyła avanza filosóficamente: surge del tomismo, se inspira en la fenomenología y se proyecta hacia el personalismo. La segunda etapa, como Juan Pablo II, recoge sus

³ Autores como Angelo Scola y Blanca Castilla de Cortázar subrayan esta aportación fundamental.

intuiciones últimas que avanzan en línea personalista con talante relacional y esponsal, dejando inacabada la tarea de una antropología teológica completa y desarrollada.

Itinerario filosófico-antropológico de Karol Wojtyła

No se puede separar la doctrina del itinerario biográfico, caracterizado por una formación clásica tradicional, vivencialmente fuerte, incluso martirial (típica de la Polonia católica y perseguida del siglo xx). La intención inicial era una síntesis entre la filosofía clásica centrada en el objeto y la moderna centrada en el sujeto,⁴ la filosofía del ser y la de la conciencia. La experiencia del individuo y su acción es el núcleo de esta antropología:⁵ “La acción revela la persona”.⁶ La conciencia humana es el ámbito de unión de objetividad y subjetividad y constituye el espacio de autonomía y decisión libre de la voluntad para actuar en el mundo. El yo–real, en su experiencia, incluye acción, conocimiento y autoconciencia, constituyendo una identidad personal irreductible. El ser humano, con su conciencia y autodeterminación, descubre su vocación de autotranscendencia y se autorrealiza en la acción participativa que tiende a la comunión interpersonal, la relación de amor.

En este punto, las reflexiones de Wojtyła son sugerentes y se abren a múltiples desarrollos.⁷ El conocimiento y la autoposeción capacitan a la persona para la autodonación. Es la “ley del don de sí”.⁸ Dios ha creado al ser humano para realizarse en la

⁴ Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad* (Madrid: Razón y fe, 2ª ed., 1978), 13.

⁵ Jaroslaw Merecki, *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (Siena: Cantagalli, 2015), 16.

⁶ Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: Palabra, 2ª ed., 2014), 18.

⁷ Por ello titula la parte última “Apuntes para una teoría de la participación”. Cfr. *Ibid.*, 375 y ss.

⁸ *Ibid.*, 209. Cfr. Karol Wojtyła, *El hombre y su destino* (Madrid: Palabra,

autodonación, que pertenece a la esencia de la persona que es imagen de Dios: “la libertad está hecha para el amor”.⁹

Itinerario antropológico-teológico de Juan Pablo II

Una vez asentados los fundamentos antropológicos y éticos, Wojtyła estaba desplazando su atención al tratamiento de la interpersonalidad y de la filosofía social, pero en 1978 fue elegido papa y abandona su carrera filosófica, aunque mantiene su preocupación antropológica, que resumimos en tres claves:

- “El hombre es el camino primero y fundamental de la Iglesia” (RH 14).
- “Cristo revela el hombre al hombre” (GS 22).
- La persona se realiza por el amor.¹⁰ El amor es el único comportamiento adecuado digno del ser humano (norma personalista).

En la cátedra de Lublin había reflexionado sobre la teología del cuerpo y cuando fue elegido como papa desarrolló el tema en casi 140 audiencias pontificias que denominaremos AG (1979–1984).¹¹ Estamos ante la más extensa catequesis que haya realizado un papa en la historia de la Iglesia. Y el centro del mensaje es el amor, clave de la identidad humana. La nueva antropología de Juan Pablo II se ciñe a un criterio esencial de integridad, en dos

1998), 184. Tras la muerte de Juan Pablo II se publicó un escrito suyo inédito titulado “El don desinteresado”, que insiste en la centralidad del don en su visión de lo humano en el plan divino. Cfr. Mauro Leonardi, *Como Jesús. La amistad y el don del celibato apostólico* (Madrid: Palabra, 2015), 263–277.

⁹ Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, 148.

¹⁰ Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza* (Barcelona: Plaza y Janés, 1994), 199.

¹¹ Es programático el primer ciclo de catequesis de audiencias generales de los miércoles (de 2–9–1979 a 28–11–1984).

sentidos: el de no separar al individuo en cuerpo y alma, sino contemplarlo en su totalidad (inteligencia, corazón, espiritualidad y corporalidad). Pero tampoco separarlo del pecado de la gracia, sino contemplarlo unificado con la luz que viene de lo alto. Benedicto XVI desarrollará las intuiciones de su predecesor en el contexto de una teología del amor (*cfr. Deus Caritas est*, etcétera).¹²

LA TEOLOGÍA DEL CUERPO

Una pedagogía de la experiencia cristiana

Aquellas catequesis representan para el papa el “método fundamental para la pedagogía” cristiana y una “espiritualidad del cuerpo” que, “en su masculinidad o feminidad es dado como tarea al espíritu humano” (*cfr. AG 8-4-81*). Para ser cristiano..., ¡hay que aprender a ser hombres y mujeres! Un lenguaje nuevo y sorprendente.

Juan Pablo II se sumerge en la Biblia y encuentra en los relatos del Génesis “casi todos los elementos del análisis del ser humano a los cuales es sensible la antropología moderna, especialmente la contemporánea”¹³ (*cfr. AG 19-9-79/23-9-79*).

El ser humano ha de hacer un recorrido espiritual que va desde la concupiscencia al ser interior. Hay que descubrir, en el fondo de la conciencia, los valores de la verdad y su llamada, la plenitud del *ethos*, para que el hombre y la mujer se encuentren en la libertad de la recíproca entrega que Dios quiere.

¹² Así lo subraya Livio Melina en el prefacio de la obra de Carl Anderson y José Granados, *Chiamati all'amore. La teología del corpo di Giovanni Paolo II* (Milano: Piemme, 2010), 6-7.

¹³ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plano divino* (Madrid: Cristiandad, 2000), 69. Esta obra recoge las Catequesis del Papa; la Introducción general de Carlo Caffarra sintetiza bien el pensamiento global (19-48).

Una antropología adecuada. Elementos fundamentales

La teología del cuerpo y la antropología que se deduce es un esbozo genial de Juan Pablo II, llamado a revolucionar el pensamiento teológico y la vida eclesial, al prefigurar una nueva concepción del sujeto, dinámica, relacional, comunal, contemplando el diseño divino de la humanidad (hombre-mujer) que se realiza en Cristo. Su “antropología adecuada” se centra en lo específico y fundamental del ser humano,¹⁴ que solo se ilumina con la luz que viene de lo alto. Sus elementos fundamentales son:

- Ser humano, imagen de Dios-Trinidad en la comunión de personas (*cfr.* AG 14-11-79/18-11-79; *cfr.* MD 7).
- Valoración positiva de la corporalidad y la sexualidad (*cfr.* AG 22-10-1980; *cfr.* Familiaris Consortio n. 37).
- Unificación Eros-Ágape, cuyo anuncio profético aparecía en el Cantar de los Cantares (*cfr.* AG 5-11-1980). Se realiza en la gracia, mediante la purificación del corazón (*cfr.* AG 12-11-1980).
- Centralidad del amor: el significado esponsal del cuerpo humano se descubre como hermenéutica del don¹⁵ en el núcleo de la identidad personal, masculina y femenina (*cfr.* AG 9-1-1980). Vocación humana interpersonal, para ser un don mutuo.
- Cristo redentor, esposo de la Iglesia, trae la luz plena y definitiva al ser humano, iluminando todas sus preguntas y problemas. Jesús restituye al amor humano aquel “esplendor que tenía cuando salió de las manos del Crea-

¹⁴ Merecki, *op. cit.*, 6.

¹⁵ *Ibid.*, 64-67.

dor”,¹⁶ como “vehículo de comunicación de la vida divina misma”.

- Resurrección del cuerpo y glorificación. El cuerpo humano está llamado a participar misteriosamente de la resurrección de Cristo. En la otra vida se vivirá en plenitud el contenido profundo de la unión con Dios y de la unión entre las criaturas en Dios (comunidad de los santos), conservando la dimensión masculina o femenina de la persona, pero sin los condicionamientos de la vida histórica (cfr. AG 3-2-1982).

Concluimos la exposición del Papa para entrar en diálogo con la cultura actual.

ESCUCHANDO LA PSICOLOGÍA Y LA NEUROCIENCIA

La psicología surge en los siglos XIX-XX para estudiar al ser humano.

LA PERSONALIDAD DEL SER HUMANO. ASPECTOS FUNDAMENTALES

La peculiar racionalidad humana

Conectando con la persona humana, un tema fundamental en psicología es el de la personalidad que, según la definición clásica de W. Allport,¹⁷ es “la organización dinámica en el interior del individuo humano de aquellos sistemas psico-físicos que deter-

¹⁶ Anderson y Granados, *op. cit.*, 61 y 204.

¹⁷ Gordon W. Allport, *La personalidad, su configuración y desarrollo* (Barcelona: Herder, 1970).

minan su conducta y su pensamiento propio y peculiar”. En la personalidad se distingue el temperamento (base biológico-genética), el carácter (añadido social), la inteligencia (capacidad de adaptación al medio, aprendizaje, solución de problemas) y el status o rol social.

Sin entrar en las aportaciones de las distintas escuelas de psicología y sus teorías de personalidad..., ¿qué es lo peculiar del ser humano y cuál es su diferencia con los animales? Tradicionalmente se hablaba de la racionalidad, pero habría que clarificarlo. La psicología moderna ha demostrado que lo emocional-sentimental y lo inconsciente-irracional influyen decisivamente en la persona y su conducta.

La dinámica psíquica. Combinación de tres funciones humanas y tres relaciones fundamentales

Descubrimos en el ser humano tres grandes funciones o capacidades humanas, y tres relaciones fundamentales. Las tres grandes funciones humanas son:

- a) Función somática-visceral. Centro de las sensaciones, que conectan al ser humano con la realidad a través de estímulos percibidos consciente e inconscientemente. Incluyen lo instintivo.
- b) Función emotiva o sentimental. Dan información sobre las situaciones vividas y su valoración.
- c) Función racional. Es compleja y contiene diversas capacidades:
 - Conocimiento de la realidad (sensaciones y percepciones).
 - Elaboración abstracta o simbólica de conceptos.
 - Auto-conciencia. Sede de conocimiento y de la acción.

Además de estas funciones y capacidades humanas, el ser humano actúa en dos ámbitos: hacia fuera y hacia dentro (extroversión e introversión). Este marco general hace posible tres relaciones fundamentales que aparecen en la conciencia:

- a) Relación con los objetos del mundo. Yo–Ello.
- b) Relación con otros seres, semejantes a uno mismo. Yo–Tú.
- c) Relación con uno mismo. Yo conmigo mismo.

La primera relación es utilitarista e instrumental, la segunda es propiamente interpersonal y la tercera define la autoconciencia.

La psique humana es el espacio donde convergen e interaccionan las funciones o capacidades humanas, y también las diversas relaciones. Todo ello constituye la experiencia humana en sus múltiples posibilidades, al servicio del conocimiento y la acción.

Ahora bien, nos centraremos en una experiencia humana fundamental que es primordial y generadora de la conciencia humana: la gestación, el nacimiento y los primeros años del niño. Se trata de la experiencia fundamental de humanización que genera la personalidad. Nos ayudará a descubrir *cuándo y cómo el ser humano llega a ser tal*.

EVOLUCIÓN ANTROPOGENÉTICA:

LAS BASES FÍSICO-PSÍQUICAS DE LA PERSONALIZACIÓN HUMANA EN LA RELACIÓN MATERNO-FILIAL

Compartimos la opinión de algunos autores como H.U. von Balthasar o H. Küng, que han situado en la experiencia del hijo con la madre el origen y la fuente de toda comprensión de lo divino.¹⁸

¹⁸ Hans Urs von Balthasar, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en *Misterium Salutis II*, 1 (Madrid: Cristiandad, 1969), 41–64; *cfr.* Hans Küng,

En la experiencia madre-hijo, origen de la personalización específica del ser humano, es donde se genera la estructura físico-psíquica propiamente humana que da paso a la experiencia religiosa.

El origen de la experiencia humana en el feto materno

La unión sexual del hombre y la mujer genera un óvulo fecundado. A partir de la quinta semana se desarrolla el embrión en el saco amniótico, formándose la mayoría de los órganos internos y las estructuras externas del cuerpo. Los latidos de un corazón independiente se aprecian a partir de la sexta semana de embarazo. El embrión flota en el líquido amniótico, donde crece y se desarrolla, alimentado y protegido de lesiones. El tacto es el sentido que el feto desarrolla más temprano. A las 10 semanas ya puede sentir manos y pies y reacciona cuando algo lo toca. Pero aún no conoce el dolor, que solo podrá sentir a partir de las semanas 20-24 de embarazo, cuando se desarrollan las conexiones sensitivas con el tálamo. Anteriormente, ha disfrutado de unas sensaciones sin dolor desde su paraíso particular, que pronto perderá. Las emociones de la madre llegan al niño en la placenta a través de las hormonas. A las 16 semanas el feto retrocede ante la luz, a las 20 reconoce la voz de su madre, a las 24 han madurado sus órganos sensoriales, a las 25 reacciona ante la música. Con seis meses ya responde a los cambios de humor maternos y tiene memoria y a los siete meses ya puede soñar.

La comunicación materno-filial es la primera y la más fundamental relación de todo ser humano.¹⁹ La mujer es la primera casa del hombre, es todo su mundo inicial, como un ecosistema básico en el que comparte y recibe todo lo que necesita y del que depende de manera absoluta.

¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo (Madrid: Cristiandad, 1979), 587-616.

¹⁹ Natalia López Moratalla, *Humanos. Los vínculos familiares en el corazón del cerebro* (Madrid: Rialp, 2021).

El niño recién nacido

El parto es, generalmente, una experiencia traumática para el bebé, que abandona el calor tibio y la seguridad reconfortante del vientre materno, para entrar en una nueva realidad extraña, con el inicio del llanto, el jadeo y la respiración. El nacimiento es abandonar el bienestar fetal para asumir el riesgo de lo desconocido.

El bebé nace absolutamente indefenso, más que ningún otro ser vivo, constitutivamente prematuro. Durante años dependerá completamente de los que le rodean, en un tiempo fundamental para el desarrollo de su estructura psicológica y su personalidad. Necesita del adulto para sus necesidades físicas y protección, pero también para la estimulación táctil, visual, auditiva y emocional adecuada, el contacto físico, etcétera.

Un niño bien alimentado, pero sin amor, se muere. Por el contrario, el ambiente seguro y confortable de acogida amorosa le permite impulsar su crecimiento personal con el equilibrio, la autoestima y la seguridad necesaria para explorar el mundo.

UN DIÁLOGO PSICOLOGÍA-TEOLOGÍA CENTRADO EN LA PERSONA HUMANA. LAS CLAVES DEL PROCESO DE PERSONALIZACIÓN HUMANA

La función materna y paterna

Para establecer una relación auténticamente humana hacen falta dos sujetos, y esta capacidad se crea en un proceso de adaptación del niño en relación con su madre y su padre. Ambos roles conducen al niño desde la simbiosis materna hasta el contacto con la realidad exterior. El niño ha de salir de la relación simbiótica inicial con la madre y dejarse llevar por el rol paterno, para sortear su egocentrismo y descubrir que hay algo más: los objetos de la realidad, algunos de los cuales serán identificados como sujetos, y otros como seres semejantes a sí mismo.

Melanie Klein hace sugerentes interpretaciones de estos procesos²⁰ que evolucionan en el interior del psiquismo para alcanzar cotas de madurez o de inmadurez, que quedarán reflejadas en la personalidad infantil y su progresión a una vida adulta.

El vínculo emocional con el apego materno queda en el interior del ser humano como una huella indeleble, tanto en positivo como en negativo. Quien se ha sentido amado tiene menos heridas y queda mejor capacitado para un amor maduro y saludable. Pero la madurez corresponde a un progreso que lleva a avanzar en el conocimiento del mundo y de la realidad, al aceptar las contrariedades e interactuar con otras personas, buscando satisfacción de las necesidades en circunstancias diversas. Una relación enfermiza con el rol materno y la ausencia del rol paterno está en el origen de numerosas deformaciones de la personalidad, lo cual le impide alcanzar una personalidad adulta, consciente y responsable.

Por tanto, en el origen de la generación de la persona humana encontramos unos procesos de unidad con otro ser humano, y un desarrollo de la interacción con el mundo exterior y con las personas como respuesta del amor. Empezamos recibiendo amor y aprendemos a responder con amor. Dos experiencias fundamentales: unidad y amor.

Le preguntaron a Freud:²¹ ¿qué es un individuo sano? Respondió: “aquel que puede trabajar y amar”. Señalaba los dos ámbitos fundamentales de relación: la relación con el mundo y los objetos (trabajar, actuar en el mundo) y la relación con los otros seres humanos (amar, interactuar con los semejantes). Estamos ante los temas centrales de la antropología humana y también de la antropología teológica.

²⁰ Melanie Klein, *La obra de Melanie Klein*, 4 vols. (Nueva York: Prensa Libre, 1984).

²¹ Cfr. Allport, *op. cit.*, 329.

*Amor y unidad, ejes que guían el proceso
de personalización*

En todo este proceso se ha ido formando la conciencia personal, donde el niño interioriza la presencia de los otros, acepta reglas, descubre valores, y los acepta o rechaza en uso de su libertad. Desde Platón, los grandes valores de la humanidad pueden resumirse en tres: el bien (o bondad), la verdad y la belleza.²² Junto al amor y la unidad, son los cinco puntos cardinales que orientan las posibilidades de realización del ser humano, en el uso de su libertad. El ser humano puede progresar en armonía y obediencia a su conciencia moral, edificando su autorrealización, o bien puede ir en contra de ella para avanzar en caminos de alienación.²³

La personalización es una salida del “todo” para descubrir mi yo, distinto y separado, pero que, al mismo tiempo, necesita “reorganizarse” y ser acogido y amado por un tú. A partir de ese momento la vulnerabilidad va a ser característica de la existencia humana, al salir de la plenitud de mis deseos saciados para ir descubriendo un yo insatisfecho que puede conseguir sus objetivos (o no), en relación con los otros. Las tres grandes experiencias humanas son la unidad, el amor y el binomio placer-dolor. Este último en sus múltiples formas, como signo fundamental de la realidad que satisface o contradice nuestros deseos y aspiraciones, que amenaza nuestro bienestar. Es la realidad como afirmación-contradicción de nuestros anhelos de plenitud y satisfacción.

Pero ante la realidad, los individuos reaccionan de maneras distintas.

²² Cfr. Howard Gardner, *Verdad, belleza y bondad reformuladas: la enseñanza de las virtudes en el siglo XXI* (Madrid: Paidós Ibérica, 2011).

²³ Cfr. Abraham Maslow, *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser* (Barcelona: Kairós, 1973).

Hombre-mujer. Identidad y diferencia

La primera diferencia entre los seres humanos es el sexo: masculino o femenino. A la luz de la ciencia las principales diferencias físico-psíquicas entre hombres y mujeres aparecen desde el primer momento en los cromosomas (hembras xx/machos xy), en el funcionamiento hormonal y en el desarrollo evolutivo, en las estructuras y el funcionamiento cerebral, en el aspecto físico exterior y las conductas diversas (dinámica emocional, lenguaje, sexualidad, etcétera). Estas diferencias están estudiadas científicamente, pero la plasticidad del ser humano y las diferencias individuales pueden mostrar una gran variabilidad.

La sexualidad es una condición vital que impregna toda la realidad humana, todo el ser. En las especies inferiores es un instinto muy estereotipado con conductas altamente pre-programadas. Pero la sexualidad humana no está completamente determinada, tiene mucha plasticidad.²⁴ Se trata de un componente básico que ha de ponerse al servicio de la persona, al servicio del amor.²⁵ El amor es un camino de unidad, que realiza la experiencia de comunión con otros seres humanos maduros, partiendo de la propia individualidad.

Así como la personalización humana nace de una experiencia de unidad materno-filial de la que brota una personalidad individual, la realización humana se alcanza en la unión de lo masculino y lo femenino, en la experiencia de comunión con los demás, que alcanza en uno mismo el equilibrio de los dos principios: masculino y femenino. El ser humano es un ser de comunión, no solo a nivel social sino también individual, al armonizar interiormente lo masculino-femenino en una personalidad más madura

²⁴ Cfr. Toni Anatrella, *El sexo olvidado* (Santander: Sal Terrae, 1994), 108.

²⁵ Cfr. Giulio Veronese, *Corporeidad y amor. La dimensión humana del sexo* (Madrid: Ciudad Nueva, 1987), 86.

y saludable. Ello permite hablar de una androginia cerebral y psicológica, tal como muestran las investigaciones actuales en neurociencia.²⁶

Unidad y variedad del ser humano.

Personalidad y crecimiento

Hemos visto al ser humano con tres componentes distintos (físico-somático, emotivo y racional), que se combinan en cada individuo generando diferencias individuales.

El patrón de personalidad se ha fijado en las primeras etapas y no va a cambiar. Condicionará al ser humano si no toma conciencia y se motiva para generar nuevas conductas y hábitos desde su libertad, ya que tiene capacidad de actuar sobre sí mismo, modelar su mente y su personalidad, gracias al conocimiento y la acción. La neurociencia insiste en la plasticidad del cerebro humano como núcleo de nuestra conciencia e identidad. Podemos modificarlo y actuar sobre él.²⁷ Las conductas repetidas generan “autopistas neuronales” y construyen hábitos que modelan nuestra personalidad: vicios y virtudes pueden ser sustituidos con nuevas corrientes neuronales que sustituyen a las anteriores.

La pirámide de los niveles neurológicos de R. Dilts²⁸ resume la evolución progresiva del ser humano como fruto de las in-

²⁶ “‘Male’ vs ‘female’ brains: having a mix of both is common and offers big advantages—new research”, *The Conversation* (proporcionado por Thomas Piercy, *How androgynous are you?*), (20 de enero de 2021), <https://theconversation.com/male-vs-female-brains-having-a-mix-of-both-is-common-and-offers-big-advantages-new-research-153242>; Yi Zhang *et al.*, “The human brain is best described as being on a female/Male continuum: evidence from a neuroimaging connectivity study”, *Cerebral Cortex* 31, núm. 6 (junio de 2021): 3021–3033, <https://doi.org/10.1093/cercor/bhaa408>

²⁷ Nazaret Castellanos, *El espejo del cerebro* (Madrid: La Huerta Grande, 3ª ed., 2021), 85.

²⁸ Robert Dilts, *El poder de la palabra. La magia del cambio de creencias a través de la conversación* (Barcelona: Urano, 2003).

fluencias del entorno, de su conducta personal, capacidades individuales, creencias asumidas, valores reconocidos, etcétera. Todo confluye en la identidad personal, que va cambiando y evoluciona en busca de una realización humana. La identidad personal se asume y se realiza en la conciencia personal y avanza hacia la autorrealización o la alienación, asumiendo la forma de un relato biográfico–narrativo.

CONCLUSIÓN: EL CRISTIANISMO COMO ITINERARIO PEDAGÓGICO DE EXPERIENCIAS DE AUTORREALIZACIÓN HUMANA

Las corrientes personalistas y el diálogo con la psicología–neuropsicología nos dan hoy el marco para desarrollar los contenidos de una antropología teológica actualizada.

La revelación judeo–cristiana presenta una historia de salvación, y propone un itinerario transformador del psiquismo humano, mediado por Cristo con su gracia, que lleva a plenitud la vocación humana. Las experiencias primordiales de la unidad y del amor que descubrimos en el origen del proceso de personalización reaparecen en el núcleo del cristianismo, definido como espiritualidad de amor y comunión. El mandamiento nuevo de Jesús del amor recíproco y la vocación a la unidad los encontramos explícitamente en el evangelio de Juan (Jn 13–17), que culmina la revelación bíblica.

¿Cuál es el itinerario del cristianismo para la autorrealización del ser humano? Es un camino mistagógico que conduce a vivir el amor de Dios y la vida de unidad divina, cuya imagen se refleja impresa en cada persona como vocación.

Se trata de aprender a vivir el amor y la unidad a la manera de Dios, no a la nuestra. Es un camino de fe y conversión: desaprender lo aprendido y abrir los sentidos a una manera nueva de ver y conocer. La original identidad revelada como filiación divina reclama un ambiente familiar específico: la comunidad cristiana. Donde no haya verdadera comunidad el cristianismo tiende a

diluirse como un ropaje cultural o folclórico irrelevante. Asimismo es fundamental la experiencia de escucha y obediencia filial para vivir la palabra de Dios. Aquí el rol paterno (divino) va guiando al ser humano hacia su plenitud de hijo, en el Hijo.

Pero el cristianismo no son ideas sino experiencias vividas, mostradas pedagógicamente con el discernimiento comunitario. Entre dichas experiencias se encuentra la oración, el mandamiento del amor (Jn 13–15), el anhelo de unidad esperado como un don divino (Jn 17), el misterio de la cruz, el abandono de Jesús, etcétera.

El evangelio es una invitación a vivir experiencias evangélicas. Las huellas psíquicas de traumas y heridas personales condicionan la personalidad, pero hay siempre un espacio de libertad que permite actuar como un “hombre nuevo”, generando conductas y hábitos distintos, unidos a Cristo, en el misterio de su Encarnación–Pascua.

Cuando el Hijo de Dios asume un cuerpo humano está mostrando el camino de la teología del cuerpo –de su cuerpo– como un aprendizaje de experiencias humanas que conducen a la vida divina, mediante el seguimiento e identificación con Él, asumiendo sus acciones, sentimientos y pensamientos dentro de la comunidad cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

- Allport, Gordon W. *La personalidad: su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder, 1970.
- Anatrella, Toni. *El sexo olvidado*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Anderson, Carl y Granados, José. *Chiamati all'amore. La teología del corpo di Giovanni Paolo II*. Milano: Piemme, 2010.
- Balthasar, Hans Urs von. “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en *Misterium Salutis II*, 1. Madrid: Cristiandad, 1969.
- Brage, José. *Cuerpos de gloria. Introducción a la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*. Madrid: Palabra, 2019.

- Castellanos, Nazaret. *El espejo del cerebro*. Madrid: La Huerta Grande, 3ª ed. 2021.
- Dilts, Robert. *El poder de la palabra. La magia del cambio de creencias a través de la conversación*. Barcelona: Urano, 2003.
- Gardner, Howard. *Verdad, belleza y bondad reformuladas: la enseñanza de las virtudes en el siglo XXI*. Madrid: Paidós Ibérica, 2011.
- Granados, José. *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación*. Burgos: Monte Carmelo, 2012.
- Juan Pablo II. *Carta a las familias. Carta apostólica*. Madrid: San Pablo, 1994.
- Juan Pablo II. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Plaza y Janés 1994.
- Juan Pablo II. *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plano divino*. Madrid: Cristiandad, 2000.
- Juan Pablo II. *Mulieris Dignitatem. La dignidad de la mujer. Carta apostólica*. Madrid: San Pablo, 1995.
- Klein, Melanie. *La obra de Melanie Klein*. 4 vols. Nueva York: Prensa Libre, 1984.
- Küng, Hans. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Leonardi, Mauro. *Como Jesús. La amistad y el don del celibato apostólico*. Madrid: Palabra, 2015.
- López Moratalla, Natalia. *Humanos. Los vínculos familiares en el corazón del cerebro*. Madrid: Rialp, 2021.
- “‘Male’ vs ‘female’ brains: having a mix of both is common and offers big advantages—new research”, *The Conversation* (20 de enero de 2021) (proporcionado por Thomas Piercy, *How androgynous are you?*), <https://theconversation.com/male-vs-female-brains-having-a-mix-of-both-is-common-and-offers-big-advantages-new-research-153242>
- Maslow, Abraham. *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*. Barcelona: Kairós, 1973.
- Merecki, Jaroslaw. *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*. Siena: Cantagalli, 2015.

Veronese, Giulio. *Corporeidad y amor. La dimensión humana del sexo*. Madrid: Ciudad Nueva, 1987.

Wojtyla, Karol. *Amor y responsabilidad*. Madrid: Razón y fe, 2ª ed., 1978.

Wojtyla, Karol. *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 1998.

Wojtyla, Karol. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2ª ed., 2014.

Zhang, Yi *et al.* "The human brain is best described as being on a female/Male continuum: evidence from a neuroimaging connectivity study", *Cerebral Cortex* 31, núm. 6 (junio de 2021): 3021-3033, <https://doi.org/10.1093/cercor/bhaa408>

EL PAPEL DE LA BELLEZA EN LA VIDA DEL CRISTIANO. LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE DIETRICH VON HILDEBRAND

RAMÓN DÍAZ OLGUÍN¹

Centro de Investigación Social Avanzada, Querétaro, México

RESUMEN: Los valores morales juegan un papel muy importante en la vida del hombre cuando éste los incorpora a su ser en forma de virtudes. Esto es verdad también para el que profesa una determinada concepción religiosa, como el cristiano. Virtudes con la humildad o la pureza son fundamentales en su camino de identificación con Cristo. ¿Esto es así para valores como la sagacidad o la belleza, que no pueden volverse propiamente virtudes? El filósofo alemán Dietrich von Hildebrand abordó esta interesante cuestión en un ensayo de 1955 que lleva por título *La belleza a la luz de la redención*.

PALABRAS CLAVE: belleza, belleza de la forma, belleza de lo visible y de lo audible, belleza primitiva, belleza superior, esteticismo.

ABSTRACT: Moral values play a very important role in the life of man when he incorporates them into his being in the form of virtues. This is also true for those who profess a certain religious conception, such as Christian. Virtues such as humility or purity are fundamental in the path of identification of him with Christ. Does it work, so far for values such as sagacity or beauty, which cannot properly become virtues? The German philosopher Dietrich von Hildebrand addressed this interesting question in a 1955 essay, entitled *Beauty in the Light of the Redemption*.

KEYWORDS: beauty, beauty of form, beauty of the visible and the audible, primitive beauty, superior beauty, aestheticism.

¹ Profesor investigador de tiempo completo de la División de Filosofía en el Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV), de la ciudad de Querétaro, México. Líneas de investigación: personalismo cristiano y realismo fenomenológico. Correo electrónico: ramon.diaz@cisav.org

PLANTEAMIENTO

En 1940, Dietrich von Hildebrand publicó uno de sus libros tal vez más famosos, no obstante que debió salir a la luz con un pseudónimo, a causa de las complicadas y riesgosas condiciones de aquellos tiempos. Eran los años más duros de la Segunda Guerra Mundial y él vivía en el exilio, ya que las autoridades que gobernaban en su país lo habían declarado “persona non grata” y por ello, candidato a la pena de muerte. En este libro el pensador habla del camino que ha de recorrer todo hombre para identificarse finalmente con Cristo, que no solo es la meta, sino también el sentido y el motivo de este camino; por eso lleva por título *Nuestra transformación en Cristo*.² Piedras miliare en este camino son, entre otras, la constante disposición a dejarse cambiar,³ el genuino arrepentimiento por los propios límites,⁴ la unidad de la vida a través de la sencillez,⁵ la mansedumbre ante las carencias de los otros⁶ y la mirada de misericordia ante todos como expresión de un amor sin condiciones.⁷

Esta “transformación” en Cristo, en sentido estricto, es obra entera de la gracia, y en modo alguno puede granjeársela el hombre por sí mismo. Dios lo hace partícipe de su vida divina a través del bautismo y lo conduce hacia su plenitud con ayuda de los demás sacramentos —unos para fortificar, otros para enmen— como la confirmación y la extremaunción, la eucaristía y la reconciliación.⁸

² Dietrich von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus* (Regensburg: Habel, 1971). Primera edición: Peter Ott, *Die Umgestaltung in Christus* (Einsiedeln: Benzinger, 1940).

³ *Ibid.*, 11–29.

⁴ *Ibid.*, 30–38.

⁵ *Ibid.*, 57–79.

⁶ *Ibid.*, 272–287.

⁷ *Ibid.*, 288–298.

⁸ *Ibid.*, 9–10.

Sin embargo, el despliegue de esta vida divina encuentra menos “obstáculos” en el hombre en la medida en que éste se halla en posesión de ciertas virtudes naturales —como la humildad y la pureza, la justicia y la generosidad— que le permiten responder de manera más eficaz a las inspiraciones del espíritu.⁹ La humildad, por ejemplo, impide que éste gire únicamente sobre sí mismo y someta los bienes del mundo a su propio arbitrio; lo dispone a una entrega cada vez más plena a lo que es verdaderamente importante, a lo que vale por sí solo en el mundo.¹⁰ La pureza, por su parte, conduce al don de sí mismo a otra persona, evitando que tome la dimensión sexual de su corporeidad como medio de una pura gratificación subjetiva.¹¹

En su conjunto, estas virtudes constituyen la dimensión moral de la existencia humana.¹² Son resultado de actitudes conscientes y libres que el hombre asume ante hechos de la vida dotados de importancia (como un hombre en situación de calle que padece hambre o una mujer que ha sido asaltada por unos delincuentes).¹³ No lo vuelven propiamente “cristiano” y mucho menos lo “transforman” en Cristo, pero de alguna manera lo preparan para salir hacia su encuentro y lo tornan dócil para ir tras sus pasos. Esto es así, porque las virtudes son un “reflejo” de la bondad de Dios y hacia Él lo conducen cuando el hombre les da vida en su ser con sus actitudes.¹⁴

⁹ *Ibid.*, 112: “En la medida de que alguien es humilde, se hace libre para participar de Dios y se puede desarrollar en él la vida sobrenatural que ha recibido en el bautismo”.

¹⁰ *Ibid.*, 114–115.

¹¹ Dietrich von Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit* (Einsiedeln: Benziger, 1950), 62: “El hombre puro vive siempre en una actitud general de reverencia ante Dios y su creación; y también tiene reverencia por esta esfera [la esfera sensual], su profundidad y su elevado significado divino”.

¹² Dietrich von Hildebrand, *Ethik* (Regensburg: Habel, 1973), 356.

¹³ *Ibid.*, 355.

¹⁴ *Ibid.*, 473.

Ahora bien: esto que es válido para las virtudes, ¿aplica también para otra clase de valores que no sean los morales, o es imposible, dado que solo los valores morales pueden afectar, cambiar y enriquecer la naturaleza del hombre? ¿Pueden valores como la exuberancia vital o la agudeza del ingenio —que inhieren también en el ser del hombre— asumir una función análoga a la que cumplen la humildad y la pureza, la justicia y la generosidad? Además de los valores morales, ¿hay otros que aproximen el hombre a Dios, lo dispongan al encuentro con Cristo y contribuyan a su maduración como cristiano?

PROPUESTA

En 1955, Dietrich von Hildebrand dio respuesta a estas preguntas un tanto extrañas con una respuesta hasta cierto punto paradójica. En un ensayo que lleva por título *La belleza a la luz de la redención*,¹⁵ de alguna manera dejó en claro que los valores estéticos cumplen una función semejante a la de los morales, si bien no pueden encarnarse en el hombre como las virtudes. Ante todo, pone de relieve que la belleza —el valor por excelencia de la esfera estética— desempeña un papel importante en la vida del hombre, por más que no contribuya en sentido estricto para volverlo “cristiano”. A su modo de ver, esto sucede, al menos, en tres sentidos distintos.¹⁶

En primer lugar, tiene la virtud de liberar al hombre de los límites que le impone la existencia en el mundo.¹⁷ Por lo pronto, lo libera del aprisionamiento de la vida cotidiana, pues a la vista

¹⁵ Dietrich von Hildebrand, “Die Schönheit im Lichte der Erlösung”, en *Die Menschheit am Scheideweg* (Regensburg: Habbel, 1955), 422–438.

¹⁶ Dado que Hildebrand se expresa sobre estas cuestiones de manera muy escueta en el ensayo de 1955, completaremos estas ideas con ayuda de otros escritos de su autoría, también de estética.

¹⁷ Dietrich von Hildebrand, *Ästhetik 1* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), 19.

de la belleza se olvida, aunque sea por un breve momento, de la dramática tensión que le impone la sucesión indefinida de metas y objetivos por cumplir durante la jornada.¹⁸ Asimismo, lo libera de todas esas apetencias instintivas que brotan espontáneamente de su ser y lo conducen a las cosas del mundo en busca de cubrir necesidades o de alcanzar satisfacciones subjetivas.¹⁹ La belleza consigue introducir al hombre en la esfera contemplativa, donde las cosas del mundo pierden su carácter utilitario o su condición de medio para mostrar su valor propio; y el hombre, por su parte, deja de ser meramente el sujeto que las transforma con miras de fines específicos para volverse el ser que sabe apreciar a cada una en su valor específico.²⁰

En segundo lugar, la belleza produce efectos muy particulares en el interior del hombre cuando éste entra en contacto con ella.²¹ El hombre se convierte en un ser muy distinto cuando la belleza sale a su encuentro, lo toca y lo atrapa durante algunos minutos, pues tiene la misteriosa virtud de conmover y consolar, edificar y enaltecer.²² Por un lado, ensancha el espíritu del hombre, abriéndolo al infinito, y por el otro, lo conduce al interior de sí mismo, a las profundidades de su ser.²³ Mientras reduce las tensiones psíquicas que avivan en él las exigencias de la vida, pone en alerta su espíritu y lo mantiene vigilante, oteando la inmensidad.²⁴ Por todo esto, la belleza coloca al hombre por encima de cuanto es bajo y común en muchas cosas del mundo, plano y trivial en muchas situaciones de la vida, impuro y miserable

¹⁸ *Ibid.*, 343-344.

¹⁹ *Ibid.*, 358, 361-362.

²⁰ *Ibid.*, 19, 343-344.

²¹ *Ibid.*, 356.

²² *Ibid.*, 19.

²³ *Ibid.*, 369.

²⁴ *Ibid.*, 24.

en muchas acciones humanas.²⁵ La belleza se opone, por su propia índole, a todo aquello que puede considerarse como “mediocre”.²⁶ Para el hombre, es fuente continua de felicidad y permanente impulso de renovación moral.²⁷

En tercer lugar, la belleza abre el espíritu del hombre a la conciencia de una realidad superior, profunda y misteriosa.²⁸ En lugar de conducirlo hacia las cosas del mundo, de atraparlo con sus encantos y seducirlo con sus deleites, lo impulsa constantemente a superarlo, rebasar sus confines, a traspasar sus fronteras.²⁹ En toda belleza, éste escucha una invitación para elevar el espíritu y mirar hacia arriba, o, en sentido contrario, a no conformarse con las cosas del mundo.³⁰ Después de todo, ella es preludio del Cielo, barrunto del Paraíso, anticipación de la Eternidad.³¹ Por eso, a la vista de la belleza, además de goce, experimenta nostalgia, tanto más intensa cuanto más profundo es el goce.³² Incluso puede decirse, por más que parezca exagerado, que la belleza “habla” de Dios; de alguna manera lo “anuncia”.³³ Como Hildebrand dirá muchos años más adelante, en su principal obra de Estética que ya apareció póstuma, la belleza tiene la capacidad de poner al hombre “in conspectu Dei”.³⁴

²⁵ Die Schönheit, 434; *Ästhetik* 1, 19.

²⁶ *Ästhetik* 1, 19: “La belleza es la enemiga específica de la mediocridad”.

²⁷ *Ibid.*, 17–19, 19–20, 343.

²⁸ Die Schönheit, 432.

²⁹ *Ibid.*, 433.

³⁰ *Ibid.*, 434.

³¹ *Ethik*, 172.

³² Die Schönheit, 433, 434; *Ethik*, 172.

³³ Die Schönheit, 432, 433; *Ethik*, 172.

³⁴ *Ästhetik* 1, 20: “La belleza es algo que debe tomarse en serio. [...] Nos invita a la trascendencia, nos conduce *in conspectu Dei*”. Esta locución latina aparece varias veces a lo largo de esta obra.

Al decir estas cosas, Hildebrand tiene en mente experiencias muy concretas de belleza, muchas de las cuales se remontan a los años felices que vivió en Italia, durante su infancia y adolescencia.³⁵ Por ejemplo, los paisajes rurales en la Toscana, las casonas medievales de la Umbría, las villas veraniegas al sur de Roma, el Monte Pellegrino, en Palermo, el Golfo de la Spezia y el Golfo de Nápoles, situados uno al norte y el otro al sur de Italia. Asimismo, la Catedral de San Marcos, en Venecia, la Basílica de San Pedro, en Roma, el Bautisterio de la Catedral de Florencia. De manera particular, El Coliseo y el Foro romanos o los Montes Albanos, rodeados por la campiña, vistos desde el Capitolio.

Otras experiencias suyas tienen que ver con la pintura, como el *Concierto Campestre*, de Giorgione (aunque algunos expertos lo adjudican a Tiziano), la *Liberación de San Pedro*, de Rafael, la *Resurrección*, de Piero della Francesca y los diversos frescos pintados por Masaccio en la Capilla Brancacci, de Santa María del Carmine, en Florencia. De la escultura, su pensamiento se remite de continuo tanto a *La piedad* como al *David*, el *Esclavo moribundo* y las *Tumbas de los Medici*, todas ellas esculpidas por Miguel Ángel.

Por otra parte, el contacto con la vigorosa vida cultural de Múnich, donde pasó la siguiente etapa de su vida a partir de los estudios universitarios, lo puso en relación con la música y, ante todo, con la ópera.³⁶ De esta última, *Tristán e Isolda*, de Wagner,

³⁵ Sobre la vida de Hildebrand en Italia, desde su nacimiento hasta la adolescencia, y su relación con la belleza en la naturaleza y en el arte, puede leerse con provecho el primer capítulo de la biografía que sobre él escribió su segunda esposa: Alice von Hildebrand, *The Soul of Lion* (San Francisco: Ignatius Press, 2000), 19-63.

³⁶ Acerca de la vida de Hildebrand en Alemania durante la etapa de sus estudios universitarios y el impacto que tuvo en él la vida cultural de este país, en lo tocante a la música y la ópera, puede leerse con interés el segundo capítulo de la biografía escrita por su segunda esposa: Alice von Hildebrand, *The Soul of a Lion*, 65-149.

Fidelio, de Beethoven, *Don Giovanni*, *La flauta mágica*, *Così fan tutte* y *Las bodas de Fígaro*, de Mozart, se llevan las palmas. De la primera, en cambio, destacan sobre todo *La pasión según San Mateo*, de Bach, *La creación*, de Haydn, el *Réquiem*, de Mozart y la *Misa solemne*, de Beethoven.

OBJECIONES

No obstante la claridad de estas ideas, a muchas personas no convencen argumentos como estos, especialmente a aquellas que tienen inquietudes religiosas particulares y cuentan con una determinada formación cristiana. Consideran que planteamientos semejantes no hacen sino distorsionar la vida de la fe con cierto “esteticismo”. En lugar de fomentar el culto a Dios y el seguimiento a Cristo, parecen proponer la “idolización” de la belleza. Aunque reconocen que ésta forma parte de la vida humana, como otras tantas cosas positivas, creen que de alguna manera puede ser perjudicial para el creyente que se encuentra en el proceso de transformarse en Cristo.³⁷

En su ensayo de 1955, Hildebrand aborda con detenimiento algunas de estas objeciones, sobre todo las que tienen una formulación más organizada y son más relevantes desde el punto de vista filosófico.³⁸ Aunque parten de planteamientos falsos o de francos prejuicios, estas objeciones le ofrecen la ocasión para confirmar lo que antes ha dicho sobre la importancia de la belleza para la vida del hombre, sobre todo para el que es cristiano. Asimismo, le permiten profundizar en algunos rasgos funda-

³⁷ Sobre estas cuestiones, Hildebrand volverá años después en un interesante artículo que habla sobre la relación de la belleza con la religión: “Religion und Schönheit”, en *Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes* (Regensburg: Habbel, 1968), 293-305.

³⁸ Dietrich von Hildebrand, “Die Schönheit”. Sobre las primeras objeciones: 424-425; respecto a las siguientes objeciones: 427-428.

mentales de la naturaleza de la belleza que solo se ponen en evidencia a partir de determinadas objeciones. Más allá de esto, sus análisis le permiten presentar los primeros esbozos de una teoría filosófica de la belleza que llegará a cumplimiento en sus dos tomos de *Estética*, que saldrán a la luz poco después de su muerte, ocurrida en 1977.

Primera objeción

Algunas personas miran con recelo a la belleza porque la consideran desde una perspectiva inadecuada. Piensan que pertenece a la esfera de las cosas lujosas, como las joyas o los accesorios, o forma parte de la esfera del entretenimiento, donde se encuentran los juegos y las diversiones. Si bien son positivas desde un punto de vista, las cosas pertenecientes a ambas esferas son, en última instancia, superfluas.³⁹

Estas personas tienen características muy particulares, que conducen en determinada dirección su comprensión de la belleza. Por un lado, son personas “sobrias”, que miran con cierta indiferencia que el mundo esté poblado por cosas tanto bellas como feas y no se decantan por unas o por otras. Por otro lado, son personas “pragmáticas”, interesadas más porque las cosas funcionen bien o sirvan para algo a que su aspecto sea en cierto modo bello en lugar de feo. Si son cristianos, estas personas excluyen la belleza de aquellas cosas que son indispensables para ser salvos, para entrar en el “reino de los cielos”, aunque no las consideran como algo “malo”. En contraste con ella, dan prioridad a las esferas social, política e incluso económica, pues a su modo de ver, la santidad se alcanza dando de comer a los pobres, ofreciéndoles trabajo o defendiéndolos de los potentados.⁴⁰

³⁹ Die Schönheit, 424.

⁴⁰ *Ibid.*, 425.

Segunda objeción

Otras personas ponen bajo sospecha a la belleza porque la entienden de manera reductiva. Piensan que es algo meramente externo porque atañe a la apariencia de las cosas, al modo como se presentan y no a lo que son en realidad, en su ser auténtico. En los seres humanos, por ejemplo, son más decisivas las virtudes que los moldean que los rasgos de su rostro o la simetría de sus miembros. Asimismo, tienden a verlas como algo ínfimo, puesto que solo aparece en la esfera de las cosas materiales —como los metales y las piedras, las plantas y los árboles— que, en la jerarquía que aúna a los seres, ocupan el lugar más bajo. Por si fuera poco, representa un cierto peligro para el hombre, sobre todo en lo tocante a su integridad moral, porque la estructura sensible de las cosas materiales donde aparece sirve también para el acicate de sus apetencias.⁴¹

Estas personas también tienen rasgos definidos, lo cual afecta su plena intelección de la belleza. Por un lado, son personas “serias”, centradas en las cosas importantes de la vida, de cierta gravedad existencial; a sus ojos, las cosas bellas no son sino glorias de consistencia efímera. Por otro lado, son personas “moderadas”, más por práctica de la virtud que por indiferencia; no son proclives, por ello, a buscar los deleites subjetivos que suscitan sus órganos sensuales y renuncian de buena gana al goce que proporciona la belleza si con ello consiguen que se imponga la condición espiritual de su naturaleza. Si son cristianos, suelen apartarse de la belleza porque les repugna su sabor mundano, su natural terreno, que no invita a buscar a Dios por sobre todas las cosas.⁴²

⁴¹ *Ibid.*, 427-428.

⁴² *Ibid.*, 427-428.

A la primera objeción

La respuesta de Hildebrand a la primera objeción gira fundamentalmente sobre tres puntos.

En primer lugar, la necesidad práctica no es la mejor balanza para medir la importancia de las cosas. Por encima de las necesidades inmediatas del hombre están sus mismas exigencias espirituales: las religiosas ante todo, pero también las de otro tipo, entre las cuales están las estéticas. El mismo evangelio lo expresa con claridad cuando dice que no solo de pan vive el hombre; para él también es indispensable cuanto proviene de la boca de Dios (Mt 4, 4).⁴³

En segundo lugar, si todo se midiera bajo el parámetro de buscar únicamente lo que es indispensable para alcanzar la salvación —pues eso solo es lo que el evangelio considera “necesario” (Lc 10, 42)— no solo la esfera estética, sino también otras esferas, como la social, la económica o la política serían secundarias. De cara al seguimiento de Cristo, no valen las preocupaciones por el vestido o por el alimento (Mt 6, 31).⁴⁴

En tercer lugar, una atenta consideración tanto al mundo de la creación como al de la historia de la salvación puede mostrar con claridad que el principio bajo el cual se rigen no es el de la necesidad práctica, sino el de la “sobreabundancia”. Con relación a lo primero, hay que decir que Dios no creó el mundo porque fuese necesario o porque fuese indispensable; tampoco puede entenderse bajo esos parámetros la diversidad de especies vivas junto con su capacidad generativa; es un hecho que la belleza que pulula por todos los rincones del universo pone en cuestión los criterios utilitarios. Respecto a lo segundo, el relato de las bodas de Caná pone en evidencia un suceso que a todas luces no era

⁴³ *Ibid.*, 425–426.

⁴⁴ *Idem.*

necesario, pero pone al descubierto un amor que se da sin condiciones (Jn 2, 1-11); y, por su parte, la historia de la mujer que derramó un perfume costosísimo sobre los pies de Cristo —que bien pudo haberse repartido entre los pobres— evidencia la única respuesta humana que es válida ante Él.⁴⁵

En conclusión, el mundo de las cosas que son importantes por sí mismas escapan al mundo de las cosas que son indispensables para alcanzar un determinado objetivo. Implican dos puntos de vista completamente distintos sobre las cosas del mundo. La belleza no es indispensable en uno de ellos, pero eso no significa que carezca de importancia en el otro.⁴⁶

A la segunda objeción

La respuesta de Hildebrand a la segunda objeción es más compleja y está llena de muchas distinciones y precisiones por demás interesantes.

Ante todo, reconoce que la belleza está relacionada con el mundo de las cosas materiales y que su captación implica por parte del hombre el empleo de los sentidos. Una persona invidente, por ejemplo, no puede captar la belleza de la Columnata de Bernini, en la Basílica de San Pedro, en Roma, ni tampoco puede dar cuenta de la belleza de la Catedral de San Marcos, en Venecia. Una persona sorda, por su parte, no puede enterarse de la belleza del *Réquiem* de Mozart, ni tampoco puede aprehender la belleza de la *Misa solemne* de Beethoven. Estos sencillos casos permiten comprender con claridad dos cosas: por un lado, el papel fundamental que juegan ambos sentidos en la captación de la belleza, y por el otro, el nexo profundo que hay entre estas cosas materiales y la belleza.⁴⁷

Pero que la belleza implique la participación de los sentidos del hombre no significa, con todo, que se reduzca a la esfera de

⁴⁵ *Ibid.*, 426.

⁴⁶ *Ibid.*, 426-427.

⁴⁷ *Ibid.*, 428.

las afecciones sensoriales, cuya impronta natural es corpóreo-sensitiva. La belleza no es algo que “vivencian” los órganos sensoriales como la vista y el oído, una “reacción” que tiene lugar en la realización de sus funciones, sino algo que “aprehenden” propiamente los sentidos de la vista y del oído, que tienen delante de sí como cualquier otra cosa. Dicho lo mismo, con palabras más sencillas: no es una “vivencia” que tiene el hombre a través de sus sentidos, sino un “dato” captado por éstos a través de una experiencia.⁴⁸

Un análisis más detenido de estos interesantes fenómenos puede mostrar con claridad estas diferencias fundamentales.

Los ojos vivencian incómodas sensaciones de desagrado cuando entran en contacto con una luz intensa, que incluso puede llegar a cegarlos por algunos segundos. La sensación de desagrado está “en” los ojos, es una vivencia de éstos, forma parte de la experiencia que el hombre tiene a través de ellos. Pero esas sensaciones negativas de los ojos en modo alguno autorizan a decir que la cegadora luz percibida sea “fea”.⁴⁹ De forma análoga, los oídos vivencian molestas sensaciones de desagrado cuando llega a ellos un cúmulo de sonidos del ambiente, algunos agudos, otros retumbantes y más de alguno taladrante. Los sonidos “causan” esas sensaciones, producen reacciones no placenteras, pero eso no los hace necesariamente “feos”, pues la fealdad (como la belleza) es algo que se anuncia a través de los sonidos, no algo que éstos provocan.⁵⁰

Los ejemplos anteriores permiten puntualizar un par de cosas. En primer lugar, que las sensaciones de agrado y desagrado ocurren en la esfera de las afecciones corporales y tienen un carácter más bien infra-espiritual.⁵¹ En segundo, que tanto la belleza como la fealdad nada tienen que ver con estas sensaciones, pues no solo están “separadas” del cuerpo del hombre y

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Ibid.*, 428-429.

⁵⁰ *Ibid.*, 429.

⁵¹ *Ibid.*, 428, 429.

sus reacciones, sino que se encuentran “delante” de él, como objetos.⁵²

Ahora bien, estas diferencias entre las reacciones de los órganos sensoriales y los datos captados a través de ellos se aprecian con nitidez en la vista y el oído, no así con los demás sentidos, como el olfato, el gusto y el tacto.⁵³ En éstos, las cualidades de las cosas no son del todo discernibles de las sensaciones de agrado y desagrado que ellos mismos vivencian.⁵⁴ Lo mullido de una tela está estrechamente ligado a la sensación placentera que experimenta el tacto.⁵⁵ El sabor delicado de un platillo, por su parte, no puede disociarse totalmente de la sensación agradable que vive el gusto.⁵⁶ Asimismo, el olor delicioso de ciertas fragancias depende en buena medida en la forma como reacciona el olfato.⁵⁷

Estos fenómenos particulares de los otros sentidos permiten también puntualizar otras cosas. Por ejemplo, que en sus respectivas esferas se habla de delicioso, agradable, exquisito, blando, pulido, pero poco o nada de belleza.⁵⁸ Además, estas palabras comprenden, a un mismo tiempo, las cualidades de algunas cosas (como los frutos, las fragancias y las telas) y las reacciones de los órganos sensoriales, de manera tal que no se aprecia con claridad si se trata de una cualidad objetiva o de una sensación subjetiva.⁵⁹ Y aunque algunas veces se pueden discernir ciertas cualidades de sentido definido —como fino, común o noble, cuando

⁵² *Ibid.*, 429.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Este punto fue desarrollado por Hildebrand con más amplitud en *Ästhetik* 1, 113–134.

⁵⁵ *Ibid.*, 130–131.

⁵⁶ *Ibid.*, 127–128.

⁵⁷ *Ibid.*, 121.

⁵⁸ Dietrich von Hildebrand, “Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren”. En *Die Menschheit am Scheideweg* (Regensburg: Habel, 1955), 416; *Ästhetik* 1, 121–122, 127, 130–131.

⁵⁹ *Ästhetik* 1, 122, 127–128, 130–131.

se habla de los vinos— que aluden más a las cosas que a los hombres, la consistencia y la unidad de estas cualidades no se compara con las que tiene la belleza.⁶⁰ Esto es así porque, en última instancia, la belleza no es un dato sensible que haga reaccionar a los órganos sensoriales como las otras cualidades; es, más bien, un dato espiritual que, para hacerse presente al hombre a través de los sentidos, requiere ciertos “soportes” que estén de alguna manera estructurados, diferenciados y formados para poder recibirla.⁶¹ Hildebrand habla, en este punto, de “formaciones” y especifica que éstas tienen lugar en las esferas de lo visible y de lo audible, pero no en las esferas de lo gustable, lo oíble y lo palpable.⁶² La composición de los paisajes es un ejemplo claro en la esfera de lo visible; la conformación de las melodías es un ejemplo típico en la esfera de lo audible.

APORTACIÓN

Clases de belleza

En su ensayo de 1955, Hildebrand habla de dos clases de belleza en el mundo de las cosas materiales.⁶³ Ambas tienen que ver ante

⁶⁰ Die Schönheit, 429; *Ästhetik* 1, 127.

⁶¹ Die Schönheit, 429; Zum Problem, 416.

⁶² Die Schönheit, 429; Zum Problem, 416–417.

⁶³ Hildebrand distingue en sus escritos de estética dos clases fundamentales de belleza: la “belleza ontológica” [*ontologische Schönheit*] y la “belleza de la forma” [*Formenschönheit*]. La primera es la que emana —como un perfume o un rayo de luz— de valores altos y nobles, como los morales y los religiosos; la segunda, en cambio, es la que aparece en las cosas del mundo que pertenecen a la esfera visible o a la esfera audible. Aquí abordaremos exclusivamente esta última (y su división interna), porque las principales cuestiones tratadas por Hildebrand en el ensayo de 1955 tienen que ver, sobre todo, con la belleza de la forma. Para una visión de conjunto de estas dos principales clases de belleza definidas por Hildebrand, véase Ramón Díaz Olguín, “El problema de la belleza «espiritual» en la estética de Dietrich von Hildebrand”, en *Open Insight* 11,

todo con las cosas tanto de la esfera visible como de la esfera audible. Designa a las dos con el mismo nombre —“belleza de la forma”— pero las distingue radicalmente por su cualidad.⁶⁴

A una la considera una belleza primitiva, porque está muy próxima a los datos sensoriales, como los colores en la esfera visible y los tonos en la esfera audible. Es la belleza que se aprecia en un rostro bien formado, en un círculo correctamente trazado, en una nota clara y pura, en un instrumento afinado.⁶⁵

A otra la considera una belleza superior, elevada, sublime, porque se aparta de manera clara de cuanto se considera material o sensible. Más que la cualidad de ciertos datos sensoriales, ésta requiere de la coordinación de muchos más factores, que sin embargo no pueden establecerse *a priori* o subsumirse bajo criterios generales; por ejemplo, la proporción y la simetría en la esfera de lo visible, o la armonía y el ritmo en la esfera de lo audible.⁶⁶

Esta belleza es acompañada muchas veces por un séquito de cualidades que son capaces de establecer distinciones esenciales allí donde aparece; por ejemplo, la diferencia entre poético y prosaico, tan determinante cuando se habla de paisajes; o la distinción entre lo que es auténtico de lo que es falso, relevante en el mundo del arte, junto con la diferencia entre original y común; se habla también de lo que es amplio y profundo, a diferencia de lo que es plano y estrecho, o de lo que es pleno, en contraste de lo que es vacío. La comparecencia de todas estas cualidades son las que hacen que esta belleza sea, en cada caso, única.⁶⁷

núm. 21 (2020): 163–204. La siguiente exposición es un desarrollo sumario sobre la segunda clase de belleza.

⁶⁴ *Ästhetik* 1, 150; Zum Problem, 410.

⁶⁵ *Die Schönheit*, 429–430; Zum Problem, 410; *Ästhetik* 1, 150.

⁶⁶ *Die Schönheit*, 430, 432–433; Zum Problem, 410, 420; *Ästhetik* 1, 150.

⁶⁷ *Die Schönheit*, 430; Zum Problem, 410–411. Una exposición detenida de estas cualidades que acompañan esta forma superior de belleza se encuentra en *Ästhetik* 1, 205–239.

Cuando esta segunda clase de belleza hace acto de presencia se abre en el mundo de las cosas materiales otro mundo: nuevo, misterioso, profundo, transfigurado.⁶⁸ En él se encuentran valores supremos, pues se trata del mundo de lo eternamente válido.⁶⁹ Justamente por esto, esta belleza no apela a los estratos más bajos de la naturaleza del hombre, sino que pone en tensión el más alto: no su cuerpo o su psique, con sus necesidades y apetencias, sino el espíritu.⁷⁰

Esta belleza se “vale” de las cosas visibles y audibles para abrirse paso en el mundo del hombre; éstas se comportan ante ella como si fuesen un “espejo” en el que pueda reflejarse o como un “pedestal” donde pueda apoyarse con firmeza.⁷¹ Precisamente por ello, la belleza asume un carácter de “apariencia” cuando la mirada del hombre se detiene sobre todo a considerar las cosas visibles y audibles como tales, porque no es en sentido estricto expresión o revelación de su naturaleza.⁷² Pero cuando la mirada del hombre se dirige en exclusiva a la contemplación de la belleza, ésta aparece con la fuerza poderosa de su unidad y validez, que contrasta enormemente con la consistencia entitativa de sus portadores, las cosas visibles y audibles.⁷³ Entre la belleza y

⁶⁸ Die Schönheit, 431, 432, 433, 434.

⁶⁹ Sobre este punto en particular, véase *Ästhetik* 1, 202: “La belleza de segunda potencia «habla» del mundo de los bienes elevados y de sus valores, es una palabra del entero mundo de valores que nos rodea, hasta la belleza infinita de Dios”. Y más adelante, en *ibid.*, 203: “La belleza de segunda potencia de lo visible y de lo audible habla del mundo de Dios, del mundo que está por encima de nosotros. [...] Pero, sobre todo, habla del mundo de los valores naturales, de la plenitud y de la riqueza de la vida, de la felicidad, de la *joie de vivre*, hasta la profunda felicidad del amor y de la existencia como persona”.

⁷⁰ Die Schönheit, 430.

⁷¹ Die Schönheit, 432; Zum Problem, 417; *Ästhetik* 1, 199.

⁷² Die Schönheit, 431; Zum Problem, 418.

⁷³ Die Schönheit, 433: “Esta belleza de la forma inhiere inmediatamente

las cosas visibles y audibles, pues, hay una discrepancia muy grande, ontológica, muy semejante —aunque salvando las distancias— a la que hay entre la materia de la que están hechos los sacramentos (como el agua, el pan, el aceite y el vino) y la vida divina que se comunica a través de ellos.⁷⁴

CONCLUSIÓN

A esta belleza alude Hildebrand cuando habla de la maduración del hombre en su fe cristiana, cuando piensa en su transformación en Cristo.⁷⁵ Los que objetan la importancia de la belleza para la fe cristiana, en cambio, tienen en mente la otra clase de belleza, por eso la miran con sospecha. Aparte de verla como una fuente de posible sensualismo, que puede comprometer la integridad moral del hombre, la miran también como una invitación para asumir una forma de vivir mundana.⁷⁶

Pero como dice Hildebrand en un momento central del ensayo de 1955 que estamos comentando – y con ello concluimos esta rápida revisión de su pensamiento:

en las cosas visibles y audibles; pero la realidad de la cual habla cualitativamente esta belleza de la forma, el ser del cual es el perfume esencial, es un mundo espiritual que se encuentra por encima de todo lo corpóreo”.

⁷⁴ *Ibid.*, 434. Este punto fue desarrollado por Hildebrand con mayor detenimiento en *Ästhetik* 1, 200–201.

⁷⁵ *Die Schönheit*, 430: “Nuestro problema se refiere a la relación de esta sublime y más alta belleza de la forma, que se eleva claramente por encima del mundo de lo sensible y que, en su cualidad, muestra una sublime espiritualidad que no podemos decir que se dirija a la esfera más baja de nuestra alma”.

⁷⁶ *Ibid.*, 425: “Por eso, sostienen, la belleza de la forma es, a la luz de Cristo, algo inesencial, carente de verdadera seriedad. Tiene el peligro de ablandarnos, de volvernos sensuales, de distraernos de los auténticos deberes del cristiano, de lo indispensable desde el punto de vista del amor al prójimo. Por lo tanto, debería desempeñar sólo un papel secundario en la vida de los cristianos”.

Tan pronto como entendemos que la belleza de la forma [...] no pertenece de la misma manera al objeto ni habla de él, sino que es el reflejo ontológico de algo incomparablemente más alto, entendemos también que es completamente falso denominarla sensible, exterior y, especialmente, mundana.

La belleza del paisaje italiano, de las villas toscanas o de Asís, la belleza de la *Tempestad* de Giorgione o de los frescos de Masaccio en el Carmine, la belleza de la catedral de Florencia o de San Pedro [en Roma], la belleza del primer coro de la *Pasión según San Mateo* de Bach, o del *Fígaro* de Mozart, se adhiere inmediatamente a las cosas visibles y audibles; [...] en su cualidad, habla de otra realidad más alta: habla de Dios.⁷⁷

Y más adelante:

No es verdad que esta belleza nos aparte de Dios y que sea algo específicamente mundano. Al contrario, contiene una llamada, en ella vive un *sursum corda*, despierta reverencia en nosotros, nos eleva por encima de lo que es vulgar, llena nuestro corazón de anhelo de la belleza eterna de Dios.⁷⁸

BIBLIOGRAFÍA

Díaz Olgún, Ramón. “El problema de la “belleza espiritual” en la estética de Dietrich von Hildebrand”. *Open Insight* 11, n.º 21 (2020): 163–204.

Díaz Olgún, Ramón. “Sobre la relación del cristiano con la belleza en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand”. *Open Insight* 13, n.º 29 (2022): 151–183.

Hildebrand, Alice von. *The Soul of a Lion: Dietrich von Hildebrand*. San Francisco: Ignatius Press, 2000.

⁷⁷ *Ibid.*, 432.

⁷⁸ *Ibid.*, 434.

Hildebrand, Dietrich von. *Reinheit und Jungfräulichkeit*. Einsiedeln: Benziger, 1950.

Hildebrand, Dietrich von. "Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren". En *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*, 409–421. Regensburg: Habel, 1955.

Hildebrand, Dietrich von. "Die Schönheit im Lichte der Erlösung". En *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*, 422–438. Regensburg: Habel, 1955.

Hildebrand, Dietrich von. "Religion und Schönheit". En *Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, 293–305. Regensburg: Habel, 1968.

Hildebrand, Dietrich von. *Die Umgestaltung in Christus*. En *Gesammelte Werke*, Band X. Regensburg: Habel, 1971.

Hildebrand, Dietrich von. *Ethik*. En *Gesammelte Werke*, Band II. Regensburg: Habel, 1973.

Hildebrand, Dietrich von. *Ästhetik 1*. En *Gesammelte Werke*, Band V. Stuttgart: Kohlhammer, 1977.

“COMO UN SELLO EN EL CORAZÓN”: RELACIONALIDAD VERTICAL Y HORIZONTAL DE LA PERSONA EN LA BIBLIA

ÓSCAR PERDIZ FIGUEROA¹

Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las Ciencias del Matrimonio
y la Familia, México

RESUMEN: La revelación judeocristiana ofrece la convicción medular de que hay sobre la persona un gran misterio o designio al ser un ente-de-alianza sponsal (*bêrit*), tanto *vertical* con Dios, como *horizontal* en pareja. Esta doble relacionalidad revelada desde el cuerpo sexuado (carne), muestra que lo sexual no es una dimensión meramente biológica sino una estructura de apertura al otro y a Dios, a través del *ágape* y del *eros*. Esta relacionalidad intrínseca del ser humano muestra su vocación a amar y no a la individualidad. La persona realiza su nupcialidad con Dios a través del matrimonio y del celibato por el reino.

PALABRAS CLAVE: misterio, carne, sexualidad, alianza, nupcialidad, templo.

ABSTRACT: The Judeo-Christian Revelation offers a core conviction: there is a great mystery or design about person, he is a spousal being-of-alliance (*bêrit*), both vertical with God and horizontal as a couple. This double relationality revealed from the sexed body (flesh), shows that the sexual is not a merely biological dimension but a structure of openness to the other and to God, through *agape* and *eros*. This intrinsic relationality of the human

¹ Licenciado en Filosofía (Universidades Gregoriana y Regina Apostolorum, Roma), licenciado en Teología (Università Lateranense de Roma), maestro en Humanidades (Universidad Anáhuac) y doctor en Teología (Università Lateranense). Creador de numerosos proyectos educativos. *Tour* líder en culturas del Mediterráneo. Autor del libro *Amar: misterio y proyecto, antropología y teología del amor*. Línea de investigación: antropología del amor. Correo electrónico: oos-carperdiz@gmail.com, oscar.perdiz@anahuac.mx

being shows his vocation to love and not to individuality. The person realizes his nuptiality with God through marriage and celibacy for the Kingdom.

KEYWORDS: mystery, flesh, sexuality, covenant, nuptiality, temple.

INTRODUCCIÓN

Frente a visiones antropológicas inadecuadas como el individualismo, el idealismo, el zoologismo cientifista o el colectivismo, las Escrituras nos presentan una apuesta y una concepción concreta de la persona como un ser amoroso o relacional.

La Revelación judeocristiana presente en ellas fue decisiva en la conformación del concepto de *persona* y en el *reconocimiento de la dignidad de todo* ser humano por ser *eicon tou Theou*, imagen de Dios (Gn 1, 27). Pero debajo de esta revolución hay una gran profundidad: la convicción de que el ser humano es un ser *de alianza o esencialmente relacional y simbólico respecto a Dios y respecto al otro*, hecho para amar por ser sexuado, manifestando con ello la *imagen* de Dios. La semejanza sería una tarea de irse pareciendo a Dios a través del amor en pareja, porque esa relacionalidad no se da por sí sola, sino que requiere de habilidad personal, orden y de un camino o proyecto. Es parte central de la autorrealización de la persona. Requiere también conciencia teológica para saberse y sentirse en relación con Dios y como pareja para *theo-logizar* u ordenar y dar sentido a la comunidad desde Dios.²

NUPCIALIDAD VERTICAL

Analogía cuerpo-templo

La persona en las Escrituras expresa su relacionalidad a través de notas con las que se designa como *nefesh* (principio vital), *dam*

² Juan Luis Lorda, *Antropología bíblica* (Madrid: Ediciones Palabra, 2005), 41.

(sangre), adamah (tierra), *bassar* (todo carne), ben adamah (hijo de hombre) y otras. Estos términos reflejan la presencia de la persona en el mundo no como algo indiferente o común a las cosas o animales sino como templo, por tanto, tiene una función relacional de culto y liturgia con un Dios que tiene por sujeto un amor erótico (no sexual).³

No es casual que el primer relato de la creación del ser humano se encuentre en un *marco sabático cultural*. ¿No sabéis que vuestro cuerpo es el templo del Espíritu? Esta pregunta de Pablo no es una metáfora o una bella imagen (I Cor 6, 20) sino la expresión de esta convicción, un cuerpo *pneumatikós*, espiritualizado y hecho para el *hagiasmós* o la santificación. “Destruid este templo que yo lo reconstruiré en tres días”: el templo de piedra es imagen del corpóreo (Jn 2, 18) y revela una auténtica liturgia del cuerpo.

Las diversas partes y funciones del mismo representan, en las Escrituras, dependencias de este templo y tienen un simbolismo relacional como el cuello, el brazo, el corazón, los pies, el costado, el corazón, las entrañas superiores e inferiores, la circuncisión, el corazón, la frente, las narices, etcétera. El templo tiene una connotación corpórea como un lugar consagrado.⁴ Mucho más que un santuario es el lugar en que la persona se transforma y se traslada al templo celestial, es el lugar donde la comunidad se une a Dios erótica y litúrgicamente a través del sumo sacerdote.⁵ Es en parte el significado de los baldaquinos sobre el altar, porque es ahí donde se une esponsalmente Cristo con su Iglesia por el sacrificio en la cruz.

³ Geneviève Comeau (Ed.), *El cuerpo, lo que dicen las religiones* (Bilbao: Mensajero, 2004), 42.

⁴ Antonio Bonora (a cura), *La spiritualità del antico Testamento* (Bologna: EDB, 1987), 426.

⁵ Tomás García-Huidobro, *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén* (Madrid: Verbo Divino, 2015), 67.

Analogía sponsal Israel-Dios

Las Escrituras están expuestas como una historia amorosa de rendición, como bien se sabe. No obstante, al ser el amor nupcial el prototipo del amor, esa historia sigue el esquema de un *casamiento judío*, en el que se le endilga a Dios la figura de esposo y a la humanidad la de esposa representada en Israel. Por ello la comunidad de Israel y la Iglesia se conciben femeninamente, como una esposa.

El casamiento judío tenía *dos momentos* separados por un año: el *desposorio* y la *boda* propiamente dicha. El *desposorio* consistía en que el padre de la novia la entregaba al esposo, éste daba a la esposa el *mohar* o ajuar, se celebraba un banquete y se ponía por testigo de esa alianza a la naturaleza y a Dios. Después de un año se celebraba la boda propiamente, que consistía, de manera sustancial, en el introito de la esposa en casa del esposo y en la consumación, acompañada de muchos ritos secundarios.

Visión profética

Los profetas presentan la historia de Israel como momentos de esta *relación nupcial*: la Pascua y el pacto en el Sinaí representan el desposorio, la entrega de la tierra prometida, el *mohar* o ajuar. De igual modo, acontecimientos como las crisis en tiempos de los reyes, la división del reino, el destierro de Babilonia, etcétera, son vistos en esa clave: como la infidelidad de la esposa (que es Israel) y sus consecuencias.⁶

Los profetas nos harán ver que lo que da sentido a la circuncisión (sello de alianza y santidad en el cuerpo), a las leyes y a la moral es el amor previo de Dios. *La ley tiene sentido desde el amor primero*. La *santidad* no significa impecabilidad sino ante todo mutua pertenencia, estar apartado, separado o consagrado

⁶ Pierre Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura* (Milano: Vita e Pensiero, 1968), 51.

para alguien, por eso los esposos, por ser tales, son ya santos. Los primerísimos mandamientos son *escucha* y *recuerda*. Escucha el cuerpo, que has sido amado desde antes de nacer (Dt 6, 4): “me tejiste en el seno de mi madre, soy una creatura maravillosa” (Sal 139, 13), “por puro amor se enamoró Dios de vosotros” (Dt 7, 7; 8, 2) pues “prendado está el Rey de tu belleza” (Sal 45), “lo detuvo con la belleza de su rostro, su hermosura subyugó su alma” (Jud 16, 9), “el amor es vino nuevo que fermenta al aparecer y se derrama” (I Re 17). La escucha se convierte en lamento y plegaria: *mimamaquim kratija hashem, hashem Shemá becolí* desde lo hondo... escucha mi clamor (Sal 130).

El primer mandamiento que consiste en recordar (Ecl 12, 1) en el individuo se convierte en plegaria: “acuérdate de tu misericordia y de tu amor que son eternos” (Sal 25, 6) y “acuérdate de mí cuando estés en tu Reino” será la invocación del malhechor a Jesús en la cruz.

El profeta es el amigo del novio, es decir, una especie de padrino responsable de acompañar a la novia en su preparación hacia la boda.⁷ ¿Es ese el sentido de la elevación de los discípulos a amigos por parte de Cristo? A continuación, presento sucintamente el mensaje de algunos profetas siguiendo el orden cronológico o la historia de la relación con Dios.

El *mensaje central* de Oseas, uno de los más antiguos, es que Israel (el reino del norte) ha sido infiel como una esposa que se va detrás de sus amantes, más aún, como una prostituta,⁸ olvidándose del amor del esposo, por ello Dios manda al profeta a desposar una prostituta, pues la vida del profeta es ya un mensaje, por ello sus hijos se llamarán Jezreel, Lo-rujama y Lo-ami.⁹

⁷ Bonora (a cura), *op. cit.*, 164.

⁸ No lo precisa el texto, pero seguramente se trata de una prostituta sagrada perteneciente a los cultos de las religiones sexuales o agrícolas cananeas.

⁹ Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II (Salamanca: Sígueme, 1976), 179.

Jeremías que se dirige continuamente a Dios en forma de lamentos como una oración: “me sedujiste señor y yo me dejé seducir...” (Jr 20, 7), predica antes del exilio y su mensaje central es el abandono o separación entre Dios y Jerusalén. Jerusalén más que una ciudad es un colectivo que representa a toda la comunidad esponsal: “se levanta en mí la aflicción y mi corazón está enfermo dentro de mí... no está ya Yahvé en Sion” (Jr 8, 18). Esta separación (Bar 2, 14; Sir 23, 22) se expresa a través del exilio en Babilonia como una oportunidad de conversión y redención. “Al ser abandonado como una amante preferiría no haber nacido”, exclama a nombre del pueblo y a nombre propio pues ha recibido el terrible mandato de repudiar a la mujer después del desposorio (Jr 20, 7-19).¹⁰ Santo era Israel para el Señor, primicia de su cosecha; todos los que comían de ella se hacían culpables, declara el Señor (Jr 2, 3). De ti recuerdo el amor, de tu juventud el cariño de tu desposorio cuando me seguías por el desierto Santo, era Israel para el Señor.¹¹

Ezequiel en medio del destierro da un mensaje de desaprobación de la conducta de Judá, de juicio, presentando simbólicamente la historia de la comunidad, como la asombrosa síntesis del capítulo 16, cuyo mensaje es: ¡cuánto amor hemos recibido de Dios y qué poco y mal hemos respondido! A través de la impactante visión del valle de los huesos advierte que Dios Esposo es un Dios de *jessed* o sometimiento por amor y ha perdonado y redimido a su esposa, pues tiene el poder de hacer nuevas todas las cosas.¹²

Pero Dios no romperá su alianza a pesar de que la persona humana la ha roto en varios momentos: “no romperá la caña cascada ni apagará el pabilo humeante” ni arrancará de raíz la vid que no le ha dado fruto sino que con fidelidad traerá justicia (Is 42, 3). El *Deuteroisaías* cantará a la esposa, pues Dios, lejos de

¹⁰ Grelot, *op. cit.*, 57.

¹¹ *Ibid.*, 235.

¹² Gaetano Savoca, *Il libro di Ezechiele* (Roma: Città Nuova, 1991), 133.

haberla repudiado como una esposa infiel, la ha redimido, entregando su propio cuerpo en la cruz (Cantos del Siervo de Yahvé) y además es su Creador y Redentor; Consolad: “consolad a mi pueblo, hablad al corazón de Jerusalén porque ha terminado su condena y está pagado su crimen” (Is 40, 1 y ss). En estos textos de la consolación están algunos de los más bellos cantos del esposo a la esposa:

Decía Sion el señor me ha abandonado, pero ¿puede olvidarse una madre del hijo que ha formado en sus entrañas? Pues aunque una madre lo olvide yo nunca te olvidaré, pues te llevo tatuada en las manos y tus muros están siempre ante mí... (Is 49, 14) porque el que te hizo te toma por esposa... yo mismo te coloco piedras preciosas te cimientó con zafiros, pongo rubíes en tus almenas y puertas de esmeralda (Is 54, 5).

El esposo a través del profeta invita a la comunidad a prepararse para la boda: “levántate y resplandece que tu luz ha llegado, la gloria del Señor brilla sobre ti” (Is 60, 1). Le dice que ensanche sus tiendas y sus estacas, pues habrá muchos invitados a la boda. De ese periodo es también Zacarías “Hija de Sion alégrate porque vengo a Ti para vivir entre ustedes” (Zac 2, 10), “escucha (Shemá) hija mira inclina el oído, olvídate de tu pueblo, entonces el rey deseará tu hermosura, inclínate ante él porque él es tu Señor” (Sal 45, 10), “mi amado habló y me dijo; levántate amada mía, hermosa mía y ven conmigo” (Ct 2, 10). Todos son invitados a la boda: “los sedientos venid a las aguas y los que no tenéis dinero venid comprad y comed, venid comprad vino y leche sin dinero y sin coste alguno” (Is 55, 3).

El Cantar de los cantares

Tal como se conserva está organizado en cinco escenas, sintetiza la verticalidad del amor y su horizontalidad, porque habla del amor fresco, libre y tierno, de unos enamorados, pero alegóricamente es una síntesis del amor sponsal entre Dios y la comuni-

dad de Israel en la historia.¹³ El amor más libre es el que se mantiene fiel.¹⁴ Por tanto, la relacionalidad vertical se expresa con un amor erótico de Dios que es totalmente ágape por la comunidad.¹⁵ Toda tú eres bella, no tienes defecto alguno (Ct 4, 7). Se puede afirmar que es una síntesis de las Escrituras.

Después del exilio de Babilonia comienza el silencio de Dios y la preparación más o menos consciente de la comunidad para la boda. En este periodo que va del año 538 a tiempos de Cristo se escribirán libros con una clara connotación sponsal, como Tobías, Esther, Rut, Judit, muchos de los salmos, etcétera. Estos son los libros *poéticos* y *sapienciales*. En esa época cuajan los relatos de los inicios, que son un potente fundamento teológico.

El pastor en la Antigüedad representa claramente una figura amorosa, bucólica, no es fortuito que Moisés, David y el novio del Cantar sean pastores y que el mismo Cristo afirme de sí: “*ego eimí ho poimen ho kalos... eipen ten psixén ton probaton*” (Jn 10, 11). El Salmo 23 es un canto al esposo pastor: Mizmor le David... el canto para David, mi amado es mi pastor, nada me falta, llena mi copa, prepara para mí un banquete y moraré con Él todos los días de mi vida.

Cristo esposo

“El Reino de los cielos es como un banquete de bodas que el Rey prepara para su hijo” (Mt 22, 1–14). Cristo se presenta a sí mismo como el esposo esperado para celebrar la boda a través de gestos como las bodas de Caná, las parábolas, el llanto sobre Jerusalén, la Última Cena y la cruz, que hace referencia a la consumación o a afirmaciones como ésta: “me voy a prepararles una

¹³ Ubaldo Terrinoni, *El Cantar de los cantares* (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1985), 60.

¹⁴ André LaCocque y Paul Ricoeur, *Penser la bible* (París: Seuil, 1998), 399.

¹⁵ Benedicto XVI, Encíclica *Deus caritas est* 10, 2005.

morada” como el esposo preparaba la casa para la esposa después del desposorio (Jn 14, 3) y otras.¹⁶

Juan el Bautista muestra a Cristo como el *novio* y se llama a sí mismo el *amigo* de ese esposo: “el que tiene la novia es el novio” (Jn 3, 29), porque al principio era la voz del esposo.¹⁷ “¿Pueden los amigos del novio hacer ayunos durante la boda?”, pregunta Cristo a los fariseos que les riñen por no guardar el ayuno y añade que vendrán días en que el novio les será arrebatado (Lc 5, 34). El maestresala llama al novio... ¿se trata de Cristo que ha convertido apenas el agua en vino?

El encuentro con la samaritana en el pozo es otra muestra de la sponsalidad mesiánica “si comprendieras el don de Dios y quién te pide de beber...” (Jn 4, 10). Teniendo claro que Jesús se presenta como el esposo esperado, sus gestos cobran un nuevo significado: Cristo se queda para alimentar a su esposa con su propio cuerpo y ¡qué otra cosa es la cruz sino la exaltación del esposo y la consumación de la redención y el amor total del esposo que da la vida por su esposa, como el esposo se une a la esposa en una boda judía! Por ello, Pablo no dudará en escribir a la comunidad de Corinto que los ha desposado con el esposo como una virgen pura (I Cor 11, 2).

La consolación, el cariño, la comunión, la puesta al servicio y la misericordia son atributos de Cristo esposo, que no duda en tomar forma de esclavo hasta la muerte y la muerte de cruz (Fil 2, 1 y ss).

Finalmente, el Apocalipsis trata de una celebración de boda definitiva en la que el Espíritu y la esposa convidan a los invitados el agua de la vida (Ap 22, 17), pues las bodas del Cordero han llegado y su esposa se ha engalanado (Ap 19, 7) “y vi a la ciudad Santa Jerusalén que descendía del cielo como una novia

¹⁶ Comisión Teológica Internacional, *Doctrina católica sobre el matrimonio* 3 (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1977).

¹⁷ Luis Alonso Schökel, *Símbolos matrimoniales en la Biblia* (Madrid: Verbo Divino, 1997), 34 y ss.

preparada y adornada para su esposo" (Ap 21, 1). Con ello es una meditación escatológica del encuentro amoroso que es la resurrección.¹⁸

Consecuencias antropológicas

La persona es creatura y creación significa *relación* entre un ente que dona y uno donado, y decir lo eterno y lo contingente significa que hay relacionalidad entre todos los seres creados y no hay división entre el cuerpo y el alma. Creación implica también *participación* del Creador, es imagen y capacidad de amar, para ello es libre y consciente y depositario del riesgo de no amar. Todo esto significa que la vida posee sentido y la posibilidad de superar el sinsentido. Se deduce también que nadie está solo, que todo ser humano independientemente de sus orígenes vitales, es valioso y digno, que nadie está llamado al fracaso, a la angustia o a una vida malograda, pues su precio es la sangre de Cristo derramada por su esposa. La relacionalidad se ve de manera evidente en el hecho de ser sexuado.

NUPCIALIDAD HORIZONTAL

La persona, por el hecho de ser sexuada, tiene sobre sí un proyecto amoroso. Detrás de las innumerables historias de amor que hay en el recorrido escriturístico y de la historia general de redención hay una profunda teología del cuerpo. Creación significa *relación* en la existencia, entre un ente que dona y uno donado, y decir lo eterno y lo contingente significa que hay relacionalidad entre todos los seres creados y no hay división entre cuerpo y alma. Creación implica *participación* del Creador, es imagen y capacidad de amar, para ello es libre, consciente y

¹⁸ Alfred Wikenhauser, *El Apocalipsis de San Juan* (Barcelona: Herder, 1981), 254.

depositario del riesgo de no amar. La relacionalidad se ve de manera evidente en el hecho de ser sexuado.

Las principales verdades antropológicas que presenta la Biblia se dan en pareja: la creación en las Escrituras es de la pareja, la *imago Dei et similitudo* es por ser pareja, la caída es en pareja, las consecuencias son para ella y la redención no puede ser sino en pareja, eso sin abandonar la singularidad de la persona y la condición escatológica que es también la relación amorosa.¹⁹ Ésta consiste en una relación nupcial con la persona amorosa de Cristo esposo.

Los orígenes

En las Escrituras hay una convicción central: la de que hay un proyecto divino sobre la relación y que el matrimonio es la cristalización de la intrínseca relacionalidad humana destinada a construir la sociedad a través de la familia. Ahí es inconcebible el individualismo. En el *primer relato de los orígenes*, de carácter temporal y progresivo, se presenta la creación de la pareja humana el día sexto, por tanto, en camino hacia la plenitud que es el séptimo. Se advierte que la pareja tiene también una representación cultural por encontrarse en un relato sabático. La *imago Dei* está presente en la pareja, en primer lugar por su misión de dominar la creación, en segundo por ser sexuada o relacional, y en tercero por ser libre y estar llamada a asemejarse a Dios.²⁰ Por ser sexuada hay un yo y un tú con quién entrar en relación, la persona es la única creatura con la que Dios dialoga,²¹ pues “vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa” (Ex 19, 6).

¹⁹ José Luis Sicre, *El Pentateuco: introducción y textos selectos* (Buenos Aires: San Benito, 2004), 89.

²⁰ Bonora (a cura), *op. cit.*, 230.

²¹ Anne-Marie Pelletier, *Creati maschio e femmina* (Siena: Cantagalli, 2010), 21.

El *segundo relato* –de carácter geográfico y terrenal– usa varios símbolos para presentar la relacionalidad humana. La soleidad originaria o necesidad del otro, la desnudez, que es un anhelo de transparencia en la relación y comunicación total. Por ser sexuada la persona humana es como Dios: capaz de pro-crear, de amar, de afirmar al otro y atender sus necesidades.

Las consecuencias del pecado son también relacionales, no solo para el individuo sino también, y sobre todo, para la pareja: *el dominio*, la *vergüenza* y la *desunidad*.²²

El amor es central en la persona y en el matrimonio, por eso ha de ser satisfactorio eróticamente (Jue 11, 37) y al deleitarse en la esposa de la juventud y recrearse en su amor todos los días (Pr 5. 15) el esposo no podía ir a la guerra durante los primeros años de matrimonio, para alegrar a su mujer (Dt 20, 7). Dios ha creado al ser humano para que participe de su amor trinitario y eso se hace ya en la tierra a través de la *Communio personarum*.

Israel, la historia de una familia

La historia de Israel vista de lejos como un gran paisaje o un organismo único y vivo consiste en la historia de una familia que se autorrelata en su devenir. En esta gigantesca genealogía se viene arrastrando tanto la grandeza como la miseria. Desde el inicio, con Abraham y Sara se van sucediendo parejas y relaciones amorosas. Isaac “con el amor de Rebeca se consoló de la muerte de su madre Sara” (Gn 24, 67).

El espíritu de esta gran historia es la de colaborar con Dios en su proyecto de dar vida en abundancia. Como la sexualidad humana es problemática, pues está íntimamente relacionada con el deseo, la procreación y las expectativas, requiere de un ordenamiento, de una *logía*, más aún, de una *theo-logía*. Un ordenamiento desde Dios. Por ello, en las Escrituras se elaborará una complicada red de leyes y costumbres en torno a la sexualidad.

²² Sicre, *op. cit.*, 95.

Ahí se intuye que el matrimonio es el ámbito natural del amor y donde las relaciones sexuales encuentran su justificación. Por ello tiene un carácter público y ritual y exige la previa virginidad.

Una de las grandes intuiciones bíblicas válidas para la actualidad es la definición de las etapas en el amor y la preparación para el matrimonio. Por ello existían dos ceremonias dentro del casamiento: el desposorio y la boda como tal.

El clímax de la relacionalidad humana es el amor, cuyo espacio natural es el matrimonio como relación abierta a la sociedad; éste tuvo que pasar por una larga evolución legislativa (regulación de la sexualidad, la virginidad, etcétera), moral y litúrgica para desembocar en la monogamia, la exclusividad y la indisolubilidad. Lo íntimo se dona por lo externo, el corazón por el ofrecimiento de los cuerpos, convertidos en una sola carne.

Cristo modelo del amor humano

Cristo que es Dios, maestro y esposo, ilumina la relacionalidad humana de pareja: 1) remontándose el proyecto originario de Dios que es la *una caro*: lo que Dios unió no lo separe el hombre (Mt 19, 1-12). Tal proyecto excluye el divorcio y el adulterio (que comienza por el corazón y su necesidad de redención); 2) Como maestro, él es el modelo del amor, pues su amor ha sido exclusivo, fecundo, total y fiel; 3) Como Dios instituye el sacramento y confiere la gracia, llena las tinajas del vino del amor. Pablo comprenderá el todo y sintetizará el matrimonio como el megalón *mysterion* o el *mysterium magnum*: la inserción de la pareja en el amor entre Cristo y la Iglesia. Con esta teología del amor de las Escrituras tenemos el punto de partida de la teología del matrimonio (Ef 5, 22-33).

En la pareja se dan las formas como se presenta la acción de la Iglesia: el *kerigma* y *martyria*, la *diakonía* y la *Leitourgía*.²³ Esta liturgia del cuerpo significa que la unión sexual dentro del

²³ Benedicto XVI, Encíclica *Deus caritas est* 25, 2005.

matrimonio equivale a una acción litúrgica, cultural y en la que la Iglesia esposa alaba a su esposo Cristo.²⁴

Consecuencias antropológicas

Una de ellas es la comprensión de la relacionalidad humana a través del amor, por el hecho de ser sexuado. La *segunda* es que descubre que el matrimonio consiste en inserirse en esa historia sponsal entre Dios y el humano, entre Cristo y la Iglesia. La *tercera* es que el modelo de amor humano no es el individuo sino Dios, se trata de un amor exclusivo, total, fecundo y fiel. La *cuarta* es que la persona se presenta como un don, hecho para la donación y que por tanto puede colaborar en el designio de redención; ello le acarrea satisfacciones ya en este mundo.²⁵

Lo propio de la persona por tanto es el encuentro, asumirse y asumir al otro como el propio proyecto biográfico, lo cual implica fidelidad, incondicionalidad, exclusividad y totalidad hacia la auténtica autorrealización y autoposesión.

La relacionalidad humana, revelada principalmente a través de lo sexuado, es de por sí problemática, eso requiere de una regulación que tiene que ver con orden y formación personal o individual por un lado y con proyecto y definición de etapas por parte de la pareja. Se deduce y se constata que la sexualidad desordenada y fuera del matrimonio tiene consecuencias amargas para el concubinato, es una relación frágil y de segunda respecto al matrimonio. Se realiza ordenando la vida y formándose personalmente. La relacionalidad humana no se reduce al ámbito privado del matrimonio y su relación amorosa, sino que está ordenada en torno a la construcción de la sociedad y a la comunidad

²⁴ Juan Pablo II, *Catequesis sobre el amor humano*, 4 de julio de 1984 (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1984); Yves Semen, *La préparation au mariage selon Jean Paul II et la théologie du corps* (Paris: Presses de la Renaissance, 2013), 280.

²⁵ Benedicto XVI, Encíclica *Deus caritas est*, 2005, n. 25.

fraterna. Así se evitan dos nocivos extremos, el colectivismo y el individualismo.

CONCLUSIÓN

La persona se revela como un ser de misterio, microcosmos e icónico respecto a Dios y respecto al otro, diferente sexualmente. Es un ser acabado y por hacer, simbólico vertical y horizontalmente, instalado en una analogía respecto a Dios y respecto al otro, es decir, relacional. La relacionalidad no es algo etéreo, ideal o superpuesto sino una dimensión del ser que se realiza a través de las delicias y desafíos del amor.

La revelación ilumina así el concepto de *persona* y arroja luz en el camino de autorrealización y autodeterminación. Parece que éstas se logran no a través de la autopromoción sino de un proyecto creativo en pareja y cuyo espacio natural es el matrimonio, entendido más como una alianza amorosa y viaje escatológico que como un contrato unilateral entre los esposos, abriendo así un horizonte y una garantía hacia la durabilidad. Por tanto, éste no es un estado de vida paralelo a la redención, sino su camino natural.

La persona ha sido creada para ser redimida y tener la vida como oportunidad para colaborar con ese designio de redención. En ese sentido, el sujeto peca porque ha sido ya redimido y no al revés. Esa exigua pero preciosa aportación humana en su propio proyecto de salvación se realiza amando y cooperando así con el fecundo proyecto de Dios sobre la humanidad. Porque la persona está siempre ante Dios “como un sello en el corazón”.

BIBLIOGRAFÍA

Benedicto XVI, Encíclica *Deus caritas est*, 2005.

Bonetti, Renzo (a cura). *Teologia nuziale e sacramento degli sposi*. Torino: Efrata, 2003.

- Bonora, Antonio (a cura). *La spiritualità del antico Testamento*. Bologna: EDB, 1987.
- Cavedo, Romeo. *Profeti, Storia e teología nell'Antico Testamento*. Cisine-llo Balsamo: San Paolo, 1995.
- Comeau, Geneviève (Ed). *El cuerpo, lo que dicen las religiones*. Bilbao: Mensajero, 2004.
- Comisión Teológica Internacional. *Doctrina católica sobre el matrimonio 3*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1977.
- De Kergorlay, Philippe. *Le mariage catholique à la lumière de la Bible*. Norderstedt: GmbH, 2019.
- Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 1998.
- Dufour, Xavier Léon. *Dizionario di teologia biblica*. Bologna: EDB, 2021.
- García-Huidobro, Tomás. *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén*. Madrid: Verbo Divino, 2015.
- Gregorio de Nissa. *Omellie sul Canto dei cantici*. Roma: Città Nuova, 1996.
- Grelot, Pierre. *La coppia umana nella Sacra Scrittura*. Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- Hadjadj, Fabrice. *Qu'est-ce qu'une famille?* París: Salvator, 2014.
- Heschel, Abraham. *Dieu en quête de l'homme*. París: Le Seuil, 1968.
- Juan Pablo II. *Catequesis sobre el amor humano*, 4 de julio de 1984. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1984.
- LaCoque, André y Paul Ricoeur. *Penser la bible*. París: Seuil, 1998.
- Lorda, Juan Luis. *Antropología bíblica*. Madrid: Palabra, 2005.
- Ognibeni, Bruno. *Stendi su di me il tuo mantello. Il matrimonio secondo l'Antico Testamento*. Assisi: Cittadella, 2021.
- Pelletier, Anne Marie. *Creati maschio e femmina*. Siena: Cantagalli, 2010.
- Savoca, Gaetano. *Il libro di Ezechiele*. Roma: Città Nuova, 1991.
- Scola, Angelo. *Il mistero nuziale*. Venezia: Marcianum Press, 2014.

Schókel, Luis Alfonso. *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. Madrid: Verbo Divino, 1997.

Semen, Yves. *La préparation au mariage selon Jean Paul II et la théologie du corps*. París: Presses de la Renaissance, 2013.

Sicre, José Luis. *El Pentateuco: introducción y textos selectos*. Buenos Aires: San Benito, 2004.

Tabet, Miguel Ángel, Benito Marconcini y Giovanni Boggio. *Introducción al Antiguo Testamento II. Libros proféticos*. Madrid: Palabra, 2008.

Terrinoni, Ubaldo. *El Cantar de los cantares*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1985.

Van den Bussche, Henri. *El evangelio de San Juan*. Madrid: Studium, 1972.

Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme 1976.

Wikenhauser, Alfred. *El Apocalipsis de San Juan*. Barcelona: Herder, 1981.

LA NEGACIÓN DE LA PATERNIDAD Y LA RENUNCIA A SER HIJO: EL EPIFENÓMENO DE UNA SOCIEDAD EN CRISIS ANTROPOLÓGICA MUY PROFUNDA

FRANÇOIS TSHIONYI KAZADI¹

Université Notre-Dame du Kasayi, República Democrática del Congo

RESUMEN: La crisis antropológica actual nos obliga a repensar al individuo que se ha alejado de la verdad anterior sobre el ser humano, ha llegado a negar a su padre y ha renunciado a ser hijo, hasta rechazar a Dios. En el fondo de esta crisis se encuentra una crisis de filiación, un oscurecimiento del origen divino y humano, que es don, que es amor. Sin embargo, el sujeto no puede ser más humano al negar a su padre o vivir sin Dios. Esta reflexión se propone esclarecer el desafío de la paternidad y de la filiación en la actualidad.

PALABRAS CLAVE: paternidad, masculinidad, maternidad, filiación, crisis antropológica, familia, amor.

ABSTRACT: The current anthropological crisis forces us to rethink man, who has moved away from the previous truth about the human being, has come to deny his father and has renounced being a son, to the point of rejecting God. At the root of this crisis is a crisis of filiation, an obscuring of the divine and human origin, which is gift, which is love. However, man cannot become more human by denying his father or by living without God. This reflection aims at clarifying the challenge of paternity and filiation today.

KEYWORDS: paternity, masculinity, maternity, filiation, anthropological crisis, family, love.

¹ Doctor en Teología moral, es profesor de Ética en la Universidad Nuestra Señora del Kasayi, en la República Democrática del Congo. Líneas de investigación: la relación entre antropología teológica y moral aplicada a la corporeidad en su hermenéutica y su gramática. Se extiende también al personalismo moral que se presenta como el modo adecuado de actuar y de vivir propio de la persona. Correo electrónico: shadilapanu@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El pasaje conciliar: “La criatura sin Creador se desvanece” (GS 36, 3) es muy rico en implicaciones sociales. Él nos inspiró a reflexionar sobre la dimensión teologal de la existencia humana en el contexto de la COVID-19. También podemos deducir de ello que, desde los últimos siglos hasta nuestros días, el mundo quiere quedarse sin padre, porque ha optado por rechazarlo e incluso ha renunciado a ser hijo. Sin embargo, la paternidad es una cuestión central para que la familia y la patria renazcan y permanezcan, tal como afirmó san Juan Pablo II.²

Queremos considerar una aproximación analítica a esta doble realidad relacionada: “paternidad y filiación” que se superpone entre los horizontes teológico y antropológico. Lo importante es examinar las consecuencias de la negación de la paternidad y la renuncia a ser hijo en la sociedad contemporánea y en la Iglesia. Aquí conviene preguntarse: ¿nos hemos convertido en una sociedad sin padre? Dos puntos cubren lo esencial de esta reflexión sobre la negación de la paternidad y su destino en la era posmoderna.

NEGACIÓN DE LA PATERNIDAD

¿Qué es la paternidad? Etimológicamente, lo explica Alejandra M. Planker de Aguerre:

El término *paternidad* deriva del latín *paternitas*, *-atis* y significa “la cualidad de padre o progenitor”, que puede extenderse al padre y a la madre, como cuando nos referimos a la “paternidad responsable”. Éste es el sentido amplio y moderno de paternidad, pero en sus orígenes vemos que aludía en especial a dos funciones relacionadas,

² Cfr. Blanca Castilla de Cortázar, “Repensar el don de la paternidad a la luz de las enseñanzas de san Juan Pablo II, desde la antropología de Leonardo Polo”, *Familia. Revista de Ciencias y Orientación Familiar* 59 (2021): 9-10.

que eran el cuidado y el respeto que debía procurar el varón a su tierra (patria), y el de la familia, en su carácter de sostén económico (patrimonio) y religioso (*pater familias* y sacerdotes). En este sentido, vemos que la paternidad hace referencia a una función paterna que no queda limitada a la reproducción biológica, sino que se entiende en una dimensión más amplia: social, económica, educativa, afectiva y religiosa.³

En efecto, Thomas Wolfe escribió que la búsqueda más profunda de la vida, lo que es esencial de un modo u otro para la humanidad, era el anhelo de todo ser humano de encontrarse con un padre; no simplemente un padre de su carne, ni uno perdido de su juventud, sino la imagen de una fuerza y una sabiduría ajenas a sus necesidades y superiores a su anhelo, a las que podría haber unido la fe y el poder de su propia vida.⁴

Así pues, nos preguntamos, ¿qué motiva la búsqueda de un padre?, ¿por qué el descubrimiento de la figura paterna es una preocupación fundamental para la autocomprensión y la posibilidad de revelar el sentido de la propia vida? El texto de Thomas Wolfe que hemos mencionado expone esta preocupación de forma radical: cuestionar la figura del padre, reconocer la necesidad de esa búsqueda, es abordar una cuestión esencial para la vida del ser humano.⁵

La herida de la paternidad

Blanca Castila Cortázar señala que “vivimos tiempos de crisis para la familia”, y se pregunta:

³ Alejandra M. Planker de Aguerre, *La misión del varón en la cultura actual* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2014), 39–40.

⁴ Cfr. Thomas Wolfe, *Historia de una novela*, traducción de Juan Cárdenas (Cáceres: Periférica, 2021), citado por Ignacio Serrada Sotil, “El padre: del fantasma al símbolo. La aportación de Paul Ricoeur”, *Anthropotes* 35, (2019): 80.

⁵ Cfr. *Ibid.*

¿Qué le ha ocurrido a la sociedad para que la paternidad no sea evidente sino una especie de agujero negro, una figura rechazada, un interrogante cada vez más problemática? A la sociedad actual, [contesta] le han ocurrido muchas cosas, todas ellas con una raíz común: la crisis de la genealogía personal y la crisis de la genealogía por amor.⁶

Añadiendo:

...cada persona humana, por serlo, tiene como “lo suyo” un origen personal, y la primera identidad humana es la filiación. Por ser personas, de entrada somos hijos de unos padres. Ser “hijo” y ser “padres” no es un nexo meramente biológico. La biología no tiene capacidad para dotar de todo su significado a las nociones de filiación y paternidad humanas en la que hay un vínculo entre personas, pues la generación humana tiene un significado personal.⁷

De hecho, hay que recordar que la crisis familiar comienza por la de la paternidad, que tiene diversas causas y consecuencias: la ausencia del padre en la familia, la disociación entre matrimonio, paternidad y maternidad, la renuncia a ser hijo.⁸

Jacques Philippe, sacerdote francés, explica, a su manera, esa situación con la franqueza que le caracteriza:

Como todos sabemos, hay hoy una crisis de la paternidad. La paternidad es con frecuencia descalificada, toda paternidad o autoridad es sospechada de ser abusiva o agobiante. La imagen del padre en la cultura moderna es a menudo pálida e inconsistente, caricaturizada, frente a una mujer más inteligente y fuerte... Pocos son en la sociedad moderna los individuos que presentan una imagen positiva de la paternidad. Los padres de familia no juegan siempre el papel

⁶ Castilla de Cortázar, *op. cit.*, 11.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Cfr. Ibid.*, 11-13.

que deberían asumir y no saben ya muy bien cómo situarse. La paternidad está en dificultad en la Iglesia; el mundo de la educación y de la escuela sufre también. No hablamos de los políticos, que dan más a menudo la impresión de ser niños que discuten que personas que tengan alguna oportunidad de ser un día reconocidos como ‘padres de la nación’, como algunos predecesores.⁹

¿Qué significa, en lenguaje sencillo, negar la paternidad? ¿Qué significa renunciar a ser hijo? ¿Por qué el padre se ha convertido en el ‘ausente inaceptable’ del que habla Claudio Risé, ausente porque ya no se le encuentra, inaceptable porque se le sigue necesitando, a pesar de todo?

“La cuestión es antigua”, explica José Granados, teólogo español. Se puede decir que hay una tentación natural en el corazón humano que tiende a rechazar al padre. El relato originario de la caída en el libro del *Génesis* atestigua la herida de la paternidad. Así al menos lo ha leído Karol Wojtyła en su obra *Hermano de nuestro Dios y esplendor de paternidad*. El pecado se vuelve en primer lugar contra Dios, contra su carácter paterno. Se trata de una desconfianza hacia su bondad primera y de un rechazo del camino marcado en su mandamiento. La tentación consiste en pensar que Dios no es un padre, sino un amo que tiraniza a su criatura; que tiene celos del crecimiento del ser humano. Es interesante ver cómo, perdido este horizonte de la paternidad divina, el amor mutuo de Adán y Eva, que no parece dañado directamente por el pecado, pronto sufre las consecuencias. Surge así la lógica del dominio que se introduce en las palabras de Dios tras el pecado: “él te dominará” (Gn 3, 16). Ahora bien, cuando el sujeto ya no se reconoce como hijo, le es imposible ser esposo y se quiebra también su apertura a la paternidad.¹⁰

⁹ Jacques Philippe, *La paternidad espiritual del sacerdote. Un tesoro en vasos de barro* (Madrid: Ediciones Rialp, 2021), 11.

¹⁰ Cfr. José Granados, “Abrazar desde lejos. Reflexiones sobre la paternidad”, *Revista Berit International* 12 (2011): 27.

Continuando en la misma dirección, José Granados nos remite a la lectura de Karol Wojtyła sobre la paternidad subrayando que el suyo es un punto de vista original, porque lee en el pecado de Adán una fuga ante su misión paterna. En el pecado, la paternidad y la maternidad han quedado dañadas. En concreto, Juan Pablo II retrata un Adán que huye, a la manera del profeta Jonás, rechazando la grandeza de la misión a él encomendada. Se muestra una vez más que el pecado consiste en esconderse en un agujero; no es tanto ansia de grandeza como deseo de pequeñez, de excluirse de la gran tarea de la vida. Y así, la consecuencia de la negación de Dios como padre es el olvido de la propia misión paterna. Adán prefiere la soledad y el aislamiento a tener que cargar con el destino de otros. Son los pecados de paternidad que ha descrito Gabriel Marcel, y que es interesante revisar. Es por un lado el padre que se esconde de los hijos, que no quiere saber nada de ellos, que se niega a reconocerlos.¹¹

En realidad, el problema de la negación de la paternidad tiene una causa mucho más profunda, que es la renuncia a ser hijo (por parte de los que se supone que se reconocen como hijos) en relación con los padres. Ciertamente, es una actitud interior de no aceptación de la propia filiación en relación con los padres y, más radicalmente, del origen que emana de Dios. En su magnífico libro *Hermano de nuestro Dios y esplendor de paternidad*, Karol Wojtyła expone el desorden que el pecado ha introducido en la intimidad humana, especialmente en el individuo; este pecado consiste en sentirse independiente, sin ser deudor de nadie, y así encerrarse en el aislamiento, en la soledad existencial.

Hay que entender aquí una especie de orgullo que impide aceptar la condición filial, es decir, aceptar que lo que soy, lo he recibido de otro. Es el sueño utópico de la libertad absoluta, de la emancipación total –que se ha generalizado, sobre todo en los tiempos modernos– y una resistencia a aceptar el amor, mientras que en este caso, lo que corresponde al individuo es la aceptación

¹¹ Cfr. *Ibid.*, 27–28.

de la filiación,¹² siendo ésta “la primera identidad que humaniza adecuadamente”.¹³

No obstante, señala que:

no es el padre en sí lo rechazable, sino la relación que se establece con el hijo. En este caso, parecería que la causa más fuerte para negar la presencia del padre es el hecho ineludible de que el padre al engendrar dona un sentido al que es engendrado. Este sentido está ligado (podría decirse “religado”) al acto de la generación. Sin padre no hay hijo. La filiación exige la paternidad y su consecuente aceptación. Cuando afirmamos que el acto de generación da sentido al ser del engendrado, significa que le señala el camino hacia su realización personal: lo remite a un origen y lo orienta a una meta. Puede saber de dónde viene y hacia dónde puede dirigirse. Cuando la paternidad es considerada como un inconveniente, es porque se la piensa como la causa que anula la libertad de obrar y hacerse como a cada uno le plazca (como si la libertad fuese de algún modo absoluta para el ser humano...).¹⁴

Según explica José Granados, en la paternidad está el misterio del origen trascendente, pues paternidad y maternidad son dos maneras de representar al Origen, ya sea como presencia acogedora (maternidad) o como presencia del horizonte que invita al camino (paternidad).¹⁵

Desde este punto de vista, pretender ser origen (y originario) solo desde sí mismo implica psicológicamente una patología de autoreferencialidad ontológica. El oscurecimiento del origen implica un miedo del sujeto contemporáneo a soltarse de sí para co-existir con Dios y con los demás. Tal miedo es una carencia

¹² Cfr. Carlos Granados, “Abraham: la génesis de un padre”, *Anthropotes* 35 (2019): 53.

¹³ Cfr. Castilla de Cortázar, *op. cit.*, 13.

¹⁴ Planker de Aguerre, *op. cit.*, 45-46.

¹⁵ Cfr. Granados, *op. cit.*, 25-26.

de esperanza, una incapacidad paralizante, que le impide lanzarse hacia delante, porque no hay fundamento, respaldo o soporte. En definitiva, para ser padre hay que aceptar el propio origen, hay que saber ser hijo.¹⁶

En este sentido, además, Alejandra M. Planker de Aguerre confirma: “se niega al padre para afirmar que la libertad del hijo debe ejercerse desvinculada de la paternidad. Esta desvinculación pretende eliminar cualquier tipo de ataduras que lleven al hijo al reconocimiento de haber recibido el don de la vida”.¹⁷

De la crisis de la paternidad a la crisis de la masculinidad

La crisis de la paternidad ha llevado a una crisis de la masculinidad, que es inevitable, pues a fin de cuentas la virilidad verdadera no puede alcanzarse sino en una cierta forma de paternidad. Si ser padre es un atributo masculino –solo un hombre puede llegar a serlo–, la crisis de la paternidad ha desembocado en una crisis de la masculinidad, que hoy se palpa tanto en los mayores como entre los jóvenes, aunque por distintas causas. Entre los síntomas se pueden enumerar el derrumbe de las estructuras patriarcales, que muchos seres son engendrados sin vínculos de amor, la proliferación de la homosexualidad o las disfunciones de género.¹⁸

En el marco del tema de la diferencia sexual¹⁹ y reflexionando acerca de la antropología de la masculinidad podemos constatar la existencia de ataques a la masculinidad como uno de los sig-

¹⁶ Cfr. Castilla de Cortázar, *op. cit.*, 14.

¹⁷ Planker de Aguerre, *op. cit.*, 46.

¹⁸ Cfr. Castilla de Cortázar, *op. cit.*, 14.

¹⁹ Véase François Tshionyi Kazadi, *La subjectivité morale du corps. Une re-lecture de Veritatis splendor 48 et de la Théologie du corps de saint Jean-Paul II* (Madrid: Ediciones San Dámaso, 2022), 64–75; François Tshionyi Kazadi, *Reconstruire la féminité et la masculinité. Approche de quelques défis actuels à la lumière d'une anthropologie uni-duelle et du personnalisme intégral* (Texto inédito, de próxima publicación).

nos claros de nuestro tiempo. Desde el principio, se observa una característica general negativa sobre la masculinidad: los hombres son agresivos, violentos y machistas, mientras que las mujeres son tiernas, sensibles y cooperativas.

Más allá de la igualdad como objetivo normal del feminismo tradicional, asistimos ahora, en Europa, América y otros lugares, a un feminismo loco, conocido como feminismo de 4ª generación, que está en la lógica de exterminar al género masculino, culpable de todos los vicios y abusos contra las mujeres, y que solo las mujeres serán dignas y humanas cuando todos los hombres sean exterminados. Las feministas radicales llegan a querer evitar el nacimiento de varones, optando por el aborto y el infanticidio.²⁰

Esta marcada tendencia al odio hacia los hombres sale a relucir en las manifestaciones públicas de las asociaciones y colectivos feministas con eslóganes que incitan al odio y al exterminio de los hombres. Y lo más grave es el apoyo incondicional que reciben estas asociaciones por parte de los poderes públicos y los *lobbies*, que no condenan estos actos, consignas, panfletos y manifestaciones teñidos de una especie de nuevo nazismo, en el que el feminismo radical pretende luchar por la superioridad de la mujer, a la manera de los nazis, que creían en la superioridad de la raza aria. Haciéndose pasar por víctimas del patriarcado, del machismo, etcétera, estas neo-feministas han llegado al punto de discriminar abiertamente al género masculino con el apoyo de leyes especiales en favor de la *raza* femenina. Mientras hablan y denuncian el ‘genocidio femenino’ y el ‘terrorismo machista’ por violencia de género, uno se sorprende al ver que recurren a la hipertrofia de datos y al uso interesado de casos de muertes de mujeres por violencia de los hombres, presentando el homosexualismo (la homosexualidad), la promiscuidad y el aborto como salida para liberar a las mujeres o asegurar su autonomía y supe-

²⁰ Cfr. Alicia V. Rubio, *Cuando nos prohibieron ser mujeres... y os persiguieron por ser hombres. Para entender cómo nos afecta la ideología de género*. Ed por Alicia V. Rubio Calle, 2016, 355-360.

rioridad. Además, opinan que la heterosexualidad no debe sobrevivir, para asegurar la supervivencia de la especie femenina.²¹

Según Robert Sarah, la crisis de la figura masculina en la sociedad contemporánea no tiene sentido, ya que los dos sexos, hombre y mujer, son por naturaleza complementarios. Ambos se necesitan mutuamente. Deben buscar y cultivar esta diferencia, según la cual cada uno de ellos puede realizarse plenamente. Continuando con su explicación, sostiene que la guerra de género que se ha detectado como reemplazo de una lucha de clases obsoleta, solo conduce a la caricatura de la masculinidad y la feminidad. Hoy en día, la masculinidad se ha reducido a una especie de violencia o crudeza, cuando tal y como expone el cardenal Sarah, el alma masculina se caracteriza por su vocación de paternidad en todas sus manifestaciones: carnal, espiritual, intelectual o artística.²²

Tal y como se ha expuesto, el sujeto posmoderno, que ha juzgado como ridícula la figura del padre, ha visto y celebrado de hecho su muerte, incluso la de Dios. Esto ha puesto a la sociedad contemporánea en una situación de ansiosa búsqueda del padre perdido. De esta forma, según el prelado guineano que venimos mencionando, podemos dar un sentido auténticamente teológico a la 'muerte del padre' que reclama la filosofía occidental. Es, de hecho, el antiguo deseo destructivo de no recibir nada de nadie para no deber nada a nadie. Sin embargo, la dignidad del individuo consiste en ser fundamentalmente deudor y heredero. Por ello resulta maravilloso y liberador saber que existo, porque soy amado, y soy el fruto de la voluntad libre de Dios que, en su eternidad, ha querido mi existencia. Además, qué reconfortante resulta reconocerse como heredero de un linaje humano en el que los hijos nacen como fruto del amor de sus padres. Y qué fructífero es reconocerse deudor de una historia, de un país, de una civilización.

²¹ Cfr. *Ibid.*

²² Cfr. Robert Sarah-Nicolat Diat, *Se hace tarde y anochece* (Madrid: Palabra, 2019), 205-206.

‘No creo’, añadió el cardenal Sarah, ‘que haya que nacer huérfano para ser verdaderamente libre’. Nuestra libertad solo tiene sentido si alguien diferente a nosotros le da contenido libremente y por amor. ¿Qué seríamos si nuestros padres no nos hubieran enseñado a caminar y a hablar? La herencia es la condición de la auténtica libertad.²³

LA UTOPIA DELIRANTE DEL LAICISMO POSMODERNO

La interrogante es, ¿hemos alcanzado a ser más humanos sin Dios, sin padre? En la época actual, en efecto, todos nos sentimos humanistas. Todos estamos de acuerdo en que, de una manera o de otra, debemos buscar la liberación plena de la humanidad. El verdadero problema surge cuando nos preguntamos *cómo se puede hacer al individuo más humano*. Sobre todo a partir de Ludwig Feuerbach y Karl Marx, la crítica atea a la religión ha insistido en que es necesario suprimir a Dios para lograr el nacimiento del verdadero hombre. Solo cuando ‘el hombre sea el ser supremo para el hombre’, la humanidad se pondrá en camino hacia su verdadera liberación. Que el hombre sea el dios y creador de sí mismo le puede resultar ciertamente seductor al hombre contemporáneo. Pero, ello no quiere decir que lo haga más humano. Quizás, la cuestión más decisiva para el futuro de la fe entre nosotros y del humanismo cristiano sea la de saber si el hombre puede ser más humano sin Dios. ¿Cuándo es más grande y más humano, cuando sabe vivir desde la fe en el Dios liberador de Jesús, o cuando se le diviniza y se le deja solo, como dueño y señor de su existencia? Para esta interrogante, el mensaje de Jesús constituye un verdadero reto.²⁴

²³ Cfr. *Ibid.*, 183–184.

²⁴ Cfr. José Antonio Pagola, “Más humanos sin Dios”, Homilía del 5º domingo del T.O., ciclo C, 6 de febrero de 2022.

El contexto descrito detalla los efectos de una decadencia moral que ha conducido a una crisis antropológica sin precedentes en nuestra era contemporánea. Se trata de una deriva contemporánea debida a una *delirante utopía* del laicismo posmoderno, que nos hace creer que el hombre puede vivir sin Dios (ateísmo), que niega toda referencia a la verdad y al bien objetivo (relativismo ético, negacionismo), que nos convence de que la persona se autoconstruye para ser libre (conciencia individual autónoma), que niega la diferencia sexual entre lo femenino y lo masculino (deconstrucción antropológica) y finalmente, que considera a la familia como una invención humana, sociológica y cultural (la llaman familia en todas sus formas).

Además, la delirante utopía del laicismo dominante, también se caracteriza por la ruptura de las referencias trascendentales, tendiendo también a ‘deconstruir’ los valores y estructuras fundamentales²⁵ de la convivencia humana y del cristianismo; destila el néctar envenenado que ha logrado su objetivo a gran velocidad, al pretender anestesiar las conciencias. Asimismo, transmite una especie de hipnosis colectiva que confunde las mentes y las conciencias, debilitando casi totalmente la capacidad de discernir entre el bien y el mal, a la vez que paraliza la acción consecuente, necesaria y moralmente vinculante, que pretende proclamar y promover el bien y desenmascarar o combatir el mal, ya que el bien y el mal no pueden ser subjetivamente discutibles.²⁶

Al explicar este tema del sujeto posmoderno que es ‘emotivista’, el teólogo Juan José Pérez-Soba señala la existencia de un

²⁵ Véase François Tshionyi Kazadi, “La misión de l’Église africaine face au programme de ‘Santé y Droits sexuels et reproductifs’ (SDSR)”. Ed. por Dieu-donné Mushipu Mbombo, Ignace Ndongala Maduku, *Les Églises d’Afrique entre fidélité et invention. Du synode romain du 1994 aux défis du XXI^{ème} siècle*. Préface de Mgr Jean Mbarga (París: Éditions Karthala, 2022), 170.

²⁶ Olimpia Tarzia, “Introduction”, ed. par Pontificium Consilium Pro Laicis, *Femme et homme, l’humanum dans la totalité. Vingt ans après la lettre apostolique Mulieris dignitatem (1988–2008)*, Congrès International de Rome, du 7–9 février 2008 (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2010), 268–270 ss.

vacío antropológico y moral que caracteriza al sujeto contemporáneo.²⁷

OCASO DEL PADRE EN NUESTRA ERA POSMODERNA

Por lo tanto, podemos preguntarnos si la negación del padre constituye el ocaso de la paternidad actual. Para José Granados, el problema de la figura paterna es hoy uno de los grandes dramas del individuo moderno, quien explica que:

Tras haber renunciado al propio padre, obsesionado por llegar a la edad adulta, se ha hecho incapaz de convertirse en padre, ha elegido el futuro de la técnica, controlado de antemano, y ha cerrado así el horizonte de su vida. ¿No puede describirse la era moderna como ‘ocaso del padre’? A partir de la edad de la razón, se absolutizó al individuo aislado, incapaz de pertenecer a otros o de apropiarse del destino de otros. La presencia de Dios se vio como incómoda para las pretensiones de un sujeto que creía haber llegado ya a una madurez insuperable.²⁸

En la actualidad, diversos análisis señalan los efectos graves de esta problemática tendencia a rechazar al padre en el camino de la comprensión y la vivencia del amor en la familia, lugar donde se forja la identidad del individuo. Quedaba, por un lado, el amor puritano, en que el padre aparecía como una figura que reprime, que anula la libertad, con un autoritarismo opresor de los deseos individuales. Por otra parte, el amor romántico apareció como

²⁷ Juan José Pérez-Soba, *El encuentro junto al pozo. Cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno* (Madrid: Ediciones Palabra, 2020), 63-73.

Acerca del sujeto posmoderno y la tarea de la reconstrucción del sujeto moral cristiano, véase Tshionyi Kazadi, *La subjectivité morale du corps à l'ère de la nouvelle éthique mondiale. Lenjeu éthico-pastoral d'une réception africaine* (París: Éditions Edilivre, 2019), 357-425.

²⁸ Granados, *op. cit.*, 29.

rebelión ante este padre odiado. El Romanticismo liberó los deseos, acentuó el papel de las emociones y, al hacerlo así, absolutizó el instante, pues no quería remontarse a un origen ni lanzarse hacia una meta.²⁹

A la luz de estas cuestiones José Granados aclara que:

Siendo tan opuestos, el puritano y el romántico estaban unidos por un denominador común: el amor carecía de origen, había desaparecido el padre. Y en esta crisis estamos. La cosa se ha acelerado en los últimos tiempos. La paternidad, en la sociedad del 'amor líquido', es decir, un amor sin forma ni compromiso, reducido al querer autónomo del individuo, que hoy empieza y mañana acaba, que toma formas diferentes de día en día, ha perdido también su forma propia. La visión contemporánea nos ha acostumbrado a un amor que se forma y se disuelve en un instante, separado del camino de la vida. Sin embargo, la ausencia del padre es particularmente perceptible en la incapacidad de nuestra sociedad para estructurar el tiempo personal y social.³⁰

Una vez más, señala José Granados, volvemos a la figura de uno de los personajes de la obra *Le père humilié* (Galimard: París, 1920) de Paul Claudel, llamado *Pensée*, que vive en oposición a su padre mientras está enamorada de Orian. Ante el drama que experimenta, el rechazo de la figura paterna y la atracción del amor, la joven *Pensée* pronuncia esta frase de gran intensidad: 'lo importante no es saber de quién nacemos, sino para quién vivimos'. De este modo piensa haber solucionado la difícil cuestión que fragmenta su vida: uno puede lanzarse al amor sin preocuparse del origen; uno puede avanzar sin saber de dónde viene; puede combatir sin guardar sus espaldas. La joven representa un intento de vivir y amar sin padre, de construir una plenitud que no tiene otro origen que ella misma, su amor y su deseo de entre-

²⁹ Cfr. *Ibid.*

³⁰ Cfr. *Ibid.*

garse. Éste es el dilema de la hija frente a su padre que refiere y analiza José Granados.³¹

De hecho, la frase del personaje de *Pensée* (lo importante no es de quién nacemos, sino para quién vivimos) parece convencer a muchos: ¿no es el amor lo esencial? ¿Para qué anclarse en el pasado? El problema es que cuando así sucede, cuando se pierde la conciencia del origen, el amor se agota pronto, es incapaz de proyectarse hacia el futuro. Entendemos entonces el error de *Pensée*: es imposible vivir para alguien si no se vive de alguien y desde alguien; es imposible entregar el amor si no se recibe antes el amor; es imposible convertirse en esposa si no se tiene antes un padre... ¿Hay esperanzas de que esto suceda, se pregunta el teólogo español José Granados?³²

A este primer dilema, José Granados le añade una segunda disyuntiva, también parecida y que explica el mismo problema del drama de la paternidad, ahora desde el punto de vista del padre frente a su hijo. Es el que se plantea Virgilio, autor latino, en el que presenta a Eneas como ejemplo de padre, llamándolo *pater Eneas*. Sobre él plantea si puede vivir *Eneas* para Dido, ensimismado en su amor, dedicado a una vida tranquila, olvidando la marcha continua en la que consiste su misión. En la obra *La Eneida* queda expresado claramente que no son verdaderas nupcias las que no se abren al futuro del hijo y, además, hacen que olvide la tarea encomendada a *Eneas* por sus antepasados en servicio a su pueblo. Estas preguntas plantean el problema del origen de la vida y de su importancia para la felicidad del sujeto y para su misión, por lo que se deduce que filiación y paternidad son aspectos relacionados.³³

Teniendo en cuenta lo expresado con anterioridad, podemos insistir, coincidiendo con las palabras de Alejandra M. Planker de Aguerre, que esta situación no se limita solo al plano terreno y temporal, sino que se proyecta en una dimensión de trascen-

³¹ Cfr. *Ibid.*, 23.

³² Cfr. *Ibid.*, 23.

³³ Cfr. *Ibid.*

dencia. Si el individuo se aleja de Dios, como Padre Creador y dador de un sentido personal y único para cada ser humano, se olvida rápidamente y anula el lugar y la misión del padre humano y terrenal.³⁴ Por lo tanto, es preciso destacar que hace falta –y es éste un desafío exigente– una reeducación de la paternidad que ha de seguir dos vías: educando en la imagen de Dios y en la experiencia del padre.³⁵

CONCLUSIÓN

Desde siempre, en el ser humano reside un deseo³⁶ fundamental de felicidad. La crisis antropológica actual, caracterizada por el hecho de que el sujeto ha perdido sus raíces más profundas, y que se manifiesta en la crisis de la familia, debe considerarse como una crisis ética. Esta cuestión básica nos obliga a repensar al individuo que, según el Papa Juan Pablo II, se ha alejado de la verdad anterior sobre el ser humano y aparece como un extraño ante sí mismo en la dimensión personal más íntima.³⁷ Blanca Castilla de Cortázar lo expresa del siguiente modo: “en el fondo de esta crisis antropológica se encuentra una crisis de filiación, un oscurecimiento del origen divino y humano, que es don, que es amor”.³⁸ Esta crisis no solo parece ser individual; es tan profunda que hunde sus raíces en el eclipse del sentido mismo del individuo que ha llegado a negar a su padre y ha renunciado a ser hijo.

³⁴ Cfr. Planker de Aguerre, *op. cit.*, 47.

³⁵ Granados, *op. cit.*, 33.

³⁶ Juan José Pérez-Soba describe muy bien el sentido del deseo que nace del encuentro con el que puede llenar nuestra existencia de sentido, al reflexionar sobre el diálogo de Jesús con la Samaritana: el deseo de la redención, de la plenitud (Jn 4). Cfr. Pérez-Soba, *op. cit.*, 11–13, 27–42.

³⁷ Véase Tshiony Kazadi, *La théologie du corps à l'ère de la nouvelle éthique mondiale...*

³⁸ Castilla de Cortázar, *op. cit.*, 13–14.

Cabe recordar aquí también una reflexión de Benedicto XVI, quien propone, acertadamente, leer el Padrenuestro ‘al revés’, para seguir los pasos de los peregrinos de Israel en el desierto. Después de haber sido liberados de la opresión de Egipto –‘libranos del mal’–; después de experimentar la necesidad de la misericordia –‘perdónanos nuestras deudas’–; después de recibir el maná que llueve en el desierto –‘danos hoy nuestro pan’; y después de trabajar en el servicio divino –‘venga a nosotros tu reino’– el pueblo de Israel llega a su meta, el Sinaí, donde se le revela la santidad del nombre divino –‘santificado sea tu nombre’. Y este nombre, la última palabra de sabiduría, la última revelación de Dios, el que solo se comprende plenamente después de haber recorrido todo el camino, es al mismo tiempo el más familiar, el más conocido, el más original: Padre. El Padre está, pues, al principio y al final. Él es la primera y la última palabra sobre Dios. Por eso su figura se resiste siempre a toda aprehensión, a entrar en nuestras pobres categorías. Solo puede pronunciarse en su plenitud al final del viaje, cuando por fin encontramos su abrazo lejano.³⁹

BIBLIOGRAFÍA

- Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.
- Castilla de Cortázar, Blanca. “Repensar el don de la paternidad a la luz de las enseñanzas de san Juan Pablo II, desde la antropología de Leonardo Polo”. *Familia. Revista de Ciencias y Orientación Familiar* 59 (2021): 9–35.
- Granados, Carlos. “Abraham: la génesis de un padre”. *Anthropotes* 35 (2019): 39–53.
- Granados, José. “Abrazar desde lejos. Reflexiones sobre la paternidad”. *Revista Berit International* 12 (2011): 23–33.
- Pagola, José Antonio. “Más humanos sin Dios”: Homilía del 5° domingo del T.O., ciclo C (6 de febrero de 2022), <https://docs.google>.

³⁹ Cfr. Granados, *op. cit.*, 33. Véase Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret* (Madrid: La esfera de los libros, 2007), cap. 5: La oración del Señor.

com/document/d/1DZr2xM5cFBRIACaKC70fVG07oIY_K27Fmi-PBPemTXUQ/edit

Pérez-Soba, Juan José. *El encuentro junto al pozo. Cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno*. Madrid: Ediciones Palabra, 2020.

Philippe, Jacques. *La paternidad espiritual del sacerdote. Un tesoro en vasos de barro*. Madrid: Ediciones Rialp, 2021.

Planker de Aguerre, Alejandra M. *La misión del varón en la cultura actual*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2014.

Sarah, Robert-Nicolat Diat. *Se hace tarde y anochece*. Madrid: Palabra, 2019.

Serrada Sotil, Ignacio. “El padre: del fantasma al símbolo. La aportación de Paul Ricoeur”. *Anthropotes* 35 (2019): 79-99.

Tarzia, Olimpia. “Introduction”. Dans *Femme et homme, l’humanum dans sa totalité. Vingt ans après la lettre apostolique Mulieris dignitatem (1988-2008)*. Congrès International de Rome, du 7-9 février 2008, édité par Pontificium Consilium Pro Laicis, 247-284. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

Tshionyi Kazadi, François. *La théologie du corps à l’ère de la nouvelle éthique mondiale. L’enjeu éthico-pastoral d’une réception africaine*. Paris: Éditions Edilivre, 2019.

Tshionyi Kazadi, François. *La subjectivité morale du corps. Une relecture de la Veritatis splendor 48 et de la Théologie du corps de saint Jean-Paul II*. Madrid: Ediciones San Dámaso, 2022.

Tshionyi Kazadi, François. “La misión de l’Église africaine face au programme de ‘Santé y droits sexuels et reproductifs’ (SDSR)”. Dans *Les Églises d’Afrique entre fidélité et invention. Du synode romain du 1994 aux défis du XXI^{ème} siècle*. Préface de Mgr Jean Mbarga, édité par Dieudonné Mushipu Mbombo, Ignace Ndongala Maduku, 147-177. Paris: Éditions Karthala, 2022.

Tshionyi Kazadi, François. *Reconstruire la féminité et la masculinité. Approche de quelques défis actuels à la lumière d’une anthropologie uni-duelle et du personnalisme intégral* (Texto inédito, de próxima publicación).

Wojtyla, Karol. *Hermano de nuestro Dios, esplendor de la paternidad*. Madrid: BAC, 1990.

Wolfe, Thomas. *Historia de una novela*. Traducción de Juan Cárdenas. Cáceres: Periférica, 2021.

DE LA INTIMIDAD CREATURAL A LA ALTERIDAD: EL HUMANISMO CRISTIANO DE ERICH PRZYWARA

JOVANI FERNÁNDEZ PUENTES¹

Universidad Anáhuac México, México

RESUMEN: En el presente texto se indaga sobre el concepto de creaturalidad y alteridad en el pensamiento de Przywara. Con la finalidad de expresar que una y otra noción pertenecen a lo más propio y originario, a saber, la intimidad del ser humano. Lo anterior busca desafiar los presupuestos del humanismo ateo que afirmaba que la concepción cristiana de lo humano consistía en defender una visión estática de la realidad humana y su metafísica.

PALABRAS CLAVE: creaturalidad, polaridad, alteridad, humanismo.

ABSTRACT: This text investigates the concept of creatureliness and alterity in Przywara's thought. In order to express that both notions belong to what is most proper and original, namely, the intimacy of the human being. The foregoing seeks to challenge the assumptions of atheistic humanism that affirmed that the Christian conception of the human consisted of defending a static vision of human reality and its metaphysics.

KEYWORDS: creatureliness, polarity, otherness, humanism.

INTRODUCCIÓN

“Cada época tiene sus herejías”.² Así inicia aquel artículo del teólogo y filósofo Henri de Lubac en el apogeo del conflicto global

¹ Maestro en Filosofía y profesor de tiempo completo en la Universidad Anáhuac México. Líneas de investigación: patrimonio filosófico católico, neotomismo, personalismo. Correo electrónico: jovani.fernandez@anahuac.mx

² Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (Madrid: Encuentro, 1997).

de la Segunda Guerra Mundial en 1943, con el encabezado “El combate espiritual” que ulteriormente conformaría una sección del exitoso libro *El drama del humanismo ateo* (1944). ¿Cuál era la herejía que se fraguaba en el parecer de Lubac y otros intelectuales cristianos de su tiempo? Desde la perspectiva espiritual e intelectual del jesuita se puede afirmar que ésta radicaba en intentar *invertir* la aseveración primordial del cristianismo, el cual asegura que Dios y el humano son dos realidades que están convocadas a la correspondencia perfecta de una y así se supondría que a mayor búsqueda de Dios y lo trascendente en la vida del ser humano ésta sale *fortalecida, enriquecida y engrandecida*, sin embargo, el ateísmo moderno ha comprendido que Dios es antagonista de lo humano y si éste quiere alcanzar la altura de lo que es y está llamado, Dios y lo relativo a Dios tiene que desaparecer. Dice de Lubac, “He aquí que este mismo Dios en el que el hombre había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecerse como un antagonista, como el adversario de su dignidad”.³

En ese sentido, de Lubac intenta mostrarnos que no nos encontramos frente a una herejía cualquiera en la profunda historia de la formulación de los dogmas que ponga en opacidad las verdades relativas a la comunión entre el Creador y la creatura, sino que en el caso del humanismo ateo, la propuesta consiste en la herejía total, que afecta la concepción de su totalidad y su esencia; como dice de Lubac, a su concepción general y a su espíritu. Y así se puede afirmar que el diagnóstico consiste en ser un problema espiritual primeramente y no doctrinal; por lo cual es una problemática de la interioridad y no de posiciones razonadas de un aula universitaria. En consonancia con lo anterior, las consecuencias que se desprenden del humanismo moderno para la filosofía y para la metafísica en concreto son bastante sugestivas, ya que las verdades que se configuraron a partir de las verdades del cristianismo habían cobrado en simultáneo una forma específica de comprender metafísicamente la realidad.

³ *Ibid.*, 20.

Ahora bien, el concepto de humanismo es complejo de suyo y posee una larga historia dentro de Occidente en la que, por ejemplo, Juan Manuel Burgos distingue entre el humanismo historiográfico, donde aparece el Renacimiento, asociado a pensadores como Erasmo, Tomás Moro y Luis Vives, y con el humanismo filosófico. Este último surge también, en cierto sentido, en el Renacimiento, pero es entendido como una perspectiva filosófica que valora la importancia del ser humano, se generalizó y arraigó especialmente en el siglo XIX y en el XX; una de sus características principales será una visión crítica y una postura de sospecha sobre la metafísica clásica.⁴

Dada la ambigüedad de esta concepción, es fácil comprender que los “humanismos” puedan ser muy diferentes entre sí. De hecho, apareció inicialmente como una teoría antirreligiosa que pretendía promover al ser humano frente a un Dios que, supuestamente, lo aliena.⁵ Dicha postura parte de una visión reduccionista de la relación entre Creador y creatura, a saber, de la relación entre lo fundado y su fundamento, que consiste en asegurar por parte del ateísmo ateo una profunda estaticidad de lo real. Como consecuencia, la metafísica se califica como una manera de huir de la caducidad del tiempo; evadirse del movimiento mismo,⁶ y por tanto se trata de una metafísica estática, de la presencia.

Pero, al margen de las cuestiones históricas, si entendemos por *humanismo* toda concepción intelectual que valora y da importancia al ser humano, la propuesta filosófica de Erich Przywara debe entenderse como una propuesta dentro del humanismo, y en particular, como una de las posibles propuestas del humanismo cristiano. Concretamente, podemos encontrar en este fi-

⁴ Cfr. Juan Manuel Burgos, *An Introduction to personalism* (Washington: The Catholic University of America Press, 2018).

⁵ Cfr. *Ibid.*, 195.

⁶ Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1986); Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso* (Barcelona: Seix Barral, 1972).

lósofo el rechazo de la tesis del humanismo ateo, en consonancia con el trabajo filosófico de Henri de Lubac que mencionábamos anteriormente, un trabajo intelectual que se sitúa históricamente, en ambos filósofos, en el tiempo de entreguerras.

LA METAFÍSICA CREATURAL⁷

El jesuita Erich Przywara se interesó teológica y metafísicamente por el valor de la religión en tiempos de guerra, asunto propio de su época. Él fijó su intención básica de reflexión y análisis basándose en el término escolástico *analogia entis*.

Del IV Concilio de Letrán el jesuita tomó la fórmula con la cual expresó su pensamiento sobre la analogía; ésta asegura que: “entre Dios y las criaturas hay una semejanza tal (tan grande), que siempre está superada por una mayor desemejanza”⁸ Carlos Ortiz de Landázuri, experto en el pensamiento de Przywara, dice que la propuesta del jesuita acerca de la *analogia entis* surge de la búsqueda de soluciones a las siguientes cuestiones: ¿Dios está en nosotros, o está sobre nosotros? O bien, ¿Dios está en (*in*) nosotros y sobre (*über*) nosotros? Se trata de la pregunta por la relación del binomio Creador-creatura (o necesidad-contingencia).⁹

No obstante, Landázuri asegura que la reflexión de Przywara nació como herramienta de la catolicidad para responder a los conflictos de su época; específicamente, las polémicas surgidas

⁷ Sobre la propuesta metafísica de Przywara profundizo este tema en Jovani Fernández, “La propuesta metafísica de Erich Przywara”, consultado el 6 de septiembre de 2023 en <https://revista-humanum.com/2019/02/22/la-propuesta-metafisica-de-erich-przywara/>

⁸ El Concilio Lateranense IV (Ecuménico XII), año 1215, cap. 2, para refutar el error del abad Joaquín de Fiore sobre la Trinidad, decreta: *Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*. Cfr. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona: Herder, 1965), 806.

⁹ Cfr. Fernández, *op. cit.*

en el siglo pasado ante las propuestas del filósofo Max Scheler y el teólogo Karl Barth.¹⁰ Primero, Przywara halla que Karl Barth, al fundar la teología dialéctica, incitó a una concepción de la absoluta trascendencia de Dios respecto del mundo, a la manera en que antes había hecho Lutero. Segundo, el jesuita afirma que Max Scheler, en la obra *De lo eterno en el hombre*, sostiene que Dios se revela primordialmente a la conciencia del ser humano;¹¹ la experiencia de Dios en la humanidad es una experiencia inmediata.¹²

Hasta aquí podemos afirmar que el pensamiento metafísico de Przywara se alimenta de su ideología evidentemente católica en diálogo con dos posiciones polares. La oposición de ambos extremos expone el camino que el jesuita seguirá en su búsqueda de respuestas en la sutileza metodológica de la analogía.¹³

Przywara asegura que la metafísica se cuestiona la relación entre el fundamento-fin-sentido y lo fundado-dirigido-determinado. La pregunta engloba un movimiento prospectivo y retrospectivo, porque la duda metafísica por el fundamento es una que se elabora desde el inicio: a partir de la relación de fundamento y fundado.¹⁴ El jesuita presenta dos escenarios: en uno de ellos trata sobre la metafísica *a priori* del objeto y del acto; en el otro, discute la metafísica *a posteriori* del objeto y del acto. En el

¹⁰ Cfr. Carlos Ortiz de Landázuri, "Przywara versus Karl Barth. Diferencia heideggeriana frente a la analogía tomista. Un debate ochenta años después", *Diálogo Filosófico* 97 (2017): 91-92.

¹¹ Cfr. Max Scheler, *De lo eterno en el hombre* (Madrid: Encuentro, 2007), 101.

¹² Cfr. Santiago García Acuña, "La analogía entre el ser finito y el ser infinito. 'Analogía entis'", en *Jornada sobre la analogía*, coordinado por Alfonso Pérez de Laborda, 131-182 (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso), 2006, 136.

¹³ Cfr. Karl Rahner, "Laudatio", en *La Gracia como libertad* (España: Herder, 1972).

¹⁴ Cfr. Erich Przywara, *Analogía Entis I*. Traducción de Edwards Aníbal (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 120-121.

primer escenario da prioridad al fundamento; en el segundo resalta lo fundado.

Frente a la cuestión del *a priori* y *a posteriori* se esboza una determinada relación entre Creador y creatura. Una metafísica *a priori* se dirige, como lo último, a una relación Dios-creatura de descenso (de arriba hacia abajo); en una metafísica *a posteriori* la relación que ocurre es de ascensión (de abajo hacia arriba). Según Przywara, a raíz del contraste entre *a priori* y *a posteriori* surge la pregunta sobre la relación entre lo absoluto y lo relativo; entre la necesidad y la contingencia.¹⁵

De lo anterior se derivan dos efectos: el primero es que el problema último de una metafísica lleva a la cuestión sobre la relación Dios-creatura; segunda, las respuestas a las cuestiones propuestas por la metafísica *a priori* y *a posteriori*, por separado, desembocan en soluciones insuficientes; a estas polaridades Przywara les llama *unidades autosuficientes*.¹⁶

Por ende, la pregunta metafísica acerca de la relación entre Dios y la creatura está más allá (sobre [*über*]) de las preguntas presentadas por las metafísicas que les anteceden. Se asume, también, que el concepto formal de Dios, propio de la pregunta de la metafísica en general, encierra la “fórmula fundante formal”: Dios más allá (sobre [*über*]) de la creatura.¹⁷

Sin embargo, mientras la pregunta metafísica es la cuestión por el “entre” del fundamento y lo fundado, se busca comprender lo absoluto en su especial inherencia en lo creatural: el asunto de la esencia y existencia del ente creado. Esta perspectiva tiene la fórmula formal Dios en [*in*] la creatura.

El método propuesto por Przywara, como se dijo antes, consiste en un movimiento prospectivo y otro retrospectivo: la metafísica, en general, recorre un camino doble que se traduce en las fórmulas previamente enunciadas: “Dios sobre la creatura” y

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 94-120.

¹⁶ Cfr. *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, 123.

“Dios en la creatura”. El movimiento del camino prospectivo conduce, por sí mismo, a una metafísica *a priori*, en la que se inmoviliza a lo contingente y creatural y la realidad es sola unidad. El movimiento de la ruta retrospectiva lleva a una metafísica *a posteriori* pura, en la que la creatura es entendida como mero movimiento y transcurrir; la creatura es, simplemente, posibilidad.

Por otro lado, una metafísica creatural bajo la forma de *en-sobre* puede ser definida como unidad y movimiento; unidad de movimiento, cuando la intención apunta hacia el *a priori*, pero de igual forma, unidad de movimiento porque esa intención del *a priori* se realiza a través de y en el *a posteriori*.¹⁸ Por ello, la alternativa última de la metafísica aparece, según el jesuita, bajo la fórmula Dios en-sobre la creatura.

Así, siguiendo a Przywara, se afirma que la motivación final de la metafísica creatural es mostrar la alteridad fundante de Dios frente a lo creatural,¹⁹ es decir, la exposición acerca de la comprensión sobre la relación entre el Todo y el fragmento, lo necesario y lo contingente, la Eternidad y el tiempo: un vínculo de similitud en la disimilitud que siempre está en movimiento, desafiando la concepción de la metafísica que señalaba el humanismo ateo.

Finalmente, se puede afirmar que la desemejanza surge de la noción de que el ser de la creatura refiere, más allá de sí misma, al ser de Dios como a su fundamento, que funda y constituye, en palabras de Przywara, “trasfondo”. De este modo, la alteridad fundante de la que anteriormente se trató se entiende, desde la analogía comprendida por Przywara, como un principio dinámico en sí, la fórmula del ritmo universal del cosmos y de la relación entre el cosmos y el Absoluto.²⁰

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 125.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 205.

²⁰ Cfr. Paolo Volonté, “L’analogia ontologica come principio dinamico”, en Erich Przywara, *Analogia Entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico* (Milán: Vita e Pensiero 1995), XVIII.

LA REALIDAD METAFÍSICA:
UNA REALIDAD EN MOVIMIENTO

Entonces, ¿es posible plantearse la relación entre Dios y la creatura, de manera que desafíe la tesis del humanismo ateo sobre la metafísica de inspiración cristiana? ¿Es posible pensar en una metafísica que rete a los sistemas cerrados y estáticos e invite a lo siempre nuevo, sin perder la fidelidad al mensaje cristiano? Przywara logra esto al concebir la analogía no como una relación entre dos realidades, Creador y la creatura y cuya naturaleza se conoce de antemano, sino como una interacción de movimientos entre dos analogías que están en movimiento, que constituyen la intimidad de lo creatural.

Cuando el lector se enfrenta a la obra *Analogia Entis* (1932), puede sentirse como si uno estuviera escuchando una sonata de Bach donde a través del contrapunto se entremezclan varias voces.²¹ Las descripciones de Przywara de los diversos movimientos, oscilaciones e intersecciones se vuelven complejas, y se dejan llevar por estos movimientos, incapaces de agarrarse a una posición sólida desde la cual podrían verse desde el exterior y articularse como una especie de todo. A saber, la analogía no es un principio estático; su objetivo es indicar el dinamismo de la relación tal como la experimenta la creatura, como afirma Lexi Eikelboom en el simposio “Sindicate” en respuesta a Anne Michelle Carpintero.²²

En palabras de Przywara, la relación entre lo fundado y el fundamento se explica a partir del dinamismo o vaivén rítmico de dos analogías, a saber: la intra-creatural y la teológica.²³

²¹ Cfr. Erich Przywara, *Cuatro estudios sobre san Ignacio* (introducción, traducción y notas de José Luis Narvaja) (Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador, 2009); Cfr. John Ahern, “Contrapuntal Order [Orden contrapuntal]”, *First Things* 302 (2020): 19–22.

²² Cfr. Lexi Eikelboom, “La analogía y los surcos de la imaginación”, *Syndicate Network* (respuesta a Anne Michelle Carpintero) (9 de enero de 2017), <https://syndicate.network/symposia/theology/analogia-entis/>

²³ Cfr. Przywara, *Analogía Entis I*, 190.

En primer lugar, la intra-creatural ya es, en sí misma, una analogía, por lo que Przywara se refiere a la oscilación de la creatura constituida de esencia y existencia, donde se observa que la creatura no es una cosa circunscribible en sí misma o que se explica a sí misma inmanentemente, sino que es un tener-lugar, como afirma Eikelboom que solo se mantiene unido a través del encuentro o relación con algo más allá de sí misma.²⁴

En segundo lugar y de acuerdo con lo anterior, se puede observar que el efecto de comenzar a partir de una reflexión de la analogía intra-creatural es que la segunda analogía entre lo intra-creatural y aquello que la excede, que Przywara llama la analogía teológica, no puede pensarse independientemente de la perspectiva oscilante de la creatura y, por lo tanto, también tiene la forma de una tensión oscilante, esta vez entre intimidad y alteridad: Dios-en-y-más-allá-de-la-creatura.

En orden de lo antes dicho, *analogía entis* es, según Przywara, el movimiento de la relación del fundamento con la creación desde la perspectiva de la creatura, que no intentar captar directamente la vida interna de Dios para luego extender esta forma a la creación. Las dos analogías no se mantienen unidas en un principio que pueda observarse a distancia, sino a través de movimientos en los que la creatura humana ya es siempre partícipe.²⁵

Más que un sistema de posibilidades preestablecidas que denigra el tiempo, el movimiento, el devenir, la analogía de Przywara es un principio dinámico y rítmico de lo creatural. Para la creatura no es posible captar toda la historia, la verdad y la realidad a la vez, solo puede moverse con la corriente y dejarse atrapar cada vez más profundamente por ella. La función de la *analogía entis* es por lo tanto soteriológica; libera a la creatura para los movimientos que le son propios, como dice Eikelboom, lo cual a su vez abre a la creatura a lo divino, y no es principalmente un mecanismo para que la creatura pueda captar la natu-

²⁴ Cfr. Eikelboom, "La analogía..."

²⁵ Cfr. Lexi Eikelboom, "La analogía..."

raleza de la realidad como un todo, sino que nos permite comprender parte de la dinámica rítmica de ese todo.

Según la forma en que lo describe Przywara, entonces, la analogía *entis* no es una metafísica de la presencia. De hecho, Lexi Eikelboom quien es autora del libro *Rhythm: A Theological Category*²⁶ asegura que tiene más en común con la fenomenología cristiana de Jean-Luc Marion. Se puede coincidir con esta posición, ya que en su libro *In Excess* (2002), Marion elogia la *Analogia Entis* de Przywara, por indicar la disimilitud cada vez mayor *de una manera excepcionalmente fuerte*.²⁷ Marion asocia la disimilitud cada vez mayor, elemento central del pensamiento de Przywara, con una “teología pragmática de la ausencia”²⁸ que se opone a la metafísica de la presencia. Esta teología pragmática de la ausencia no es una teología positiva ni negativa, sino *una apófasis radical que, precisamente como radical, se abre a un conocimiento de otro tipo*.

Marion intenta aquí asociar su propio enfoque de la revelación como fenómeno saturado con esta teología pragmática de la ausencia. Así, Marion asegura que la revelación satura el horizonte de la experiencia de la creatura, lo que significa que la creatura la encuentra como una experiencia, pero solo como una experiencia que remodela las condiciones y los contornos de la experiencia misma.²⁹ Una teología pragmática de la ausencia es el intento de abrir a la creatura a un acontecimiento que no puede ser contenido dentro de las condiciones del conocimiento de la experiencia pero que, sin embargo, tiene un impacto en ésta, al hacer posible un nuevo tipo de conocimiento y experiencia.

Creo que Marion tiene una profunda comprensión de la propuesta de Przywara. En la *analogia entis*, a partir de la lectura del

²⁶ Lexi Eikelboom, *Rhythm: A Theological Category* (Oxford University Press, 2018).

²⁷ Jean-Luc Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena (Perspectives in Continental Philosophy)* (Nueva York: Fordham University Press, 2002), 158.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 155.

²⁹ Cfr. Eikelboom, “La analogía...”.

jesuita podemos encontrar que la relación entre Dios y la creatura, y viceversa, revela la alteridad. En la intimidad de esta experiencia de alteridad, un encuentro con Dios en la experiencia es el mismo punto en el que se rompen los confines de la misma. La *analogía entis* solo puede indicar los movimientos por los que la creatura temporal y finita participa en esta paradoja, movimientos de armonía, de oscilación y de interrupción, con el mismo fin que Marion. La relación entre Dios y lo creatural se experimenta y realiza, en lugar de conceptualizarse principalmente. No es una forma estática y lógica, sino un ritmo dinámico y vívido.³⁰

Entonces, más que imaginar la analogía según el surco de una estructura preestablecida de correspondencia entre la Eternidad y el tiempo, en la que la realidad creada es meramente una manifestación menor de la forma de la Eternidad, Przywara nos invita a imaginar la analogía de manera diferente. La *analogía entis* es el ritmo generado por el encuentro entre los movimientos de la relación de la creatura consigo misma y los de la relación de la creatura con lo que está más allá de sí misma. Si bien indica una situación metafísica, lo hace solo provisionalmente, como indicando una paradoja, y siempre con el propósito de abrir a la creatura a un encuentro de alteridad. En este sentido podríamos aventurarnos a afirmar que la expectativa de Przywara es que, en el curso de este encuentro, a medida que se desarrolla a través del tiempo, las formas de esta situación metafísica cambiarán, ya que la creatura ocupa diferentes perspectivas.

Para finalizar, y retomando al asunto de las polaridades que genera la dinamicidad propia de la analogía, Tracey Rowland en su último libro titulado *Beyond Kant and Nietzsche. The Munich defence of Christian humanism* (2021) hace referencia a un artículo de Przywara titulado “Die Polarität zwischen Individuum und Gemeinschaft” donde encuentra cómo la polaridad configura el dinamismo propio de la metafísica creatural. Dice:

³⁰ Cfr. Eikelboom, “La analogía...”.

La polaridad puede significar una unidad de los opuestos de lo humano en la historia de la humanidad. Pero también puede significar la polaridad entre la persona necesitada y el Dios pleno. Sin embargo, en las ideas de polaridad se puede concebir cómo dos puntos de vista de la polaridad se cruzan en un conflicto extraño e irresoluble, o que se entretejen ilesos a través de la correspondencia entre el “Dios incomprensible” y la unidad de los opuestos del anhelo y el asombro del ser humano. Ambos estilos de polaridad, tomados aisladamente, tienen sus peligros internos si no se los compara con la versión cristiana tranquila y clásica de la relación entre Dios y la creatura.³¹

Rowlan afirma la polaridad que estructura y pone en movimiento a la humanidad; puede empujarnos a independizar al ser humano de Dios y, por tanto, finalmente, a divinizarlo.³² Sin embargo, la polaridad directamente dependiente de Dios le roba a la creatura su independencia justificada, de modo que Dios se convierte en una parte de la creatura, y de nuevo surge el espectro de la divinización, solo que desde el otro lado de la moneda. Por lo tanto, la solución que tomó Przywara se encuentra en la *analogia entis*, en cuanto que opera como principio de polaridad dinámica entre la esencia y la existencia de la persona, y la inmanencia y trascendencia de Dios. Esta comprensión de la relación entre Dios y sus creaturas se encuentra en el concepto patrístico-escolástico de *Dios sobre nosotros y en nosotros*, el cual fue una de las víctimas de la escolástica tardía, una de las secciones del tapiz tomista que comenzó a desmoronarse con el surgimiento del nominalismo en el siglo XIV y que nos llevó a lo que hemos descrito como humanismo ateo o la herejía moderna.

³¹ Erich Przywara, “Die Polarität zwischen Individuum und Gemeinschaft”, ein Vorwort en Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*. Ed. por Rudolf Kohler (München: Theatiner-Verlag, 1954), vi–vii (traducción propia.)

³² Cfr. Tracey Rowland, *Beyond Kant and Nietzsche. The Munich defence of Christian humanism* (Londres: T&T Clark, 2021), 148.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahern, J. “Contrapuntal Order [Orden contrapuntal]”. *First Things* 302 (2020).
- Burgos, Juan Manuel. *An Introduction to personalism*. Washington: The Catholic University of America Press, 2018.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Denzinger–Schönmetzer. *Enchiridion Symbolorum*. Barcelona: Herder, 1965.
- Eikelboom, Lexi. “La analogía y los surcos de la imaginación”. *Syndicate Network* (respuesta a Anne Michelle Carpintero) (9 de enero de 2017), <https://syndicate.network/symposia/theology/analogia-entis/>
- Eikelboom, Lexi. *Rhythm: A Theological Category*. Oxford University Press, 2018.
- Fernández, Jovani. “La propuesta metafísica de Erich Przywara”, consultado el 6 de enero de 2023 en <https://revista-humanum.com/2019/02/22/la-propuesta-metafisica-de-erich-przywara/>
- García Acuña, Santiago. “La analogía entre el ser finito y el ser infinito. ‘Analogía entis’”. En *Jornada sobre la analogía*, coordinado por Alfonso Pérez de Laborda, 131–182. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, 2006.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona: Seix Barral, 1972.
- Lubac, Henri de. *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Encuentro, 1997.
- Marion, Jean–Luc. *In Excess: Studies of Saturated Phenomena (Perspectives in Continental Philosophy)*. New York: Fordham University Press, 2002.
- Ortiz de Landázuri, Carlos. “Przywara versus Karl Barth. Diferencia heideggeriana frente a la analogía tomista. Un debate ochenta años después”. *Diálogo Filosófico* 97 (2017).
- Przywara, Erich. “Die Polarität zwischen Individuum und Gemeinschaft”, ein Vorwort en *Adam Muller: Schriften zur Staatsphilosophie*

sophie. Editado por Rudolf Kohler. Munchen: Theatiner-Verlag, 1954.

Przywara, Erich. *Analógia Entis I*. Traducción de Edwards Aníbal. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

Przywara, Erich. *Cuatro estudios sobre san Ignacio* (introducción, traducción y notas de José Luis Narvaja). Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador, 2009.

Rahner, Karl. "Laudatio". En *La Gracia como libertad*. España: Herder, 1972.

Rowland, Tracey. *Beyond Kant and Nietzsche. The Munich defence of Christian humanism*. Londres: T&T Clark, 2021.

Scheler, Max. *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro, 2007.

Volonté, Paolo. "L'analogia ontologica come principio dinamico". En Erich Przywara, *Analógia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*. Milán: Vita e Pensiero, 1995.

LA FORMA PERSONALIZADORA DE LA MISIÓN EN LA VIDA HUMANA DESDE LA PERSPECTIVA DE HANS URS VON BALTHASAR

PIOTR ROSSA¹

Universidad Adam Mickiewicz Poznan, Facultad de Teología, Poznan, Polonia

RESUMEN: Hans Urs von Balthasar, haciendo una genial síntesis teológica se ha ocupado también de temas antropológicos. A lo largo de este texto presentamos la misión personalizadora de la vida humana, ofrecida por el teólogo suizo dentro de la integración del método dramático. Von Balthasar interpreta con este método la historia de la salvación, donde se desarrolla la existencia dramática del ser humano y su libertad finita en referencia a la libertad infinita de Dios. Jesucristo ocupa un lugar central en la historia, constituyendo como hijo de Dios encarnado, Gestalt de las Gestalten, la base para la incorporación de la vida de todos los seres humanos en Él y su misión universal.

PALABRAS CLAVE: Hans Urs von Balthasar, antropología, persona, misión, teodramática.

ABSTRACT: Hans Urs von Balthasar, in a brilliant theological synthesis, has also dealt with anthropological themes. Throughout this text we have presented the personalizing mission of human life, offered by the Swiss theologian within the integration of the dramatic method. Von Balthasar interprets with this method the history of salvation, where the dramatic existence of man and his finite freedom unfolds in reference to the infinite freedom of God. Jesus Christ occupies a central place in history, constituting –as the

¹ Dr hab., teología fundamental y dogmática, Universidad Adam Mickiewicz Poznan, Facultad de Teología. Líneas de investigación: teología de la revelación, eclesiología, testimonio. ORCID: 0000-0002-3473-1448. Correo electrónico: rpiotres@amu.edu.pl; rpiotres@yahoo.es.

incarnate Son of God, the Gestalt of the Gestalten– the basis for the incorporation of the life of all human beings in Him and His universal mission.

KEYWORDS: Hans Urs von Balthasar, anthropology, person, mission, theo–drama.

LA VISIÓN GENERAL DE LA SITUACIÓN CONTEMPORÁNEA –ALGUNAS OBSERVACIONES GENERALES

En día de hoy, muchas corrientes de pensamiento y un horizonte cultural cambiante refuerzan las tendencias individualistas del sujeto. Los demás en el camino de la vida se convierten a menudo en un medio para obtener un objetivo o una fuente de placer. En esta perspectiva, el individuo no solo cuestiona el valor de los demás, sino que niega y rechaza la dignidad de sí mismo como persona y también cualquier misión, tarea o propósito en su vida.² La amabilidad y la solidaridad son debilitadas por las tendencias de la indiferencia, los sentimientos inestables y las decisiones impulsivas momentáneas.³ Sin embargo, el cristianismo descascara esas formas de vivir centradas en uno mismo y en los

² Cfr. Juan Manuel Burgos, “Dos visiones del proceso de secularización. Un análisis a partir de la obra de Jacques Maritain”, en Juan Manuel Burgos, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas* (Madrid: Palabra, 2009), 261–296.

³ Cfr. Franco Arduso, *Aprender a creer* (Santander: Sal Terrae, 2000), 13–22; Juan Manuel Burgos, “El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John Crosby”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista* 6 (2017): 33–54; José María Mardones, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo* (Santander: Sal Terrae, 1996): 15–54; Andrzej Napiórkowski, *Podwójna tajemnica Kościoła* (Pelplin: Bernardinum, 2022), 11–12 [Hay un profundo sentido antropológico en el título de la introducción de este libro: *Volver a Dios para salvar al hombre* (*Ibid.*, 9; traducción propia)]; Henryk Seweryniak, *Świadectwo i sens* (Białystok: Płocki Instytut Wydawniczy, 2001), 53–72; Hans Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj* (Katowice: Księgarnia Św. Jacka, 1993), 34–49.

propios asuntos y ofrece unas propuestas para una vida recibida de Dios en una misión en la que se manifiesta su amor por el sujeto y la humanidad.⁴

HANS URS VON BALTHASAR Y SU PROPUESTA TEOLÓGICA – APROXIMACIÓN GENERAL

Hans Urs von Balthasar (1905–1988)⁵ es el pensador de quien quisiera presentar ideas en mi ponencia. Von Balthasar es uno de los principales pensadores católicos del siglo xx.⁶ Realizó sus estudios de filosofía y letras en las universidades de Viena, Berlín y Zúrich. Más tarde se asoció a la orden de los jesuitas, realizó estudios filosófico-teológicos en Pullach (cerca de Múnich) y en Lyon, y se ordenó como sacerdote en Múnich.⁷ Durante la Segunda Guerra Mundial vivió en Basilea (Suiza), donde se dedicó

⁴ Cfr. José Luis Illanes, Josep Ignasi Saranyana, *Historia teologii* (Kraków: M, 1997), 523. Uno de los ejemplos más actuales de la pro-existencia cristiana a los necesitados es la migración. Cfr. Marek Rembierz, “Migration”, en *Slowniki społeczne* III. Ed. por Piotr Swiercz (Kraków: Ignatianum University Press, 2021), 339–341.

⁵ Cfr. Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie* (Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 1993); *Vermittlung als Auftrag. Symposion zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*. Ed. por Alois Maria Haas (Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 1995); Ignacy Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara* (Radom: Ave, 1998); Piotr Rossa, *La forma dramática de la revelación cristiana según Hans Urs von Balthasar* (Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 2001), 23–43; *Wer ist die Kirche? Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*. Ed. por Alois Maria Haas (Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 1999); Eligiusz Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar* (Kraków: WAM, 2005); Peter Henrici, *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung* (Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 2008); Hans Urs von Balthasar Stiftung, *Eine Theologie für das 21. Jahrhundert. Symposion zu seiner 25. Todestag* (Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 2014).

⁶ Cfr. Illanes, Saranyana, *Historia teologii*, 521.

⁷ Cfr. Piotrowski, *op. cit.*, 12–13.

a predicar el Evangelio en las comunidades de allí. Se centró especialmente en ayudar a hacer realidad el Evangelio en la vida cotidiana de los laicos. Ha sido autor de muchas obras: numerosos libros, artículos y traducciones, muchos de los cuales han sido publicados por Johannes Verlag, que él mismo fundó.⁸ Es también fundador de la Johannesgemeinschaft.⁹ Como atestigua Olegario González de Cardedal, entre otros, Von Balthasar demostró que no puede haber una verdadera teología que no se alimente de la fe auténtica. Su obra teológica presenta una propuesta optimista para la vida del ser humano: la persona, llena de misión, de sentido y realizada junto con las otras personas en el mundo entero.¹⁰

De especial relevancia para la presentación de mi tema es la trilogía teológica, la obra de von Balthasar en tres partes que trata de la belleza, la bondad y la verdad.¹¹ La primera de ellas, la Estética teológica, se refiere a una visión de la belleza divina, que es la figura histórica de Jesucristo. La Teológica –la última de las partes de esta obra– es un intento de mostrar el discurso humano que expresa la Palabra Infinita de Dios en la palabra finita que es la palabra humana. La Teodramática –que es la segunda obra en la trilogía de von Balthasar– es la parte en cual quisiera concentrarme en este trabajo. Ella presenta la Revelación como la acción divina de la salvación, realizada en el encuentro y el diálogo histórico entre la libertad infinita de Dios y la libertad finita del

⁸ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Bibliographie 1925–1990* (Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 1990); Hans Urs von Balthasar, *Zu seinem Werk* (Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 2000). Véase “The works of Hans Urs von Balthasar”, en *Casa Balthasar*, <https://www.casabalthasar.org/balthasars-works>

⁹ Cfr. Henrici, *op. cit.*, 38–42.

¹⁰ Cfr. Olegario González de Cardedal, “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”, *Communio* (cast.) 4 (1988): 376: “Se trata de una exposición de la totalidad de lo cristiano en la medida en que el cristianismo es revelación de Dios, dándose como plenitud en la historia para suscitar la plenitud del hombre y con ello conducir también la historia a su consumación.”

¹¹ Cfr. Illanes, Saranyana, *Historia teologii*, 523.

sujeto.¹² Von Balthasar, usando la terminología teatral, la historia en la que se realiza la salvación (al referirse al teatro del mundo presente en los misterios medievales) la ve de manera integral y llama el teatro del mundo.¹³

LOS FUNDAMENTOS TRINITARIOS DE LA MISIÓN HUMANA

La idea directriz promovida por el teólogo suizo es mostrar la unidad y la belleza del misterio de Dios, muy vinculada con una forma de misión personalizante en la vida humana.¹⁴ A ello ha contribuido su interpretación sintética que sitúa el foco humano en Dios personal, como lo propiamente último del individuo y del mundo, así como un enfoque de la relacionalidad.¹⁵

En esta perspectiva, es de particular importancia una reflexión holística sobre el misterio de Dios Trinidad.¹⁶ Von Baltha-

¹² Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Mein Werk. Durchblicke* (Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 1990), 77-78.

¹³ Cfr. Rossa, *op. cit.*, 11-14; Thomas Kühn, "Theodramatische Surrogate: Der Gedenkgottesdienst für Prinzessin Diana", en *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*. Ed. por V. Kapp, H. Kiesel y K. Lubbers (Berlín: Duncker & Humblot, 2000), 267-282.

¹⁴ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 1 (Madrid: Encuentro, 1985), 111: "Nosotros vemos la forma (Gestalt), pero cuando la vemos realmente, es decir, cuando no sólo contemplamos la forma separada, sino en la profundidad que en ella se manifiesta, la vemos como esplendor, como gloria del ser. Al contemplar esta profundidad somos 'cautivados', 'arrebataados' por ella".

¹⁵ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość* (Kraków: WAM, 1997); Pedro Escobar, *Zeit und Sein Jesu Christi. Umriss einer Christologie* (París: Institut Catholique, 1973); Karl Josef Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar* (Heiligenkreuz: Heiligenkreuzer Verlag, 1992).

¹⁶ Cfr. Balthasar, *Teodramática* IV (Madrid: Encuentro, 1997), 61: "La posibilidad de la creación descansa en la realidad de la Trinidad. Un Dios no trino no podría ser creador".

sar presenta la Trinidad como un acontecimiento del amor. En el eterno “movimiento” del amor, cada una de las Personas Divinas es libre como las demás, aunque las describamos según el orden de las procesiones en su unidad trinitaria. Dios siempre y en todo es mayor de lo que a nosotros nos parece y que podemos comprender. Dios es el “movimiento” de sus hipóstasis en su eterno darse y recibirse, y cada una de ellas en su libertad se “abre” en el amor a la otra.¹⁷ Poner ese punto central del humano en el Dios personal como lo propiamente “último” de la creación existente tendrá también su relevancia para una interpretación de la persona humana, precisamente a la luz trinitaria y cristológica.¹⁸

La unidad de Dios Trinidad es la causa de la existencia de los seres que son distintos de Dios. Von Balthasar subraya la necesidad de tomar en consideración las características del obrar de las Personas Divinas singulares y la afirmación fundamental de que la creación tiene su principio en la generación continua de las Personas Divinas.

En sus límites, en el mal, el hombre experimenta especialmente el dualismo que vive en su existencia. Pero en la historia aparecen grandes acontecimientos que tienen en sí la fuerza para cambiar la dirección de la actuación humana como fuerza transformante de Dios. En la alianza, Dios ofrece su respuesta a todas las búsquedas del hombre hablando en la historia.

No obstante, cuando Él habla dice algo determinado, comprensible; esto da a entender que es alguien determinado, y, puesto que es Dios, no es determinado por ‘otro’, sino por él mismo. En esto consiste su libertad; no se trata de una libertad genérica, de la que él participa, sino de algo suyo y peculiar. Su libertad, su autodeterminación y su nombre son la misma cosa. Cuando Dios habla a Moi-

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, III, 186: “El Espíritu Santo que le inspira es, no sólo el espíritu del Padre (con el que el Hijo es ‘uno’) sino también su propio espíritu”.

¹⁸ Cfr. Giovanni Marchesi, *Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza* (Brescia: Queriniana, 1997).

sés, su palabra llena de firmeza y resolución, lleva el sello inconfundible de su libertad, más aún, es justamente este sello lo que permite reconocer a Dios como tal. Se sabe quién es el que está hablando.¹⁹

El teólogo de Basilea subraya también: el Padre envía al Hijo, y con el Hijo al Espíritu Santo. El Hijo lleva a cabo el plan de salvación, y el Espíritu mueve el amor desde dentro, conduciendo el drama de la salvación hacia la resolución. En Jesucristo se abrió al hombre el misterio del Dios Trino.²⁰

En el Hijo se realiza el culmen de la Revelación, y aunque conocemos su actuación en la naturaleza humana en ningún momento deja de existir y actuar en su naturaleza divina.

LOS FUNDAMENTOS CRISTOLÓGICOS DE LA MISIÓN HUMANA

El teólogo suizo acentúa que la encarnación se realiza en la naturaleza del antiguo Adán. Sin embargo, por la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, esta naturaleza es completamente renovada.²¹ Siguiendo pues con la cuestión del fundamento de la misión tal y como la entiende Von Balthasar, es necesario detenerse en la Persona de Jesucristo, que es “el Verbo que se hizo carne” (Jn 1,14).

Jesús une consigo la divinidad y la humanidad, guardando la distinción entre la naturaleza divina y humana. Esta unión tuvo lugar una vez y de forma perfecta, por lo que la misión salvadora

¹⁹ Hans Urs von Balthasar, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano* (Madrid: Encuentro, 1979), 17-18.

²⁰ Cfr. Balthasar, *Teodramática* V, 62.

²¹ Cfr. Balthasar, *Teodramática* IV, 100. Cfr. Rossa, *op. cit.*: “Si en Dios cada Persona trasciende en dirección a la otra, el mundo que tiene su raíz en Dios, no puede existir de otro modo que trascendiendo. Por lo tanto la creación se realiza como imago Trinitatis en la semejanza de lo creado a lo eterno”.

para Jesús no es una especie de añadido a su Persona, sino que es idéntica a Él. Incluso se puede hablar de una misión personificada.

La misión salvadora de Jesucristo hacia el hombre y el mundo se caracteriza por dos aspectos: la libertad y la obediencia.

El primer aspecto –que Von Balthasar tanto subraya describiendo la persona de Jesús– es la libertad. Él es el enviado del Padre para una misión salvadora y Él es absolutamente único. La realiza en una relación perfecta con el Padre. Los que observaron su vida terrena dan testimonio sobre comunicación especial en Jesús entre aquello para lo que es mandado y la realización de su misión en palabras, obras y toda su existencia (‘Padre mío’–‘Padre vuestro’).²² Él con su plena libertad acepta la misión y también se identifica con ella, como con la tarea que le ha sido confiada por el Padre.²³

El segundo aspecto es la obediencia. Está unida a la libertad en una forma inseparable. La obediencia de Jesús consiste en la realización de la voluntad del Padre y es realizada en un servicio salvífico continuo de la pro-existencia, aunque lo lleva a la Cruz. El Hijo que procede del Padre, en la obediencia al Padre nos da a conocer su origen. Y él mismo en su conciencia temporal descubre quién es y qué ha recibido del Padre. La obediencia del Hijo

²² Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Católico. Aspectos del misterio* (Madrid: Encuentro, 1988), 12–13: “En la vida de Jesús hubo un momento de detención y de peripecia (los sinópticos organizan toda su descripción en torno a ella), cuando la sensación de sus palabras y milagros, el entusiasmo de las masas había alcanzado su punto álgido, mientras que la creciente resistencia de los jefes del pueblo se orientaba hacia la condena de la muerte. Desde ese instante, Jesús ‘sin volver la mirada’, toma la dirección de Jerusalén, atrayendo tras de sí a los discípulos consternados, y sabiendo bien lo que le esperaba”.

²³ Cfr. Balthasar, *Teodramática* III, 210: “Hay que volver a repetirlo aquí: la identidad de esta libertad personal con la misión (im-pre-pensable y que no hay que descubrir después) anula la impresión de que Jesús seguía una decisión extraña, tomada antes de la creación: entre su entendimiento de la misión paterna y su decisión por cumplirla no se inserta ninguna instancia intermedia; él es el que desde siempre ha dado su asentimiento a esta misión (‘para esto he venido’; Jn 10,10)”.

no es un acto fundamental de su existencia, más bien es la naturaleza de su ser.²⁴ Así que toda la existencia de Jesucristo muestra su unión perfecta con el Padre.

EL HOMBRE CON LA MISIÓN RECIBIDA DE JESUCRISTO – UNA PERSONA TEO-LÓGICA

Gracias a la misión realizada por el Hijo de Dios, el hombre tiene la capacidad y la posibilidad de incorporarse con su ser a esta misión.²⁵ La Palabra encarnada se une pues por su naturaleza humana con todos los hombres, que por el “espacio” de la Persona única del Dios-Hombre encuentran su sentido teológico personalizado.²⁶ Esto al hombre le da la posibilidad de pasar de lo natural a lo sobrenatural, es decir, obtener la más plena dignidad de la persona.²⁷

Por la universal misión de Jesús, se ha creado la nueva esfera de actuación, que se une con la esfera del “Yo” personal del Señor. En esta esfera personalizante actúa el Espíritu Santo, quien posibilita al hombre la vida “en Cristo” (*cfr.* Ga 4,5).²⁸

²⁴ *Cfr. Ibid.*, 173: La obediencia significa que Jesús deja que dispongan de él; “es en Jesús tan primordial como su conciencia del yo; su encarnación puede ser libre y voluntaria, pero no es resultado de una disposición sobre sí. En la libertad de afirmar la misión, el Hijo obediente puede estar completamente unido al Padre que también envía en libertad; pero donde se trasluce la diferencia entre disponer y obedecer, hace necesariamente su aparición una mediación en concordia entre el Padre y el Hijo, que sólo corresponde al Espíritu Santo”.

²⁵ *Cfr. Balthasar, Teodramática* III 143. *Ibid.*, 177: “Es igualmente originario el ofrecimiento del Hijo para esa obra y el ofrecimiento del Espíritu para su servicio de mediación”.

²⁶ *Cfr. Ibid.*, 150.

²⁷ *Cfr. Ibid.*, 194: “Todo lo que junto a Jesús merece la designación de persona, puede levantar tal pretensión sólo por estar referido a él y por proceder de él”.

²⁸ *Cfr. Alberto Anelli, “La soteriología di H.U. von Balthasar”, en Rassegna di Teologia* 39 (1998): 273 y ss.

Von Balthasar subraya también el primado de la mediación de Jesucristo. Aunque Dios oculta su libertad plena en la kénosis de Jesucristo, no limita su acción renovadora hacia el hombre.²⁹

El teólogo suizo acentúa que con las misiones/vocaciones los hombres son salvados en un sentido positivo: dotados de misiones y carismas, incluidos en el “espacio” de la persona divina del Hijo de Dios. Además, el mismo teólogo, usando la categoría de *admirabile commercium* dice que gracias a la Encarnación se realiza un maravilloso intercambio entre la vida y la muerte. En ella el ser humano experimenta que la característica más grande de la libertad es liberada.³⁰

En el encuentro y el diálogo con Jesucristo, la libertad finita toma conciencia de que es recibida del Otro, y que este don es posible solo dentro de la libertad infinita. Experimenta también que cada vez tiene que elegir su camino de vida por vía de sus decisiones.³¹

Es la estructura propia del ser humano en cuanto personal y social y que nunca fue seriamente impugnada en las antiguas culturas, choca con el mundo moderno no sólo en el ámbito político, sino continuamente con la instauración de la hegemonía de la razón instrumental, que se orienta primariamente a poder disponer de la naturaleza y que en este sentido, al reducir la naturaleza a la mera facticidad, puede renunciar al polo personal de reconocerse—debido, al bien, con lo que se entiende y se ejerce como puro instrumento del poder.³²

Aquí aparece también algo paradójico. El individuo descubre que la libertad tiene carácter de un don (una gracia) que finalmente tiene su fuente en el Amor divino—Donador eterno. La li-

²⁹ Cfr. Balthasar, *Católico...*, 33.

³⁰ Balthasar, *La verdad es sinfónica*, 110, 116 y ss.

³¹ *Ibid.*, 122.

³² Balthasar, *Teodramática* IV, 144.

bertad finita recibe en la libertad infinita del Señor su espacio para realizarse: se encuentra a sí misma como la autoapertura a Dios. Desde la perspectiva de la Revelación descubre que su libertad personal se inicia y se basa en la orientación hacia la existencia del Dador.³³

El hombre querría siempre ordenar los múltiples aspectos de la verdad de acuerdo con un principio a su alcance. Pero cuando la libertad de Dios que habla (que se identifica también con su verdad y su fidelidad) es, evidentemente, el único principio desde el que sus palabras pueden ser comprendidas y cobran sentido, el hombre ha de renunciar a poseer tal principio.³⁴

Este descubrimiento posibilita al ser humano a crecer en libertad, recibéndola constantemente del Otro para realizarla en el compromiso con los otros.³⁵ Así, aparece claramente en la luz de la revelación la realización de la libertad humana en Dios: el individuo es plenamente persona cuando realiza lo que Dios quiere.³⁶

LA IGLESIA – UNA COMUNIDAD DE PERSONAS CON DIOS EN MISIÓN PARA EL MUNDO

La vocación a la misión recibe su prolongación en la comunidad de la Iglesia. Al referirse a esta comunidad, Von Balthasar utiliza términos que tienen matices personales antes presentes en algunas escuelas de pensamiento sobre la Iglesia. Al afirmar que la Iglesia es una unidad viva nacida de la manifestación de la actuación de Dios en las personas, subraya que en el centro de esta comprensión se encuentra el extraordinario vínculo con Jesu-

³³ Cfr. *Ibid.*, 177.

³⁴ Balthasar, *La verdad es sinfónica*, 19.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 100–101.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, 123.

cristo. Todo en la Iglesia debe referirse al Señor. Von Balthasar, hablando de la identidad personal de la Iglesia no pregunta: ¿qué es la Iglesia?, sino ¿quién es la Iglesia?³⁷

El teólogo suizo, varias veces, se refiere a la comunidad de los santos para presentar mejor la misión del hombre. Sobre todo, usa el modelo mariano para revelar la identidad personal de la Iglesia. En María reconoce la grandeza de su misión y también la calidad de la respuesta que ella da. María persiste en su extraordinaria disponibilidad al mensaje de Dios. Y con esto, para nosotros, ella es un ejemplo de la apertura a la gracia de Dios, de la realización del compromiso y de cómo formar la unidad de la Iglesia.³⁸

También otras personas entre los santos, por su apertura a la misión, han experimentado lo que podría llamarse una especie de “expansión de la vida” hasta el punto de convertirse en modelos de compromiso en y para la Iglesia.³⁹ Ellos, existiendo en Cristo y profundamente vinculados con Cristo, se convierten en un regalo para los que hoy, en su vida cotidiana, hacen todo lo posible para seguir a Jesús.⁴⁰

CONCLUSIÓN

En mi reflexión quisiera exponer que el ser humano se realiza como persona solamente en la perspectiva de su libertad recibida de Dios, salvada en y por Jesucristo e iluminada y fortalecida por el Espíritu Santo. En ninguna situación Dios nos abandona, incluso en los momentos de nuestra caída. Es más, nos ayuda y nos

³⁷ Cfr. *Ibid.*, 81–83.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, 108–109. “La participación en el destino y en la misión de Jesús se mide por la mayor o menor cercanía con que se participa en su experiencia soteriológica central” (109).

³⁹ Cfr. Rossa, *op. cit.*, 275.

⁴⁰ Cfr. Balthasar, *La verdad es sinfónica*, 67 y ss., 90–91, 96, 104–105. Especialmente: “Identificación parcial y total” (67).

levanta para que retornemos al camino de nuestra vocación/misión. Tengo esperanza de que mis reflexiones les permitan ver que la libertad humana tiene su origen y su plenitud en la libertad de Dios. Jesucristo, obediente al Padre, libera al hombre de su egocentrismo y le posibilita la realización más profunda de la vocación a la pro-existencia.

En el cumplimiento de la misión recibida por el hombre podemos ver una imagen de la Iglesia más equilibrada, especialmente cuando se la ve como una institución, y no se ve su realidad personal (especialmente en la tipología mariana). La persona que vive “en Cristo” se convierte en un don carismático para la comunidad, y con todos los santos, se convierte en un tesoro para la Iglesia.

Con una perspectiva cristiana más profunda nadie está perdido para Dios y, por tanto, no puede ser rechazado o marginado por los demás, puesto que Dios acompaña a los que llevan a cabo su misión, el cristiano puede y debe acompañar a los otros.

A través de una exposición tan fuerte de la misión teológica del hombre, las reflexiones anteriores permiten superar el enfoque contemporáneo que lo reduce a la perspectiva de realizar una u otra función.

La reflexión de Hans Urs von Balthasar sobre la teología de la misión personalizadora puede ayudar al hombre de hoy a superar todos los límites, ideas, ideologías, etcétera, que propone el mundo, incluyendo el rechazo de la misión o su reducción.

BIBLIOGRAFÍA

- Anelli, Alberto. “La soteriología di H.U. von Balthasar”. *Rassegna di Teologia* 39 (1998): 261–275.
- Ardusso, Franco. *Aprender a creer*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Bokwa, Ignacy. *Trynitarno–chrystologiczna interpretacja eschatologii wujęciu Hansa Ursa von Balthasara*. Radom: Ave, 1998.
- Burgos, Juan Manuel. *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Madrid: Palabra, 2009.

- Burgos, Juan Manuel. "El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John Crosby". *Quién* 6 (2017): 33–54.
- Escobar, Pedro. *Zeit und Sein Jesu Christi. Umriss einer Christologie*. París: Institut Catholique, 1973.
- González de Cardedal, Olegario. "La obra teológica de Hans Urs von Balthasar". *Communio* (cast.) 4 (1988): 365–396.
- Guerriero, Elio. *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*. Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 1993.
- Illanes, José Luis, Josep Ignasi Saranyana. *Historia theologii*. Kraków: Wydawnictwo M, 1997.
- Haas, Alois Maria (Ed.). *Vermittlung als Auftrag. Symposion zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 1995.
- Haas, Alois Maria (Ed.). *Wer ist die Kirche? Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 1999.
- Hans Urs von Balthasar. *Católico. Aspectos del misterio*. Madrid: Encuentro, 1988.
- Hans Urs von Balthasar. *Gloria. Una estética teológica I*. Madrid: Encuentro, 1985.
- Hans Urs von Balthasar. *Mein Werk. Durchblicke*. Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 1990.
- Hans Urs von Balthasar. *Wiarygodna jest tylko miłość*. Kraków: WAM, 1997.
- Hans Urs von Balthasar, *Teodramática III*. Madrid: Encuentro, 1993.
- Hans Urs von Balthasar, *Teodramática IV*. Madrid: Encuentro, 1997.
- Hans Urs von Balthasar. *Teodramática V*. Madrid: Encuentro, 1997.
- Hans Urs von Balthasar. *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*. Madrid: Encuentro, 1979.
- Hans Urs von Balthasar. *Zu seinem Werk*. Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 2000.
- Hans Urs von Balthasar Stiftung. *Eine Theologie für das 21. Jahrhundert. Symposion zu seiner 25. Todestag*. Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 2014.

- Henrici, Peter. *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*. Einsiedeln, Freiburg: Johannes, 2008.
- Kühn, Thomas. "Theodramatische Surrogate: Der Gedenkgottesdienst für Prinzessin Diana". En *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*. Editado por V. Kapp, H. Kiesel y K. Lubbers, 267–282. Berlín: Duncker & Humblot, 2000.
- Marchesi, Giovanni. *Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*. Brescia: Queriniana, 1997.
- Mardones, José María. *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Napiórkowski, Andrzej. *Podwójna tajemnica Kościoła*. Pelplin: Bernardinum, 2022.
- Piotrowski, Eligiusz. *Hans Urs von Balthasar*. Kraków: WAM, 2005.
- Rembierz, Marek "Migration". En *Slowniki społeczne III*. Editado por Piotr Swiercz, 337–355. Kraków: Ignatianum University Press, 2021.
- Rossa, Piotr. *La forma dramática de la revelación cristiana según Hans Urs von Balthasar*. Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 2001.
- Seweryniak, Henryk. *Świadectwo i sens*. Białystok: Płocki Instytut Wydawniczy, 2001.
- Waldenfels, Hans. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka, 1993.
- Wallner, Karl Josef. *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*. Heiligenkreuz: Heiligenkreuzer Verlag, 1992.

CAPÍTULO 5

HACIA UNA CULTURA PERSONALISTA

LA MÚSICA Y SU PODER TRANSFORMADOR DE LA PERSONA

MARÍA LUZ RIVERA FERNÁNDEZ¹

Universidad Rey Juan Carlos, Campus Madrid, España

RESUMEN: En este trabajo ahondo en el poder de lo musical en la persona humana. En el ámbito de lo musical, en su proporción, en su armonía, en su práctica y en su escucha, se desarrolla de forma perfecta un juego en el que toda ella entra en relación con un ámbito de belleza que a su vez le lleva a construirse y a crecer en valores y actitudes. Esto fue revelado ya por los antiguos filósofos griegos, que pusieron las bases para la reflexión sobre el ámbito musical en Occidente y que fue puesto en valor por distintos proyectos utópicos del siglo XIX, que creyeron en la capacidad creativa y transformadora del repertorio, así como en distintos proyectos sociales que en la actualidad tienen a la música en su base. En España, el gran pensador español Alfonso López Quintás ha reflexionado con gran profundidad sobre este poder de la música y lo ha analizado de forma exhaustiva, clara y precisa. Analizo la importancia de la música en la vida de los compositores, como en el caso de Beethoven, cuya necesidad de expresión artística le salva la vida y lo lleva a producir sus mejores obras. Profundizo en la necesidad de relación entre composición, interpretación y público para poder realizar el proceso musical y cómo se puede realizar en proyectos concretos como Didactic Sax, donde se fomenta esta triple relación.

PALABRAS CLAVE: música, belleza, persona, interpretación musical, composición musical.

¹ Profesora Asociada en la Universidad Rey Juan Carlos, Campus Madrid, pertenece al Grupo de Investigación Persona y bioderecho en la Filosofía española de la URJC. Líneas de investigación: relación de la filosofía con el arte, la música y la cultura. Correo electrónico: malularivera@hotmail.com

ABSTRACT: In this paper I delve into the power of music in the human person. In the field of music, in its proportion, in its harmony, in its practice and in its listening, a game is perfectly developed in which the whole person enters into a relationship with a sphere of beauty that in turn leads to build and grow in values and attitudes with other human beings. This has already been revealed by the ancient Greek philosophers who have laid the foundations for reflection on the musical field in the West and was valued by different utopian projects of the 19th century who believed in the creative and transforming capacity of the repertoire, as well as in different social projects that currently have music at their base. In Spain, the great Spanish thinker Alfonso López Quintás has reflected in great depth on this power of music and has analyzed it exhaustively, clearly and precisely. I analyze the importance of music in the lives of composers, how in the case of Beethoven, the need for artistic expression saved his life and led him to produce his best works. I delve into the need for a relationship between composition, interpretation and the public to be able to carry out the musical process and how it can be carried out in specific projects such as Didactic Sax, where this triple relationship is encouraged.

KEYWORDS: music, beauty, person, musical performance, musical composition.

INTRODUCCIÓN

En este texto queremos poner de relieve el valor de la música en la vida de las personas. Creemos que nadie pone en duda el papel de la música en nuestra sociedad, tanto desde una perspectiva lúdica, en la que forma parte activa de casi todas las actividades de socialización del ser humano, como académica. En la socialización y en el ocio de los jóvenes, la música sigue teniendo gran presencia y la existencia de festivales masivos de música de distintos géneros de música popular que congregan miles de jóvenes, y que vuelven a estar presentes tras el impacto de la pandemia de COVID-19, es una muestra. Observamos la importancia

de la expresión y unión con la música en distintas aficiones deportivas que tienden ser fieles a sus equipos. En España, dentro del deporte mayoritario, el fútbol, la afición del Betis y de Cádiz acompaña con palmas, cantos e himnos a sus deportistas, en grandes y menores competiciones, encuentros locales, y en competencias internacionales, cuando su equipo tiene resultados positivos y cuando pasa por dificultades. Así es como el público demuestra su cariño, su fidelidad y tratan de ayudar en cualquier circunstancia y darle energía a su equipo con cantos.

En estos momentos en los que Rusia, con su presidente actual, Vladimir Putin, ha invadido Ucrania, vemos cómo el Himno de Ucrania se ha popularizado en el mundo y es entonado al inicio de muchas representaciones musicales² para demostrar solidaridad con el pueblo ucraniano, la repulsa por la guerra, la fraternidad entre los pueblos y la necesidad del respeto hacia las naciones independientes. Tampoco es casual la existencia del Himno de Europa y el Himno a la Alegría de la Novena Sinfonía de Beethoven que musicaliza la Oda de Schiller, y que esta melodía sea una de las más populares y que más versiones ha tenido en infinidad de estilos y formaciones instrumentales. Se trata de una realización musical sublime, con un texto del romanticismo alemán, donde se aprecia la unión de la fraternidad universal de los sujetos del mundo, a través de la alegría: “No sólo nos emociona la intensidad de las oleadas de alegría que nos inundan al entonar el coro la cuarta estrofa de la Oda; nos sobrecoge que todo ello es suscitador de la esperanza que proclama una y otra vez que “todos los hombres serán hermanos”³ en palabras de

² Por ejemplo, en el Metropolitan Opera House de Nueva York, el 1 de marzo de 2022, anexo de la representación de su función *Don Carlo*, de Verdi, <https://youtu.be/mUfwy3f3R4s>; o en el Royal Albert Hall de Londres, el 8 de marzo de 2022, <https://youtu.be/ngyCBPPTHjE>; y en España, el 4 de marzo de 2022, en la presentación de la Orquesta Filarmónica de Gran Canaria, <https://youtu.be/Ih-1KVWrSl8> (Consultado el 12 de marzo de 2022).

³ Alfonso López Quintás, *La Novena Sinfonía de Beethoven* (Madrid: Rialp, 2015), 10.

López Quintás, en su ensayo sobre la Novena Sinfonía de Beethoven.

La reflexión sobre el fenómeno musical fue iniciada en la Antigua Grecia. Sabemos de la importancia que tiene para la educación de sus ciudadanos, en sus ceremonias religiosas y civiles, en el teatro y la poesía, en el hogar y en la guerra. Los grandes pensadores de la Antigüedad le dedicaron reflexiones que han llegado hasta nuestros días sobre aspectos muy concretos de la música. Metáforas tan maravillosas como la armonía de las esferas llegan a nuestros oídos después de haber pasado el filtro de la historia, como la relación entre el mundo de los astros, el cosmos, y el mundo interior del individuo y que nos siguen emocionando y haciendo profundizar sobre ellas.

La asociación entre el componente matemático organizado de la música, y el sonido percibido, fue descubierto por el mítico personaje Pitágoras,⁴ y desde entonces, la vinculación de la armonía y de una estructura matemática del universo permanece como una idea pitagórica, asociada con la concepción más general del número configurador del mundo.

La música supone una relación de sonidos ordenados; ya desde la Antigüedad estos sonidos se ordenaban en un tipo de escalas⁵ o *Nomos*, que en griego es la misma palabra que ley, y eran utilizadas desde la época arcaica. Platón en *Las Leyes*, habla de la importancia de la música en la educación de los ciudadanos, y relaciona la confusión en los géneros de la música con la desaparición del uso de estas antiguas melodías.⁶ Aristóteles dedicará parte del libro VIII de la *Política*, a la educación, y donde explicita el valor formativo de la música: “la Música no se practica para

⁴ David Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras* (Girona: Atalanta, 2012).

⁵ Se atribuye a Terpanandro, siglo VII a.C. en Esparta, la invención de los distintos *nomoi* que representaban la tradición más antigua; Enrico Fubini, *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

⁶ Platón, *Las Leyes*, Libro III (Madrid: Alianza, 2014), 700,1.

tener un único tipo de beneficio, sino para cumplir múltiples usos, puesto que puede servir para la educación, para procurar la catarsis, y en tercer lugar para el reposo, la elevación del espíritu y la interrupción de las fatigas”.⁷ Aristóteles vinculará el mundo de la música con el de las emociones y establecerá una conexión entre el mundo del sonido y el de los sentimientos.

Este tipo de conexiones en la actualidad son estudiadas por disciplinas como la neuropsicología y confirman las intuiciones de estos pensadores geniales. Innumerables estudios científicos profundizan en distintos parámetros en los que se concretan muchos aspectos beneficiosos de la música para el ser humano, y campos como la musicoterapia utilizan la música como herramienta sanadora en muchas de sus intervenciones.

LA MÚSICA COMO LENGUAJE UNIVERSAL

La vivencia de la universalidad del lenguaje musical toma forma a lo largo del Romanticismo y la creencia en esta capacidad de expresar las emociones del sujeto hace que la música se convierta en la más romántica de las artes; su consideración en la reflexión estética alcanza niveles extraordinarios en pensadores como Schopenhauer. “La música ha avanzado hacia una posición central entre todas las artes; se la describe como un lenguaje universal que se comunica de manera inmediata e íntima con el corazón de cada persona; la música se ha convertido, por su indefinición y su incapacidad para expresar lo específico, en la más definida de todas las artes, la que es capaz de expresar lo esencial, lo general, lo universal”.⁸ A lo largo del siglo xx, el debate sobre la universalidad ocupó muchas reflexiones y debates. Un gran representante de la etnomusicología, John Blacking en su libro, *¿Hay música en*

⁷ Aristóteles, *Política* (Madrid: Akal, 2005), 1342b.

⁸ Lewis Rowell, *Introducción a la filosofía de la música* (Madrid: Gedisa, 1990), 128.

el hombre? une los conocimientos de la música africana y la occidental en un diálogo a través de prácticas distintas y reconoce y valora la existencia de las distintas tradiciones musicales del mundo y su capacidad para expresar las emociones humanas. Aunque llega a la conclusión en el último capítulo del libro de que “no hay una teoría universal del comportamiento musical, pero la música puede trascender el tiempo y la cultura”.⁹

El análisis y comparación de distintas tradiciones culturales le llevó a señalar la existencia de características generales en el ser humano, aunque reconozca que es muy difícil catalogar este tipo de coincidencias o universales. “Estoy convencido de que la explicación ha de encontrarse en el hecho de que, al nivel de la estructura profunda de la música, hay elementos que son comunes a la psique humana, aunque puedan no aparecer en las estructuras superficiales”.¹⁰ El actual estado de la ciencia, de la neurobiología y de la neuropsicología¹¹ aporta continuamente nuevos datos científicos que señalan mayores evidencias acerca de la existencia de estructuras de percepción comunes o universales en el ser humano. Muchos de los trabajos demuestran la influencia de la música en las emociones humanas, que constatan las intuiciones expresadas por Blacking en su ensayo.

Aprendiendo más sobre la complejidad automática del ser humano, seremos capaces de probar de forma concluyente que todos los

⁹ John Blacking, *¿Hay música en el hombre?* (Madrid: Alianza, 2006), 166.

¹⁰ *Ibid.*, 167.

¹¹ El programa de Radio Clásica de Radio Nacional de España (RNE), *Longitud de onda*, de Fernando Blázquez y Yolanda Criado, analiza la relación entre la música, la ciencia y las nuevas tecnologías desde una perspectiva conjunta. Por ejemplo, la música como generador de emociones donde se estudia a los músicos como cobayas para entender las emociones, o efectos de la música en nuestros comportamientos donde neurobiólogos y psicólogos estudian estos fenómenos. Se trata de un programa diario de lunes a viernes, en el cual durante una hora se desgranar estudios científicos relativos a las características de la acción de la música sobre el ser humano.

hombres nacen con intelectos potencialmente brillantes..., y que la creatividad cultural es la conciencia que surge de la cooperación social y la interacción amorosa. Al descubrir con precisión cómo se crea y aprecia la música en diferentes contextos sociales y culturales, y al establecer quizá que la música es una característica universal, específica de la especie, podremos mostrar que los hombres son incluso más extraordinarios de lo que creemos... y que la mayoría de nosotros vive muy por debajo de su potencial”.¹²

Como colofón a su estudio establece que la música es necesaria para la propia supervivencia del ser humano en el mundo. “En un mundo de crueldad y explotación como el nuestro... las músicas pueden ser profundamente necesarias para la supervivencia humana”.¹³

LA MÚSICA COMO RELACIÓN

La música es el arte de los sonidos. Necesita una actualización constante para su realización, para su actualización. La creación musical siempre ha estado relacionada con el mundo de la interpretación y con la sociedad de su momento. En muchas culturas no existe una notación escrita de la música y se fomenta una tradición oral muy potente, por la cual se transmitía la música de generación en generación. En el caso de la llamada música clásica, esta codificación y el lenguaje musical se han desarrollado extraordinariamente y ha llevado a una grandísima especialización, así como a la creación de instrumentos musicales e instituciones musicales que hacían reales las aspiraciones de los músicos y de la sociedad del momento.¹⁴

¹² Blacking, *op. cit.*, 175.

¹³ *Ibid.*, 176.

¹⁴ Como el desarrollo de los instrumentos de cuerdas y los conjuntos instrumentales en Italia a lo largo del siglo XVII.

La relación entre compositor, intérprete y público es una realidad que se produce constantemente y sigue abriendo perspectivas creativas para la interpretación musical y para la recepción de la experiencia musical, en un diálogo e interacción entre la obra musical, el intérprete y el oyente, donde exista una colaboración creativa. De ahí que siga existiendo el interés por la interpretación de grandes obras de compositores de otros tiempos, algunos muy conocidos, y que a la vez se recuperen obras de compositores menos conocidos, en una labor de investigación musicológica sin precedentes en la historia de recuperación del repertorio.

La profesionalización del músico, técnico de sonido, gestor musical, la creación de orquestas, bandas y grupos corales es un proceso que sigue teniendo vigencia en nuestras sociedades. Todas las instituciones se caracterizan por la necesidad de la interpretación de un repertorio musical que se considera valioso. Además, a partir de finales del siglo XIX se idearon nuevos medios técnicos para hacer permanecer el fenómeno musical, con técnicas nuevas de grabación y reproducción que han hecho que el número de oyentes sea cada vez más elevado y que la música tenga un poder social y económico sin precedentes. Fue el director de orquesta Karajan (1908–1989) uno de los primeros en ver la importancia de las nuevas tecnologías y aplicarlas con fines artísticos para llegar a un mayor número de oyentes, gracias a los canales de televisión y a la grabación de las obras musicales o películas en distintos soportes técnicos.¹⁵

Actualmente, el uso de nuevas plataformas como YouTube o Spotify proporcionan una distribución de los contenidos musicales de forma casi inmediata por todo el universo virtual. El profesor López Quintás ha profundizado esta característica de la música en su estudio sobre estética musical.¹⁶ “Compositor, in-

¹⁵ Helena Matheopoulos, *Los grandes directores de orquesta* (Barcelona: Robinbook, 2007), 210.

¹⁶ Alfonso López Quintás, *Estética musical. El poder formativo de la música* (Valencia: Rivera Mota, 2010).

térprete y obra de arte, son en todo rigor, ámbitos de realidad, realidades abiertas capaces de intercambiarse posibilidades. Este intercambio da lugar a un encuentro, que es un modo de relación elevadísimo”.¹⁷ Además, las nuevas tecnologías han hecho posible el acceso a la música por parte del público de forma accesible y universal, al repertorio de las distintas épocas y autores y a las interpretaciones de los distintos intérpretes, así como a las partituras de épocas pasadas, ya que las plataformas de distribución de contenidos musicales gratuitas o bien bastante económicas se han generalizado de una forma espectacular. Nunca en épocas anteriores se podía tener al alcance de una conexión internet los manuscritos de las obras de Beethoven,¹⁸ las interpretaciones históricas de grandes intérpretes en diferentes versiones de, me atrevería a decir, todo su repertorio, ya sea en audio en Spotify, o en video en YouTube. De esta manera, podemos disfrutar de la creatividad y la libertad interpretativa que nos brindan las obras musicales y que el profesor López Quintás analiza con profundidad. “La experiencia musical nos permite sentir viva y lúcidamente nuestro modo de ser dinámico y creativo, inventivo y sorpresivo, que nos puede llevar al logro de una personalidad plena”.¹⁹

APORTACIÓN DE LA MÚSICA

A LA PERSONA Y A LA SOCIEDAD: BEETHOVEN

Como hemos analizado, la música es un arte en el que la colaboración de los intérpretes es fundamental y necesaria para completar la obra. Así lo dice López Quintás: “La obra de arte es una

¹⁷ *Ibid.*, 148.

¹⁸ Disponibles en la maravillosa página de la Casa de Beethoven en Bonn, en <https://www.beethoven.de> o en Proyectos escoriales como Petrucci Music Library que permiten la consulta de estos manuscritos, en https://imslp.org/wiki/File:PMLP01586-Op.67_Manuscript.pdf

¹⁹ López Quintás, *La Novena Sinfonía de Beethoven*.

realidad dotada de una interna trabazón, de una finalidad en sí misma, de la capacidad de apelar a un intérprete o a un contemplador a que la asuman de modo activo-receptivo y conviertan su existencia virtual en existencia real. La obra de arte requiere la colaboración de alguien que dialogue con ella y funde en el encuentro una nueva realidad ambital”.²⁰ Para un autor como Beethoven, la posibilidad de la creación musical es la que le lleva a seguir con su existencia después de haberse planteado la posibilidad del suicidio, en un periodo de gran depresión en su juventud, provocado por la asunción de la sordera como una enfermedad no solo incurable, sino degenerativa. El testimonio de esta época, revelado por Beethoven en su Testamento de Heiligenstadt nos revela esta convicción: “Mi arte, y solamente ella, me ha retenido. Me parecía imposible dejar el mundo antes de haber realizado todo aquello para lo que me sentía destinado, y así he seguido arrastrando esta miserable existencia”.²¹ El ámbito del arte es el que lleva a Beethoven a continuar con su vida, para poder realizar las obras que siente que están en su interior. Después de esta crisis realizó las obras maestras de su segundo periodo creativo: *La Sinfonía número 3*, op. 55, *Heroica*, las *Sonatas para piano* op. 53, *Waldstein* o la excepcional op. 57, *Appassionata*. La siguiente gran crisis existencial de Beethoven le llevará a la culminación de su creación artística con la *Novena Sinfonía*, la *Missa Solemnis* y los últimos cuartetos de cuerda.

Beethoven se encuentra acosado por la soledad y muy mermado por sus facultades: mal de la vista, totalmente sordo, falto de fuerzas por el progreso galopante de la enfermedad. En vez de entregarse al desánimo se retiró a Baden, donde compuso la *Missa Solemnis* y la *Sinfonía Coral* que Beethoven ofreció a la humanidad como una especie de testamento espiritual, el legado de un espíritu sensible

²⁰ López Quintás, *Estética musical...*, 157.

²¹ Amadeo Poggi y Edgar Allora, *Beethoven. Repertorio completo* (Madrid: Cátedra, 1995), 706.

que sólo supo soportar la amargura de la vida diaria, elevándose a las cimas del arte.²²

El *Himno a la Alegría* se configura como el cuarto movimiento de esta sinfonía y a la vez una de las melodías musicales más conocidas y versionadas de la historia. Sabemos que Beethoven ya desde su juventud tenía la *Oda de Schiller* como libro de cabecera.²³ “La composición de la Novena se extendió mucho en el tiempo: empezó en 1816 (como proyecto) y terminó en 1824”.²⁴ Beethoven adaptará para este movimiento de la sinfonía los versos de Schiller que más le interesan para la obra, los que se refieren a la alegría, a la fraternidad de los individuos entre sí y con el Creador, e incorpora la música vocal, el coro y los cuatro solistas para el final de la sinfonía.

También amplía la forma de la sinfonía como forma instrumental, al incorporar el coro y los solistas para intentar hacer explícito el mensaje de la fraternidad universal de los humanos. Con un gran sentido orgánico de la forma, Beethoven lleva el desarrollo motivico temático al extremo y explota las posibilidades de la combinación de los instrumentos con la voz y el coro y lo realiza con una euforia, exaltación y culminación en la coda que emocionará desde su estreno a los oyentes que estaban presentes y se convierte en una obra de referencia en todos los teatros del mundo. Los “románticos identificaron a Beethoven como el héroe que había emancipado a la música de sus ataduras para convertirlo en un lenguaje universal, del cual el *Himno a la Alegría* sería su máxima expresión”.²⁵ Al convertirse en el Himno de Europa en 1985 “el lenguaje universal de la música, es la expresión de los ideales europeos de libertad, paz y solida-

²² López Quintás, *La Novena Sinfonía de Beethoven*, 65.

²³ Xoán Carreira, *Ludwig van Beethoven. Las (8+1) sinfonías* (España: Consorcio para la Promoción de la Música, 2017), 84.

²⁴ Poggi y Allora, *Beethoven. Repertorio...*, 447.

²⁵ Javier Noya, *Armonía universal* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2011), 210.

ridad”²⁶ ideales no solo europeos, sino de todos los seres humanos que habitan el planeta.

CONCLUSIÓN

En nuestros tiempos de la comunicación, de la inmediatez y de la tecnología tenemos que hacer que los valores que aporta el arte en general y la música en particular sigan estando presentes, así como fomentar la relación entre los compositores, las nuevas formas de acción artística y los ciudadanos. Debemos fomentar la relación entre los compositores y los intérpretes, acercar al público el mensaje artístico y la actualización de la música en la interpretación, y hacerlo con mayor responsabilidad los que nos dedicamos a enseñar este arte, lo que hará que la aportación y repercusión a la sociedad sea mayor, y el poder transformador de la música se hará más efectivo entre los ciudadanos.

Así como desde la Antigua Grecia la música formaba parte de la educación y la vida de los ciudadanos, también en nuestras sociedades se hace cada vez más universal, y la formación musical se extiende cada vez de forma más generalizada en los sistemas educativos de todos los países del mundo, valorando este tipo de formación artística en los ciudadanos. Además, se produce un proceso de recuperación de las tradiciones musicales autóctonas y la práctica de la música popular.

De una forma más específica, para los profesionales que estamos vinculados de forma más directa con las enseñanzas musicales y artísticas, tenemos que implicarnos en proyectos educativos y artísticos donde se transmitan a los estudiantes estos valores de la música, la percepción de la belleza y se insista en la capacidad de relación de la música y en su poder transformador

²⁶ Unión Europea. Consultado el 24 de marzo de 2022 en https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/symbols/european-anthem_es

de las personas. En palabras de López Quintás: “Encierra sumo interés formativo que el alumno, al interpretar la música o sencillamente oírla, sienta su carácter relacional y el inmenso poder expresivo que genera la interpelación de sus diversos elementos”.²⁷ Debemos valorar la triple relación entre composición, interpretación y público como una necesidad para lograr crear una mejor sociedad, ayudar a la expresión de los sentimientos de los ciudadanos y lograr una mayor fraternidad universal.

En nuestra acción pedagógica cotidiana debemos retomar con entusiasmo la tarea e involucrarnos en proyectos en los que podamos vivir la belleza de la música, descubrir su capacidad relacional, valorar las creaciones musicales y sentir la necesidad de la actualización de la interpretación musical y la comunicación con la sociedad, con el público. En los proyectos cotidianos es donde podemos transmitir este mensaje. Tengo la suerte de participar en un proyecto llamado *Didactic Sax*,²⁸ idea del extraordinario profesor de saxofón Miguel Castillo Barona, donde se fomenta un tipo de dinámica pedagógica que promueve la comunicación entre los compositores, los profesionales, los profesores de música y los estudiantes del conservatorio, desde su formación inicial, con las enseñanzas elementales y profesionales de música, así como con el público y con las familias del entorno de nuestros centros educativos musicales. En definitiva, a través de la experiencia musical podemos contribuir al desarrollo personal y comunitario.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Política*. Madrid: Akal, 2005.

Barenboim, Daniel. *Mi vida en la música*. Argentina: La Esfera de los Libros, 2002.

²⁷ López Quintás, *La Novena Sinfonía de Beethoven*, 17.

²⁸ Programa de Didactic Sax 2022, <https://www.cpmadolfosalazar.com/wp-content/uploads/2022/03/Didactisax.pdf>

- Blacking, John. *¿Hay música en el hombre?* Madrid: Alianza, 2006.
- Carreira, Xoán. *Ludwig van Beethoven. Las (8+1) sinfonías*. España: Consorcio para la Promoción de la Música, 2017, https://www.academia.edu/41562178/Ludwig_van_Beethoven_Las_8_1_sinfo-ni_as
- Enrico, Fubini. *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo xx*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Hernández de la Fuente, David. *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta, 2012.
- López Quintás, Alfonso. *Estética musical. El poder formativo de la música*. Valencia: Rivera Mota, 2010.
- López Quintás, Alfonso. *La Novena Sinfonía de Beethoven*. Madrid: Rialp, 2015.
- Matheopoulos, Helena. *Los grandes directores de orquesta*. Barcelona: Robinbook, 2007.
- Noya, Javier. *Armonía universal*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.
- Platón. *Las Leyes*. Madrid: Alianza, 2014.
- Poggi, Amadeo y Edgar Allora. *Beethoven. Repertorio completo*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Rowell, Lewis. *Introducción a la filosofía de la música*. Madrid: Gedisa, 1990.

LA CREACIÓN EN EL *SILMARILLION* DE TOLKIEN: ORIGEN DE LA ESPERANZA DIVINA PARA LO HUMANO

JUAN PABLO PO SANDOVAL¹

Universidad Anáhuac México, México

RESUMEN: En el relato de la creación, narrada por J. R. R. Tolkien en el canto de los Ainur, descubrimos que a través de la melodía se origina y se ordena el cosmos, fruto del amor de Ilúvatar, que es padre, no idea. El mito de *El Silmarillion* relata que lo material procede de una potencia creadora, que no es abstracta ni ausente, sino que se presenta como palabra racional y eterna divina, con características personales, y cómo la muerte es efecto de bien del plan amoroso de Dios que da esperanza a la vida humana.

PALABRAS CLAVE: creación, Ilúvatar, padre, ser, fundamento, esperanza, don.

ABSTRACT: In the story of creation, narrated by J. R. R. Tolkien in the song of the Ainur, we discover that through melody the cosmos originates and is ordered, fruit of the love of Ilúvatar, who is a father, not an idea. The myth of *The Silmarillion* relates that the material comes from a creative power, which is neither abstract nor absent, but rather appears as a rational and eternal divine word, with personal characteristics. And how death is a good effect of God's loving plan that gives hope to human life.

KEYWORDS: creation, Ilúvatar, Father, being, foundation, hope, gift.

¹ Maestro en Humanidades, Universidad Anáhuac México. Líneas de investigación: relación ciencia y fe, antropología, teología, Tolkien. Correo electrónico: juanpablo.po@anahuac.mx

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es fruto de la reflexión sobre el origen del mundo, así como de la investigación acerca de Tolkien.² En este análisis, no se expone el descubrimiento de agujeros negros que nos hablen del ansiado inicio de la vida, pero partimos de la creencia, en el sentido religioso de la expresión, de que un Dios trascendente, absoluto y real, distinto de cualquier realidad material, está íntimamente relacionado con el origen, el sostén y el destino del mundo y de todo cuanto habita en él.

Nos hemos acercado a la literatura porque estamos convencidos de que, a través de la narración, se nos comunican realidades que no pueden exponerse lógicamente a través de un silogismo ni demostrarse empíricamente. La narración con sus ingredientes, como la alegoría y el mito, transmite concepciones sobre la realidad con las que cada persona, independientemente del tiempo en el que se encuentre, puede ir dando forma a una cosmovisión. Por eso “los relatos son una versión de la realidad cuya aceptación se rige por la convención y la ‘necesidad narrativa’ más que por la verificación empírica y la exigencia lógica”.³

Tolkien creía firmemente que el *mito* “es la única forma en que ciertas verdades trascendentes pueden expresarse de manera

² John Ronald Reuel Tolkien, británico nacido en Sudáfrica el 3 de enero de 1892, quedó huérfano a los 12 años. Su madre, antes de morir, dejó como tutor de él y de su hermano menor al sacerdote católico P. Francis Morgan. Tolkien estudió en Oxford, Literatura y Lengua Inglesa. Después de graduarse con honores participó en la I Guerra Mundial. En 1916 se casó con Edith Mary y juntos tuvieron cuatro hijos. En relación con sus principales obras, *El Hobbit* se publicó en 1937. Años después, en 1954, salieron a la luz las dos primeras partes de *El señor de los anillos: La comunidad del anillo y Las dos torres*. Un año después, en 1955, se publicó la última parte: *El retorno del rey*. Después de una productiva vida académica y literaria, Tolkien falleció el 2 de septiembre de 1973 a la edad de 81 años.

³ Jerome Bruner, “The Narrative Construction of Reality”, *Critical Inquiry* 18, núm. 1 (1991): 1–21, <http://www.jstor.org/stable/1343711>

inteligible”.⁴ Es a través de esta visión que el mito, permeado por la racionalidad sobre ciertas cosas “desconocidas” como el origen del mundo, se sostiene y puede ayudar a que las personas se formen una visión del origen, del espacio y del tiempo.

Al ser consciente de ello, el autor elabora una narrativa mitológica donde establece los principios del ser, el orden, el espacio, el tiempo y las condiciones de la materia.

La pregunta que surge es si el texto de Tolkien puede decirnos algo sobre la esencia divina como ser de esperanza, amor y libertad, como originador de vida y como persona. Y también si esta narración da razón del ser humano como criatura caída y llamada a la plenitud.

A través del canto, Tolkien narra el origen y el orden del cosmos como fruto del amor de Ilúvatar, que expresa un nombre, no una esencia, y que es un padre, no una idea. Y cómo el bien no se impone como corrección del mal para restablecer el orden, sino precisamente por el orden que existe, el mal es consecuencia de la libertad en la criatura, llegando a resultar un bien mayor, que es la gracia y la redención de la naturaleza.

Por ello, haremos un recorrido a través de *El Silmarillion*, con el objetivo de descubrir una historia que proclama que lo material procede de una fuerza creadora, que es más que energía, un padre amoroso, divino y eterno que dota de sentido y esperanza nuestra existencia finita.

BÚSQUEDA POR EL INICIO

La última versión de *El Silmarillion* que Tolkien redactó fue recogida por su hijo Christopher y publicada cuatro años después de la muerte de su padre, en 1977. *Ainunlindalë* (en élfico: *quenya*, que significa “la música de los Sagrados”), tal como escribe su hijo en el prólogo de la obra:

⁴ Joseph Pearce, *Tolkien: hombre y mito* (Barcelona: Minotauro, 2003), 13.

Es una crónica de los Días Antiguos, o la Primera Edad del Mundo. En el Señor de los Anillos se narraban los grandes acontecimientos del final de la Tercera Edad, pero los cuentos de El Silmarillion son leyendas que proceden de un pasado mucho más remoto, cuando Morgoth, el primer Señor Oscuro moraba en la Tierra Media, y los Altos Elfos combatían contra él por la recuperación de los Silmarils.⁵

En él se narra la creación llevada a cabo por Ilúvatar de los ainur (seres sagrados que gobiernan el mundo), después la formación de Arda (la Tierra), y por último el arribo de los que habitan en ella (los hijos de Ilúvatar). Este relato del origen no es solo un acontecimiento anterior a *El Señor de los Anillos* en cuanto a cronología, sino también en cuanto a naturaleza.

El comienzo del cosmos y de los seres que habitan en él ha fascinado a científicos y teólogos, que siguen explorando el modo de explicar esta interrogante. Hasta antes del siglo XIX solo había un texto que narraba el origen del mundo y de sus habitantes, realizado por un ser divino expuesto en el Génesis bíblico, que se presenta como relato de creación *ex nihilo*. Desde la mitad del siglo XIX, Charles Darwin estudió sobre el origen y adaptación de las especies y del ser humano, y su investigación se presentó como un relato evolutivo. Por su parte, el saber científico, desde la mitad del siglo XX, elaboró la gran detonación, en donde la realidad que conocemos procede de la explosión de un núcleo que se extiende, por lo que esta teoría se presenta como un relato expansivo.

Las teorías evolutiva y expansiva carecen de un ser supremo que puede dar sentido al origen y al fin a la vida, y como consecuencia, exponen la existencia de la realidad material, únicamente sostenida por fuerzas físicas, químicas y cuánticas. Quizá en el

⁵ J. R. R. Tolkien, *The Silmarillion* (New York: Ballantine Books, 1979), xi: "is an account of the Elder Days, or the First Age of the World. In *The Lord of the Rings* were narrated the great events at the end of the Third Age; but the tales of *The Silmarillion* are legends deriving from a much deeper past, when Morgoth, the first Dark Lord, dwelt in Middle-earth, and the High Elves made war upon him for the recovery of the Silmarils".

fondo de estas formulaciones se vislumbran, primero, ideas de un humanismo ateo que limitan la naturaleza humana, porque si existió un Dios que creó, la persona estaría condicionada, como declara el existencialismo ateo de Sartre.⁶ Y segundo, porque hay ideas de cientificismo que se quedan, muchas veces, en descripciones fenomenológicas de la vida humana, y se limitan a señalar que la realidad es solo lo que se percibe externamente, sin especular en “sentidos” inválidos para la ciencia, y sin detenerse en indagar, relacionar o descubrir la identidad del ser humano más allá de lo biológico, como marcó en su momento Stephen Hawking.⁷

Sería irracional negar la presencia de fibras mecánicas, físicas y cuánticas en el ensamblaje del Universo, pero después de constatar estas fuerzas, surgen dos preguntas: ¿qué o quién podría estar detrás de ellas, de la forma de este mundo y de los seres que lo habitan? Y, ¿qué características podría tener este origen y fundamento considerado para muchos como divino?

Quizá el relato de la creación de la obra sea el camino para llegar a un origen divino y conocer algo de él. Y si bien el Génesis nos brinda este relato, no exploraremos el texto bíblico. Acudire-

⁶ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Barcelona: Edhasa, 2009), 30: “que, si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define”.

⁷ Stephen Hawking, *La teoría del todo*. Traducido por Javier García Sanz (México: Penguin Random House Grupo Editorial, 2018), 138: “podemos preguntar acerca de la naturaleza de Dios incluso si hay una teoría unificada posible, es decir, tan solo un conjunto de reglas o ecuaciones. ¿Qué es lo que da aliento a las ecuaciones y hace un universo para que ellas lo describan? La aproximación usual en la ciencia, consistente en construir un modelo matemático, no puede responder a la pregunta de por qué debería haber un universo para que el modelo lo describa. ¿Por qué el universo va a tomarse la molestia de existir? ¿Es tan imperiosa la teoría unificada que conlleva su propia existencia? ¿O necesita un creador, y, si es así, tiene Él algún efecto en el universo aparte de ser responsables de su existencia? ¿Y quién Le creó?”.

mos, en cambio, a la creación de Ilúvatar, narrada por Tolkien en *El Silmarillion* para advertir cómo un Hacedor sostiene el mundo y sus habitantes, cuál es su naturaleza, qué características posee y qué implica para lo creado, en especial para el individuo, el sentido de origen y de fin. Para lograrlo, reflexionaremos sobre las líneas de *Ainunlindalë*.

ANTES DE QUE TODO EXISTA

Cada vez que Tolkien menciona a Eru, recalca su esencia; *quenya* en élfico significa el único o el que está solo: “En el principio estaba Eru, el Único, que en Arda es llamado Ilúvatar”.⁸ ¿Qué representa esto? La característica de “soledad” indica que Eru es el único que estaba antes que cualquier cosa. Tolkien en una de sus cartas al sacerdote jesuita Robert Murray, afirma que “hay sólo un “Dios”: Eru Ilúvatar. Luego están las primeras creaciones, los seres angélicos [...]”.⁹ Esta expresión es muy significativa porque Tolkien habla de otros poderes y de otras divinidades, pero es muy explícito al señalar que sólo Eru es Dios, con mayúscula, con lo que le otorga la primacía sobre todas las cosas.

En este punto surge una crítica que tuvo auge cuando Tolkien vivía y que podemos traer a colación porque tiene relación con la presencia de Dios en la obra. Y es, ¿cómo es posible que un escritor cristiano describa a Dios, pero sin explicitar que se le adora? A este respecto, su biógrafo, Humphrey, señala lo siguiente:

El *Silmarillion* es la obra de un hombre profundamente religioso. No contradice el cristianismo, sino que lo complementa. En la le-

⁸ Tolkien, *The Silmarillion*..., 3: “There was Eru, the One, who in Arda is called Ilúvatar”.

⁹ J. R. R. Tolkien, *The Letters of J. R. R. Tolkien*. Ed. by Humphrey Carpenter, with the assistance of Christopher Tolkien (New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2000), Carta 156, 205.

yenda no se adora a Dios, pero Dios está allí, de forma más explícita en El Silmarillion que en su continuación, El Señor de los Anillos. El universo de Tolkien está regido por Dios, El Único. Por debajo de Él en jerarquía, están los Valar, guardianes del mundo, que no son dioses, sino potencias angélicas, sagradas en sí y sujetas a Dios; y en un terrible momento de la historia ponen el poder que ellos tienen en Sus manos.¹⁰

De esta manera, Tolkien, de un modo discreto o velado establece la estructura sobre la que construye su mundo. Este soporte está fundamentado en el reconocimiento que hace de la jerarquía establecida en el orden del ser que comienza en Dios.

Lo mencionado tiene un paralelismo con la apertura del Evangelio de Juan, que dice: “En el principio era el Verbo”.¹¹ Cobijada por la teología de Ratzinger, la narración de Tolkien nos afirma que en el principio existe “un Dios Creador, que está detrás de nosotros, dándonos apoyo y alimento”,¹² y que es el fundamento de todo cuanto existe, las personas también. Este Dios no solo es el origen señalado por el término Creador, sino el sostén permanente de todo ser, expresado en el apoyo y alimento necesario para subsistir. Tolkien no era filósofo ni teólogo, pero la riqueza de su mito nos ofrece colores que difícilmente pueden ser empleados en la explicación lógica. Por eso, tanto en su narrativa como en la teología se habla del mismo origen, aunque se empleen dos lenguajes diferentes. En una de sus cartas se refiere a Dios como Aquel a quien solo se le debe la alabanza, la veneración, la proclamación de su gloria y la gratitud por la grandeza de su esplendor.¹³

¹⁰ Humphrey Carpenter, *J. R. R. Tolkien. Una biografía* (Barcelona: Minotauro), 1990, 107.

¹¹ *Nuevo Testamento Trilingüe*. Ed. por José María Bover y José O’Callaghan (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015), Jn 1, 1–2.

¹² Tolkien, *The Letters...*, Carta 54, 66.

¹³ *Ibid.*, Carta 310, 400.

No obstante, Eru no solamente significa el Único, sino que en Arda (la Tierra), esta figura divina es llamada Ilúvatar. Ese vocablo proviene del élfico *quenya* que se compone de dos palabras: *Ilúve*, que significa “todo” y *átar*, que significa “padre”. Por lo tanto, Ilúvatar es el “padre de todo”.

Aquí se abre una puerta maravillosa a lo que para Tolkien es la figura divina y a la que quiere aproximarnos: la esencia teológica de Dios es la unicidad, pero su existencia ante el sujeto es limitada a la reducida concepción y experiencia humana. Tomando como punto de partida la oposición radical de estas dos naturalezas, la divina y la humana, Ratzinger nos dice algo que puede ayudarnos a comprender esta separación: “Entre Dios y el hombre hay un abismo infinito, porque el hombre ha sido creado de tal manera que sus ojos sólo pueden ver lo que no es de Dios, y Dios es, por tanto, esencialmente invisible para los hombres”.¹⁴

Sin embargo, aunque hay un límite en el ser humano porque no puede ver la esencia divina, Dios es la experiencia y significado del Padre amor, porque ha creado una historia de amor. Es en esta expresión como Dios, el Trascendente, se acerca a la persona finita. Por tanto, a la palabra sin alcance, Eru, se le agrega un nombre, y no será Cosa, como dirá Plotino en su estructura emanantista. Tampoco será el Motor inmóvil de Aristóteles. La propuesta de Tolkien es que *Eru* es Padre, lo cual significa que es un nombre, no una esencia, no el único, no el motor lejano e incognoscible. Para el autor, Ilúvatar es un alguien.

La concepción de Ilúvatar como Padre hace posible una relación. Dado que Dios es un padre, la persona encuentra en Él una posibilidad de relación: “A Dios se le concibe en el plano del yo y del tú, no del local. Dios se esconde en la trascendencia de lo que

¹⁴ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. Libro escrito por el teólogo alemán Joseph Ratzinger en el año 1968, basado en charlas realizadas por él en la Universidad de Tubinga en 1967. Consultado el 29 de septiembre de 2022 en <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRv-bWFPbnxhbGNhbnphbGlicm9zfGd4OjM2MTFmMWI0NzIyNzhiNWU>

no se limita a un lugar, pero al mismo tiempo se manifiesta como cercanía presente en todas partes”.¹⁵

Con esta idea, Ratzinger quiere señalar que a Dios se le encuentra, no se le identifica como a un lugar al que se puede llegar. La relación con él, por lo tanto, es personal e íntima, mientras que la identificación de un lugar es fría y distante. En otra carta, Tolkien afirma que “el Creador no se mantuvo apartado en lo alto”,¹⁶ distante e inaccesible, sino que como Padre, se dejó encontrar en el plano de la relación interpersonal.

LA HECHURA DE LOS SAGRADOS

Después de las palabras de apertura, descubrimos movimiento por parte de Eru: “Y primero hizo a los Ainur, los Sagrados, que eran vástagos de su pensamiento, y estuvieron con él antes que se hiciera alguna otra cosa”.¹⁷

En lugar de explicar, como podría hacer un teólogo, Tolkien al narrar la creación a través de su mitología, nos expresa primero una acción, y luego otra consciente, llevada a cabo por Ilúvatar. El Padre hace a los Ainur, que son los Sagrados. Pero estos primeros seres no brotan de Ilúvatar, sino que hay una conciencia de parte de “El Único” antes de darles la existencia. Los Ainur descienden de la creadora; son vástagos de su pensamiento. Por tanto, Tolkien quiere decirnos que la acción creadora de Dios es un acto inteligente, consciente, lleno de sentido.

¿Quiénes pueden ser estos seres Sagrados? Tolkien habla de los ángeles y san Agustín; en su *Genesi ad Litteram* expresa, a través de una interpretación, que su existencia se llevó a cabo por

¹⁵ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*.

¹⁶ Tolkien, *The Letters...*, Carta 200, 260.

¹⁷ Tolkien, *The Silmarillion*, 3: “and he made first the Ainur, the Holy Ones, that were the offspring of his thought, and they were with him before aught else was made”.

medio de la exclamación divina “que haya luz y hubo luz” del Génesis, lo cual significa que Dios le dio el ser a formas inteligibles, a los ángeles, quienes recibieron su propia substancia espiritual del Creador, llegando a ser criaturas perfectas.¹⁸

Al profundizar un poco más desde una visión metafísica, postura que no le era ajena a Tolkien,¹⁹ podemos señalar que no puede haber naturalezas existentes que sean independientes de Dios: lo que es, existe solo en Dios. Asimismo señala que los Ainur estuvieron con él antes de cualquier cosa; ello significa que los Sagrados participan del ser de Dios, por eso están en Él, no en sí mismos. Por el contrario, Dios es el único que realmente Es en sí mismo.

LA MÚSICA

Antes de la reflexión sobre este párrafo, es necesario mencionar que no hay en las cartas de Tolkien o en su biografía alguna referencia explícita sobre la concepción medieval de la música de las esferas, que teoriza sobre la creación por medio de la melodía. Sin embargo, es muy seguro que, como conocedor de los clásicos, fuese influido por Boecio y su concepción de la formación del mundo.²⁰

“Y les habló y les propuso temas de música, y cantaron ante él y él se sintió complacido.”²¹ Ilúvatar les habló. Esto quiere decir que Eru se dirigió a los Ainur y por medio de su palabra les propuso algo. En estas acciones (hablar y proponer) podemos observar dos características del Único:

¹⁸ Saint Agustín, *The literal meaning of genesis* 1. Ed. por Johannes Quasten, Walter J. Burghardt y Thomas Comeford Lawler (New York: The Newman Press, 1982), 38.

¹⁹ Michael John Halsall, *Creation and Beauty in Tolkien's Catholic Vision* (Eugene: Pickwick Publications, 2020), 21.

²⁰ *Ibid.*, 36.

²¹ Tolkien, *The Silmarillion*, 3: “And he spoke to them, propounding to them themes of music; and they sang before him, and he was glad”.

Primero, que llamó a la existencia por medio de su palabra en una realidad. La suya, por tanto, es una palabra que otorga existencia y sentido. Esto nos expresa que Eru es el ser más inteligente y que es consciente de lo que está a punto de hacer. No se guarda su inteligencia para sí, sino que nos da inteligibilidad a través de su palabra creadora.

Segundo, qué propone. Tolkien, hablando del dedo de Dios, señala que es “la única Voluntad y Agente enteramente libre”.²² A través de esta propuesta, nos deja entrever una de las características más hermosas de Dios: que es un ser libre, y por tanto, respetuoso de la libertad que ha colocado en los seres que le acompañan; y no impone ni obliga, sino que es diálogo que expone y escucha.

La propuesta que hace Ilúvatar a los Sagrados es una melodía. En su obra *De Musica*, Agustín de Hipona la define como “el arte del movimiento ordenado, y se puede decir que tiene movimiento ordenado todo aquello que se mueve armoniosamente, guardadas las proporciones de tiempos e intervalos...”²³ Podemos deducir, por tanto, que la música interpretada por los Ainur era un movimiento armonioso porque Ilúvatar la originó y se sintió complacido de la ejecución. En esta melodía hubo orden y libertad, así como en la creación relatada en la Biblia hubo un orden porque las cosas existieron y se establecieron bajo un ritmo y un curso ordenado. También hubo libertad angélica, ya que los seres espirituales pudieron escoger entre servir a Dios o rechazarle, y hubo libertad humana, ya que el ser humano pudo cultivar los frutos del jardín, nombrar a los animales y elegir entre obedecer a Dios o no.

Podemos decir que Ilúvatar verificó la obra que producían los Sagrados, pero sobre todo se complació en ella porque estaba bien ejecutada.

²² Tolkien, *The Letters...*, Carta 156, 204.

²³ San Agustín, *De Musica*, Libro I. Consultado el 29 de septiembre de 2022 en <https://www.augustinus.it/spagnolo/musica/index2.htm>

No hay que olvidar que la música era propiedad de Eru y la compartió con los Sagrados; no se guardó para sí el tema, sino que lo hizo accesible a los Ainur para que, por medio de sus capacidades y virtudes, la plasmaran y dicha bondad y belleza se extendiera. A este respecto, el P. Michael Halsall señala que “la música se origina en el Único, pero es mediada por las creaturas intelectuales libres”.²⁴ Si bien es cierto que Eru es el único ser libre por excelencia, Él ha colocado la libertad en los Sagrados, los respeta y permite que surjan melodías hermosas a través de su interpretación.

LA GLORIA DEL PRINCIPIO Y EL ESPLENDOR DEL FINAL

En este apartado, por un lado podemos descubrir que las cosas creadas por Ilúvatar son buenas. Y porque son buenas, son apetecibles y maravillan a los Ainur. El texto de *El Silmarillion* lo expresa de la siguiente forma:

Y sucedió que Ilúvatar convocó a todos los Ainur, y les comunicó un tema poderoso, descubriendo para ellos cosas todavía más grandes y más maravillosas que las reveladas hasta entonces; y la gloria del principio y el esplendor del final asombraron a los Ainur, de modo que se inclinaron ante Ilúvatar y guardaron silencio.²⁵

A través de este texto podemos afirmar, desde la concepción de Tolkien, que todo lo que Dios hace es bueno, y ejerce en las demás criaturas fascinación por su belleza.

²⁴ Halsall, *op. cit.*, p. 39.

²⁵ Tolkien, *The Silmarillion*, 3: “And it came to pass that Ilúvatar called together all the Ainur and declared to them, a mighty theme, unfolding to them things greater and more wonderful than he had yet revealed; and the glory of its beginning and the splendor of its end amazed the Ainur, so that they bowed before Ilúvatar and were silent”.

Esto lo vemos de la siguiente manera. La inteligencia de los Ainur pudo percibir ese esplendor del Ser de Ilúvatar. Porque al ver el tema poderoso y descubrir cosas grandes y maravillosas, no se detuvieron en la obra, sino que levantaron la vista hacia el Hacedor, de quien procede todo y hacia donde todo tiene su destino final. Con esta visión Tolkien nos habla de la esperanza, algo que exploraremos con más detalle al final de esta reflexión. Si regresamos al texto, el autor detalla que los Ainur se inclinaron ante Ilúvatar, reconociendo y llevando a cabo el hecho de que solo a Eru le correspondía la gloria y el esplendor. Y por eso lo honraron al principio con su música y ahora con su silencio. Después de este signo de reconocimiento, éste les pidió que hicieran juntos una Gran Armonía, que cristalizaría tres melodías más adelante en el mundo físico.

Tolkien nos aclara en una de sus cartas que los Ainur son “poderes angélicos cuya función consiste en ejercer la autoridad en sus esferas (de regencia y gobierno, no de creación, hechura o rehechura)”.²⁶ Por tanto, la regencia libre de los Ainur en el mundo se llevó a cabo a través de la interpretación de la música que el Único originó y prestó a los Sagrados. En el fondo de estas ideas subyace el principio de subcreación, ya que son dignos de reverencia, pero no de veneración, que le compete exclusivamente a Ilúvatar por ser el único que crea. También son artistas que subcrean con lo que el Creador, por su condición, hace existir. El Hacedor es quien crea por su condición de fundamento de la realidad, mientras el artista, en este caso, el Ainur, es un imitador o descubridor por su condición de criatura.

LA CAÍDA

La obra del Creador irradió perfección y belleza y Eru, complacido con lo que oyó, lo aprobó, es decir, constató su bondad y belleza:

²⁶ Tolkien, *The Letters...*, Carta 131, 146.

Pero ahora Ilúvatar escuchaba sentado, y durante un largo rato le pareció bien, pues no había fallas en la música. Pero a medida que el tema prosperaba nació un deseo en el corazón de Melkor: entretejer asuntos de su propia imaginación que no se acordaban con el tema de Ilúvatar, porque intentaba así acrecentar el poder y la gloria de la parte que le había sido asignada.²⁷

Sin embargo, dentro de este plan perfecto de Dios y de su ejecución perfecta, una discordia se alzó y los Ainur vacilaron. No fue así con Eru, él no lo hizo, sino que “un nuevo tema nació en medio de la tormenta, parecido y sin embargo distinto al anterior, y que cobró fuerzas y tenía una nueva belleza”.²⁸ Pero la rebeldía de Melkor rugió una segunda y una tercera vez. Y la bondad y la paciencia de Eru sobresalieron por encima del caos, así como su poder, resplandor y determinación.

Tolkien describe a Melkor como el más poderoso de los Ainur, ya que Ilúvatar le había asignado los dones de poder y conocimiento por encima de sus hermanos. Sin embargo, Melkor buscaba una cosa, explica Tolkien en *El Silmarillion*:

Pero lo que en verdad deseaba era someter tanto a Elfos como a Hombres, pues envidiaba los dones que Ilúvatar les había prometido; y él mismo deseaba tener súbditos y sirvientes, y ser llamado Señor, y gobernar otras voluntades.²⁹

²⁷ Tolkien, *The Silmarillion*, 4: “But now Ilúvatar sat and hearkened, and for a great while it seemed good to him, for in the music there were no flaws. But as the theme progressed, it came into the heart of Melkor to interweave matters of his own imagining that were not in accord with the theme of Ilúvatar; for he sought therein to increase the power and glory of the part assigned to himself.”

²⁸ Tolkien, *The Silmarillion*, 5: “and a new theme began amid the storm, like and yet unlike to the former theme, and it gathered power and had new beauty”.

²⁹ Tolkien, *The Silmarillion*, 8: “But he desired rather to subdue to his will both Elves and Men, envying the gifts with which Ilúvatar promised to endow

Podemos imaginar que Melkor estaba corrompido de envidia. Recordemos que Ilúvatar era el único capaz de crear, la música era de Él y la puso a disposición de los Sagrados. El disidente no soportó el hecho de que la música se originase en Dios, por lo tanto, buscó ser él quien originara algo y, acarició la posibilidad de dar el ser a las cosas, de manera que fuera reconocido como hacedor. Deseó la luz no para dar el ser, sino para someter. Desafortunadamente no se quedó solo en su envidia, corrompió a otros y los atrajo con mentiras y regalos traicioneros, llevándolos a la caída.

¿Es posible que de una armonía perfecta pueda surgir algo torcido y feo? La respuesta cristiana de Tolkien es que sí. Primero, porque los espíritus libres no pueden ser destruidos, ni siquiera por su Creador. Eso nos habla del reconocimiento que Ilúvatar tiene por la libertad y la elección de cada ser. Y segundo, porque incluso esta discordia, es parte de un plan luminoso en la mente providente del Creador. Tolkien lo deja claro al poner en boca de Ilúvatar la siguiente expresión:

Ningún tema puede tocarse que no tenga en mí su fuente más profunda, y que nadie puede alterar la música a su pesar. Porque aquel que lo intente probará que es sólo mi instrumento para la creación de cosas más maravillosas todavía, que él no ha imaginado.³⁰

Por medio de estas palabras, Tolkien expresa que aun la discordia, que se aleja del diseño original armonioso de Dios, tiene un propósito dentro de su plan. Un acto de bondad y de belleza que no podemos imaginar.

them; and he wished himself to have subjects and servants, and to be called Lord, and to be a master over other wills.”

³⁰ Tolkien, *The Silmarillion*, 6: “And thou, Melkor, shalt see that no theme may be played that hath not its uttermost source in me, nor can any alter the music in my despite. For he that attempteth this shall prove but mine instrument in the devising of things more wonderful, which he himself hath not imagined.”

Enseguida Ilúvatar les mostró el mundo material creado con sus voces, con sus formas bellas, y también con sus recovecos oscuros, fruto de cada intervención libre de los Ainur.

LOS HIJOS DE ILÚVATAR

Después de formar el mundo, o las mansiones, llegaron los hijos de Ilúvatar que habitarían la Tierra:

Sólo él había concebido a los Hijos de Ilúvatar; que llegaron con el tercer tema, y no estaban en aquel que Ilúvatar había propuesto en un principio y ninguno de los Ainur había intervenido en esta creación. Por tanto, mientras más los contemplaban más los amaban, pues eran criaturas distintas de ellos mismos, extrañas y libres, en las que veían reflejada de nuevo la mente de Ilúvatar.³¹

Tolkien expuso que la creación de los Elfos y de los humanos fue exclusivamente obra de Eru. No intervinieron en su hechura los Ainur, sino que Dios, sabio y libre, los hizo y depositó en ellos su amor. Los Sagrados, después de contemplarlos, los amaron porque vieron en ellos las características con las que Dios los adornó y reconocieron en ellos al propio Hacedor. Eran, pues, criaturas con voluntad libre, con inteligencia y con capacidad de amar.

¿Pudo la Palabra crear un mundo y seres con capacidad sub-creadora? Tolkien responde que sí, ya que todo fue hecho por medio del *logos* eterno, que da razón y sentido a lo creado. Con mayor razón la Palabra divina pudo crear a los humanos, quienes apenas existen comienzan a nombrar a los animales con sus pa-

³¹ Tolkien, *The Silmarillion*, 7: "For the children of Ilúvatar were conceived by him alone; and they came with the third theme, and were not in the theme which Ilúvatar propounded at the beginning, and none of the Ainur had part in their making. Therefore when they beheld them, the more did they love them, being things other than themselves, strange and free, wherein they saw the mind of Ilúvatar reflected anew..."

labras. A este respecto, Pablo Blanco señala una de las características del ser humano creado por el *logos*:

La razón y el lenguaje aparecen aquí como capacidades fundamentales de la persona humana. De hecho, el pensamiento cristaliza en la palabra; y más que prestarle un ropaje, la palabra esculpe y da forma a las ideas. Palabra y pensamiento, diálogo y razón serán dos condiciones básicas del ser humano, a imagen y semejanza de su Creador.³²

Tolkien cree que las potencias de la persona le han sido dadas por Dios, con el fin de alcanzar su plenitud y que ésta se logra cuando ejercita dichas potencias, asemejándose a su Creador. El doctor Segura, haciendo alusión a esta idea de la capacidad creativa humana, señala que “el hombre es más plenamente hombre cuando imita el actuar creativo de Dios, porque entonces está buscando su verdad más profunda, la plenitud del ser de las cosas”.³³

CONCLUSIÓN

Después de contemplar la obra bella que materializó, esto es, el mundo, Ilúvatar colocó a sus hijos en las mansiones de Arda. Ahí moraron los Quendi, que son los Elfos o los “primeros nacidos” y los Atani, que son los hombres o los “segundos venidos”. los Elfos fueron los más hermosos, pero los hombres recibieron un don:

³² Polo Blanco Sarto, “Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra”, *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* 1, núm. 14 (2006): 62, <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/36503/2/LogosJosephRatzingerYLaHistoriaDeUnaPalabra.pdf>

³³ Eduardo Segura, J. R. R. Tolkien: *Mitopoeia y mitología. Reflexiones bajo la luz refractada* (Universidad de Zaragoza: Titivillus, 2008), edición en PDF, 37.

Ilúvatar habló y dijo: ¡He aquí que amo a la Tierra, que será la mansión de los Quendi y los Atani! Pero los Quendi serán los más hermosos de todas las criaturas terrenas, y tendrán y concebirán y producirán más belleza que todos mis Hijos, y de ellos será la mayor buenaventura en este mundo. Pero a los Atani les daré un nuevo don.³⁴

Los Elfos son bellos e inmortales, ¿en qué sentido? Tolkien dice, “deben llevar la belleza del mundo a pleno florecimiento mediante sus dones de delicadeza y perfección, durar mientras ella dura, no abandonarla nunca ni aun cuando se los “mata”, sino retornar”.³⁵ Están sujetos a la longevidad de la Tierra, están atados a ella, de manera que no morirán hasta no que se consuma Arda, a no ser que perezcan de tristeza o asesinados. Al terminar su existencia van a las moradas de los Mandos, de donde pueden regresar..., y así sucesivamente.

Sin embargo, los forasteros y los huéspedes, más débiles y vulnerables a las armas o desdichas, de artes menos brillantes, de curación más difícil, envejecen y su destino es morir.

El don que Ilúvatar les concedió fue la envidia de los poderes. ¿Qué implica este don? Tolkien nos explica la realidad de los humanos que pueden trascender más allá de lo material:

Los corazones de los Hombres buscarán siempre más allá y no encontraran reposo en el mundo; pero tendrían en cambio el poder de modelar sus propias vidas, entre las fuerzas y los azares mundanos, más allá de la Música de los Ainur, que es como el destino para toda otra criatura.³⁶

Idea profunda y hermosa. Es profunda porque nos recuerda que la persona es libre, así como el destino de su existencia, ya en sí

³⁴ Tolkien, *The Silmarillion*, 37–38: “Then he spoke and said”.

³⁵ Tolkien, *The Letters...*, Carta 131, 147.

³⁶ Tolkien, *The Silmarillion*, 37–38: “Then he spoke and said”.

abierto a lo espiritual por no estar atado a lo físico, y se decide por mano propia, pero sabiendo que hay un amor que es origen, razón y término del existir, no para permanecer, sino para trascender.

Y eso es hermoso porque es esperanzador. Ante nuestra sociedad tecnocientífica, este mito ofrece el amor que es verdad de esperanza para la persona. En cada amanecer, hay posibilidades para toda persona y, en cada posibilidad una oportunidad de amar, ya que los actos de amor humanos están fundamentados en un Dios Padre que crea libremente, que ama su creación, que anhela que lo máspreciado, la persona, no se pierda en lo biológico, sino que por medio de la búsqueda de lo alto llegue a encontrar abundancia de vida eterna. El propósito de los huéspedes es vivir en la esperanza, no como quien aguarda algo, sino como quien es sostenido por el amor. Por eso Dios ama y espera en las personas al punto de permitirnos morir, no para perdernos, sino para que alcancemos la plenitud.

El relato de *El Silmarillion*, por tanto, es una proclamación de que existimos por vía de una fuerza creadora, que es la palabra racional y eterna de Dios y que, sobre todo, no es abstracta, sino que presenta características personales de lo divino. La propuesta de Tolkien enfatiza que Dios es Padre, amor y esperanza de lo humano y cómo ello es una realidad esperanzada, ya que “su corazón no está hecho de engaños y obtiene sabiduría del único que es Sabio y todavía lo invoca, pues aun creamos según la ley en la que fuimos creados”.³⁷ Esta certeza del acto libre y amoroso de Dios creador, otorga esperanza para que la vida temporal humana pueda ser comprendida como el don y la plenitud de ser esperanzado.

³⁷ Eduardo Segura, *op. cit.*, p. 37.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, san. *De Musica*, Libro I. Consultado el 29 de septiembre de 2022 en <https://www.augustinus.it/spagnolo/musica/index2.htm>
- Agustin, saint. *The literal meaning of genesis* 1. Editado por Johannes Quasten, Walter J. Burghardt y Thomas Comeford Lawler. New York: The Newman Press, 1982.
- Blanco Sarto, Polo. “Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra”. *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* 1, núm. 14 (2006), <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/36503/2/LogosJosephRatzingerYLaHistoriaDeUnaPalabra.pdf>
- Bruner, Jerome. “The Narrative Construction of Reality”. *Critical Inquiry* 18, núm. 1 (1991): 1–21, <http://www.jstor.org/stable/1343711>
- Carpenter, Humphrey. J. R. R. Tolkien. *Una biografía*. Barcelona: Minotauro, 1990.
- Halsall, Michael John. *Creation and Beauty in Tolkien's Catholic Vision*. Eugene: Pickwick Publications, 2020.
- Hawking, Stephen. *La teoría del todo*. Traducido por Javier García Sanz. Ciudad de México: Penguin Random House, 2018.
- Nuevo Testamento Trilingüe*. Editado por José María Bover y José O’Callaghan. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.
- Pearce, Joseph. *Tolkien: hombre y mito*. Barcelona: Minotauro, 2003.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Libro escrito por el teólogo alemán Joseph Ratzinger en 1968. Consultado el 29 de septiembre de 2022 en <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxhbGNhbnpnbGlicm9zfGd4OjM2MTFmMWI0NzIyNzhiNWU>
- Sartre, Jean–Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009.
- Segura, Eduardo. J. R. R. Tolkien: *Mitopoeia y mitología. Reflexiones bajo la luz refractada*. Universidad de Zaragoza: Titivillus, 2008. Edición en PDF.
- Tolkien, J. R. R. *The Letters of J. R. R. Tolkien*. Edited by Humphrey Carpenter with the assistance of Christopher Tolkien. New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2000.
- Tolkien, J. R. R. *The Silmarillion*. New York: Ballantine Books, 1979.

PERSONALISMO Y ARTE: APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA-PERSONALISTA, LA PERSONA IMAGEN Y SEMEJANZA EN EL ARTE

GALO LABANDA ESPINOZA¹

Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, Ecuador

RESUMEN: La representación artística del ser humano, creado a “imagen y semejanza” divina, contiene dimensiones antropológicas que solo el arte es capaz de percibir. Se revisaron artículos sobre el personalismo y posteriormente la descripción y el análisis de dos imágenes. La obra de arte permite expresar lo sensible de la filosofía personalista, logrando poner en valor las categorías específicas del personalismo. En el diálogo entre arte y personalismo se constató un abundante contenido personalista; además, el artista manifiesta lo específicamente humano del individuo. Así el arte, *per se*, se convierte en un potencial indispensable para la filosofía personalista.

PALABRAS CLAVE: personalismo, cristianismo, arte, palabra, imagen.

ABSTRACT: The artistic representation of man, created in the divine “image and likeness”, contains anthropological dimensions that only art is capable of perceiving. Articles on personalism and later the description and the analysis of two images were reviewed. The work of art allows to express the sensitivity of the personalist philosophy, managing to assess the specific categories of personalism. In the dialogue between art and personalism, an abundant personalist content was found; Furthermore, the artist expresses what is specifically human in man. Art, *per se*, becomes an indispensable potential for personalist philosophy.

KEYWORDS: personalism, christianity, art, word, image.

¹ Docente universitario a tiempo completo de la asignatura de Humanismo Integral (Integralidad de la persona y Persona y Sociedad) de la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, Ecuador. Correos electrónicos: galo.labanda@cu.ucsg.edu.ec; glabanda@hotmail.com; galo.labandaes@anahuac.mx

INTRODUCCIÓN

El personalismo es una fuente inagotable de análisis y reflexión sobre la persona humana, por tanto, se intentará responder al planteamiento del profesor Burgos sobre las potencialidades de esta filosofía que aún están por desarrollarse. Él afirma que desde el personalismo “muchos temas y líneas de investigación [...] podrían afrontarse”.² Personalismo y arte, o antropología del arte, es el discurso sobre la obra *per se*, un elemento importante de aporte a la reflexión desde lo sensible y la belleza al corpus de la filosofía personalista. El objetivo no es destronar la razón ni el intelecto, sino establecer el puente entre la razón y lo sensible, utilizando al arte como nexos. Éste desarrolla capacidades, destrezas, nuevos conocimientos, sentimientos y emociones que convierten al ser humano en sujeto de su propia acción.

La comprensión del individuo en su integralidad debe tener en cuenta su dimensión cultural, artística y estética. Una pregunta válida podría ser: ¿La representación artística del sujeto podría revelarnos algo de él? ¿Podríamos obtener una lectura suya en clave personalista con una imagen? ¿Cuál sería el contenido antropológico–personalista de la obra de arte? ¿Tendrá una fuerza espiritual?

El ser humano, al ser representado, se convierte en lenguaje visual, porque contiene y revela una dimensión antropológica de sí mismo. El arte, como lenguaje universal, permite explorar e incursionar en nuevas dimensiones del espíritu humano. Así, la imagen al ser contemplada despierta un universo de emociones, sensaciones y eleva el espíritu. Nos conduce por un laberinto imaginario y en ocasiones provoca, inspira, fascina, hechiza, y seduce. Además, el arte evoca verdaderas etapas de la vida humana: el nacimiento, la vida, la amistad, el amor, la muerte, etcétera,

² Juan Manuel Burgos, “El personalismo, hoy” (Asociación Española de Personalismo, 2019). Consultado el 28 de enero de 2022 en www.personalismo.org/burgos-el-personalismo-hoy/

así como temas de carácter religioso: el cielo, el infierno, la divinidad, entre otros.

Este artículo se esquematiza de la siguiente forma. Primero, el ser humano creado como imagen y semejanza de Dios, con las connotaciones antropológicas que de ahí se desprenden. Segundo, la relación que existe entre personalismo y arte. Tercero, la encarnación de Jesucristo como imagen del “Padre” e imagen del “hombre verdadero”. Finalmente, se han elegido para el análisis dos obras de arte con la siguiente estructura: composición, contenido, e interpretación a partir del personalismo.

EL SER HUMANO, IMAGEN Y SEMEJANZA

El punto de inicio es el acto creador del ser humano. Dios crea un ser hecho del polvo de la tierra, pero también a su imagen y semejanza, capaz de recibir el soplo de aliento divino, es decir, con la capacidad de inspiración, trascendencia y a su vez de creación artística.

Llegar a determinar que el individuo tiene un origen creacional es un paso importante para la antropología. Según Ireneo de Lyon ha sido creado en referencia a Cristo y solo es comprensible en el marco de esa relación. A través de un esquema dinámico se distinguen los dos polos o momentos ontológicos del ser creado: el del origen y el del fin, el de la creación y el de su acabamiento. Esta dinámica abarca la relación esencia-existencia; estos dos momentos recuerdan que el ser humano no es Dios y que la igualdad o semejanza no es una igualdad total. La distinción entre imagen y semejanza contiene un objetivo: “el hombre ha sido creado primero a imagen para luego convertirse en semejanza”.³ La vocación del sujeto es llegar a ser semejanza del Dios que lo ha creado.

³ Bernard Sesbouïé, *L’homme, merveille de Dieu* (París: Salvator, 2015), 79. Chapitre IV. La gestion patristique du paradoxe l’homme à l’image et à la ressemblance de Dieu. Traducción propia, 77-95.

Por su parte, san Agustín no hace distinción entre imagen y semejanza, él define la imagen de Dios en el individuo a partir de dos categorías: conocimiento y capacidad. Desde el inicio el humano es creado en la gracia, es capaz de Dios y solo en la gracia de Dios se perfecciona, así lo expresa el santo, “Aquel que te ha hecho sin ti no te salvará sin ti”.⁴

Para Emmanuel Mounier considerar al sujeto como imagen de Dios nos abre a una dimensión comunitaria basada en la fraternidad. Cada persona es creada a imagen de Dios y está llamada a formar un inmenso cuerpo místico y carnal en la caridad de Cristo, reafirmando la dignidad de la materia y la unidad del compuesto humano.⁵ En su obra *El personalismo*, Mounier afirma la edificación de una unidad universal del mundo de personas, en las que no existe “ni ciudadanos, ni bárbaros, ni maestros ni esclavos, ni judíos ni gentiles, [...] sino todos los hombres creados a imagen de Dios y todos llamados a la salvación de Cristo”.⁶ Así pues, “el hombre es un cuerpo al mismo título que es espíritu, todo entero ‘cuerpo’ y todo entero ‘espíritu’”.⁷ “La unión indisoluble del alma y del cuerpo es el eje del pensamiento cristiano. No se opone el ‘espíritu’ y el ‘cuerpo’ o la ‘materia’, el humano cuenta con una vocación sobrenatural, así ‘cuerpo y alma juntos colaboran al reino de lo espiritual’;⁸ la buena noticia es que “el hombre no se queda bloqueado en su destino por el determinismo”.⁹

La integralidad del individuo permite reconocer que el cuerpo no es un mero objeto, “existo subjetivamente, existo corporalmente. No puedo pensar sin ser, y ser sin mi cuerpo”.¹⁰ ¿El cuer-

⁴ San Agustín, *Sermo ad Populum* 169.

⁵ Emmanuel Mounier, *Le personnalisme* (París: Puf, 2016). Traducción propia, 15.

⁶ *Ibid.*, 49. Cfr. Gal 3,28.

⁷ Mounier, *op. cit.*, 23.

⁸ *Ibid.*, 24.

⁹ *Ibid.*, 26.

¹⁰ *Ibid.*, 31.

po para Mounier es el “mediador omnipresente de la vida del espíritu”, y el sujeto, aunque presionado por la naturaleza tiene la capacidad de vencer la naturaleza, de tal forma que la naturaleza “comienza a humanizarse”¹¹ y la humanidad de la persona se impone sobre cualquier otra realidad.

En este contexto el ser humano como imagen y semejanza se constituye en portador de una chispa divina, se descubre criatura con vocación, destinado a humanizar y humanizarse a través de su acción creadora. La persona crea y al crear se recrea estableciendo un mundo de relaciones, en la creación artística se reconoce, accede a su propio misterio y aporta a su vida y al de sus semejantes verdad, bondad, belleza y armonía.

PERSONA, ARTE Y PERSONALISMO

En la obra *L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier*,¹² los autores declaran que “toda reflexión sobre la Persona [...] se apoya continuamente sobre el arte”,¹³ con esta afirmación podemos señalar que el arte se convierte en la piedra angular de una verdadera antropología. En otras palabras, lo que se dice sobre el sujeto tiene un fundamento artístico, de tal forma que el arte habla de la persona, de su ser, su mundo, su misterio. De otra parte, el arte es uno de los tantos lenguajes visuales, algo parecido sucede con el lenguaje corporal, puesto que el cuerpo es el mejor soporte para expresar y comunicar, tal como lo afirma Burgos, una “infinitud de mensajes no verbales”.¹⁴

Filósofo y artista se unen, puesto que, “toda reflexión sobre la persona” encuentra su fundamento en el arte. La dupla “palabra e

¹¹ *Ibid.*, 33.

¹² Cfr. Jacques Charpentreau y Louis Rocher, *L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier* (París: Ouvrières, 1966): capítulo I, 13.

¹³ *Ibid.*, 11. Traducción propia.

¹⁴ Juan Manuel Burgos, *Antropología: una guía para la existencia* (Madrid: Palabra, 2013), 82.

imagen” se integran e incorporan en un solo cuerpo, se encarnan. Es así como podemos entender que el personalismo es más que una doctrina, es una filosofía viva, mucho más que una filosofía, es la actitud filosófica por excelencia que toca a la vez la inteligencia y la sensibilidad.¹⁵ Por ende, se establece un diálogo y una reflexión armoniosa con lo sensible expresado en la obra de arte. Y es que la persona está presente en tantos contextos y situaciones gracias a sus facultades y capacidades, sin embargo, nada de lo que expresa y realiza como actividad creadora e innovadora la agota,¹⁶ en consecuencia, Mounier habla del “universo de la persona”.¹⁷

Según Mounier el arte es inseparable de toda acción humana.¹⁸ La actividad artística se contextualiza dentro de la primacía de lo espiritual luego no puede ser subestimada puesto que “lo espiritual también es una infraestructura”. En el conocimiento profundo de la naturaleza humana, el arte encuentra la justa inspiración acordada a la doble realidad del ser humano. El arte tiene orígenes mágicos, es decir espirituales, un espiritual aun tartamudo, pero que afirma desde ya su primacía.¹⁹ El arte permite expresar y comunicar la doble realidad del individuo material y espiritual sin jamás sacrificar la una y la otra. Para Mounier la persona, entendida como fuente inagotable, es un “movimiento de personalización”²⁰ en el sentido de que es una actividad experimentada de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se capta y se conoce en su acción. Todos los esfuerzos del sujeto son para “humanizar la humanidad”;²¹ de igual forma podríamos afirmar que el arte tiene la finalidad de humanizar la humanidad.

¹⁵ Cfr. Charpentreau y Rochers, *op. cit.*, 14.

¹⁶ Cfr. Mounier, *op. cit.*, 11.

¹⁷ *Ibid.*, 7.

¹⁸ *Ibid.*, 16.

¹⁹ *Ibid.*, 18.

²⁰ *Ibid.*, 10.

²¹ *Ibid.*, 11.

En su acto creador, Dios le ha dado el poder de “asumir y transfigurar la condición humana”²² siempre y cuando este poder se ejerza en un contexto de relación, intimidad y participación con la divinidad. Por ende, la persona no se cierra sobre sí misma, “ella indica una trascendencia que habita entre nosotros”,²³ de una “realidad superior en calidad de ser”, en consecuencia, la trascendencia de la persona se manifiesta en la actividad productiva.

CRISTO, IMAGEN DEL HOMBRE

Retomando el pensamiento de Ireneo de Lyon quien afirma que en un inicio Dios crea al humano y en un segundo momento el Creador se entrega a su criatura. Éste trabaja, crea, se esfuerza siempre por más, hay algo en él que lo hace insatisfecho, de tal suerte que toda la creación, incluida la del sujeto alcanza su cenit en la encarnación del nuevo Adán, Jesucristo hombre verdadero.

En el prólogo de san Juan se lee “en el principio existía la Palabra” y es gracias a ella que todo viene a la existencia, y sin ella nada existiría. Y más adelante dice el Evangelio “y la Palabra se hizo carne”, es decir, la Palabra autora de la creación adquiere humanidad, se hace visible, la divinidad se reviste de carne e irrumpe en el tiempo y el espacio, dando un nuevo origen a la creación entera que acoge al Logos de Dios. Una nueva imagen del hombre es creada en Jesucristo. La palabra que inicialmente crea al hombre a imagen y semejanza ahora se hace imagen y semejanza del hombre.

La palabra hecha carne indica la unidad ontológica que existe entre palabra e imagen. La palabra creadora asume una nueva y dinámica realidad, ahora es palabra encarnada y es verdadera imagen de Dios invisible. En la encarnación del Hijo de Dios su-

²² *Ibid.*, 13.

²³ *Ibid.*, 85.

cede un maravilloso intercambio, “Aquel” que ha creado al individuo a partir de la Palabra, al momento de asumir carne y sangre, se convierte en imagen y semejanza de su criatura, Dios se ha humanado. El Creador se hace niño y para ello se abaja y anonada²⁴ en un nuevo acto de entrega y de amor total por su criatura.

Cristo es la verdadera imagen del Padre²⁵ por quien todas las cosas han sido hechas, gracias a la encarnación del Verbo de Dios, la condición humana es penetrada, restaurada e iluminada de la divinidad y es que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del verbo encarnado”. Algo parecido sucede con la obra de arte que con el pasar del tiempo se degrada, pierde color y belleza, pero a través de un delicado proceso de restauración recobra su íntima belleza y esplendor. Por consiguiente, el “gran misterio del hombre” se transfigura en la persona de Cristo,²⁶ y gracias a Él la naturaleza humana se eleva a una “dignidad sin igual”.

Finalmente, a partir de la encarnación y gracias a la creación artística, el arte ha logrado plasmar y aportar a la humanidad, de manera abundante la imagen de Cristo y junto con ella elementos y características propias de esa nueva humanidad: compasión, ternura, misericordia, acogida, mansedumbre, servicio y finalmente la entrega de su vida como expresión de un amor total por la humanidad.

ANÁLISIS DE UNA OBRA DE ARTE

El arte, concretamente el religioso, posee contenido y finalidad, se convierte en el humilde instrumento de evangelización al servicio de la Palabra de Dios cuyos destinatarios son la humanidad y la comunidad creyente. La inspiración artística bebe de la fuente de la Revelación, es decir de las Sagradas Escrituras. El soporte

²⁴ Fil 2,7.

²⁵ Col 1,15.

²⁶ *Cfr.* GS 22.

de la creación artística es la piedra, el mármol, el lienzo, la madera, el papel, etc., en los que se plasma e impregna la Palabra de Dios. Con ello la obra de arte contiene y revela a su vez algo del misterio y de la inspiración divina. Una vez más la materia recibe el sople divino. En consecuencia, la Palabra de Dios adquiere vida, color, sonido, profundidad, perspectiva y armonía gracias a la inspiración y creación del artista.

Las presentes obras pasan por un proceso de descripción y composición para luego ser analizadas desde las categorías del personalismo.

LA CREACIÓN DE ADÁN²⁷

Composición

Esta obra consiste en la ilustración de una página de la Biblia²⁸ y contiene nueve imágenes referentes al tema de la creación del libro del Génesis;²⁹ además, tanto al lado derecho como en la parte inferior de la obra se encuentran algunos personajes encerrados en un círculo, se trata de reyes y profetas, se puede identificar a Moisés con las tablas de la ley y al rey David con el arpa. La imagen para este análisis es la del centro, la creación de Adán.

²⁷ Portail Biblissima, *Création d'Adam*. Consultado el 20 de marzo de 2022 en <https://portail.biblissima.fr/ark:/43093/ifa8d2e11049d232cc6f6357f2324d70925f1934b>

²⁸ Datos de la obra:

Título: *La creación de Adán*. Fecha: Entre los años 1320–1337. Autor: Petrus Comestor. Técnica: Miniatura tinta sobre pergamino. Lugar: Biblioteca Santa Genoveva, París.

²⁹ La página contiene los siguientes temas, empezando desde el lado superior izquierdo: Creación de la tierra, separación de las aguas de la tierra, creación del sol y de la luna, creación de los animales, creación de Adán, creación de Eva, caída de Adán y Eva, Adán y Eva expulsados del paraíso, el trabajo de Adán y Eva.

El Creador y la criatura

La escena está compuesta de dos personajes. El Creador representa a Jesucristo que lleva una aureola cruciforme, está revestido de una túnica azul y de un manto color café, se inclina delante de su criatura y con una mirada contemplativa lo toma de la mano y lo bendice. A Adán se lo representa escuálido, débil y sentado sobre un montículo de tierra de la cual ha sido sacado,³⁰ el nuevo ser terrestre acaba de recibir el soplo de vida. Dios crea al humano formándolo de la tierra, pero le infunde su espíritu convirtiéndolo en un ser espiritual y, en consecuencia, poseedor de la vida divina.

La existencia de Adán empieza por un encuentro personal de relación y amistad, un encuentro originario e inicial entre el Señor y su criatura, un “tú-yo” de profunda e íntima comunión, recordando que el individuo es un ser creado para el encuentro y solo a través del encuentro dialógico puede realizarse plenamente. Así lo afirma Burgos en su concepto-descripción de la persona: “La persona es un ser digno en sí mismo pero necesita entregarse a los demás para lograr su perfección”.³¹

Interpretación personalista

Algunas consideraciones a partir del Personalismo:

En primer lugar, podemos afirmar que el humano no aparece en este mundo de la nada ni se da la existencia a sí mismo, tampoco es fruto de la organización compleja y evolutiva de la pura materia, su existencia la recibe de “Otro”. Adán tomado del polvo de la tierra es terrestre, es decir tierra, lo cual indica su condición de fragilidad y por tanto, de una vital dependencia del “Otro”, sobre todo de quien le ha dado el ser.

En segundo lugar, aún desnudo está revestido de una alta dignidad que lo reviste y envuelve y le otorga el carácter único

³⁰ Gn 2,7.

³¹ Burgos, *Antropología: una guía...*, 37.

ser imagen y semejanza, colocándolo por encima del resto de seres igualmente creados. Solo él ha sido “coronado de gloria y dignidad”;³² es decir, que en su ser de criatura material y viviente lleva impregnada la vida del espíritu de Dios; en consecuencia, la persona es sagrada. Así lo afirma Max Scheler cuando dice que “la esencia del hombre es el espíritu. El ‘espíritu’ es originario y autónomo. Diferente a todo lo que existe en este cosmos”. Por consiguiente, podemos afirmar que en la persona se unifica o se integran de manera armoniosa universo y divinidad, materia y espíritu, cuerpo y alma.

Finalmente, podemos rescatar la categoría de relación entre el Creador y la criatura. El individuo despierta a la vida, pero no está solo, está junto a quien acaba de crearlo, se trata de un nacimiento, al igual que la madre cuando da a luz a su hijo tiene que ocuparse de él, atenderlo, alimentarlo, etc., en una relación vital. El ser humano goza de privilegios espirituales especialísimos otorgados por Dios para un encuentro personal. Por ende, la comunión, el diálogo, la apertura y la trascendencia son características propias, específicas y exclusivas de la persona.

El sujeto no es un ser cerrado en sí mismo, sino abierto, así lo afirma Burgos, “necesita trascenderse y salir de sí para desarrollarse con plenitud”.³³ La persona como ser necesitado y en virtud de su vocación debe salir de sí y servir a los demás para perfeccionarse. Por ende, la persona es capaz de generar un mundo de intercambios y relaciones gracias a sus “capacidades y facultades más elevadas y espirituales: la afectividad, la inteligencia y la libertad”³⁴ y que éstas a su vez empujan a la persona a salir de sí mismo y entrar en relación con Dios, con los demás, consigo mismo y con su entorno.

³² Sal 8,5.

³³ Burgos, *Antropología: una guía...*, 46.

³⁴ *Ibid.*

Composición

En la siguiente imagen³⁶ se puede observar a un hombre robusto, solo, adulto, atlético, saludable, desnudo y de abundante cabellera; de pie y con los brazos abiertos en forma de cruz mira al frente, encerrado en un círculo y un cuadrado. El dibujo expresa dos posturas superpuestas y a la vez segmentadas por los niveles y estructura que el modelo representa. Las perfecciones anatómicas del cuerpo nos ponen ante un verdadero canon de belleza. El hombre firme y estable demuestra fuerza física y se convierte en centro del universo.

Una referencia importante es que el hombre de Vitruvio aparece el mismo año del descubrimiento de América, acontecimiento que cambiará por completo la concepción del universo, por consecuencia emerge a la realidad la noción de un nuevo mundo y a la vez la de un hombre nuevo.

El cuerpo, estructura del hombre

La obra de Da Vinci es un esfuerzo de estudio y síntesis de las proporciones del cuerpo humano, el artista pretende mostrar por medio de la ciencia y el arte la perfección del cuerpo humano y a la vez que saca a relucir toda su belleza. El hombre es la fusión y la síntesis entre arte, espiritualidad y ciencia. Si para Dios fue culmen y centro de la creación, de la misma manera, Da Vinci da origen junto con el Renacimiento a un nuevo humanismo buscando el lugar del hombre en el universo. Él se

³⁵ Portal Vanupied, *El hombre de Vitruvio*, <https://www.vanupied.com/venise/musee-venise/gallerie-dell-academia-venise.html>

³⁶ Datos de la obra: Título: *El hombre de Vitruvio*. Fecha: 1492. Autor: Leonardo da Vinci. Técnica: Plumín, pluma y tinta sobre papel. Tamaño: 34.4 cm x 25.5 cm. Lugar: Galería de la Academia de Venecia.

convierte en la síntesis y la arquitectura perfecta de todo el universo, en equilibrio, armonía y proporción. La estructura del modelo nos muestra el dinamismo ilimitado que adquiere el ser humano.

La perfección anatómica del hombre

El cuidado de perfección anatómica del hombre de Vitruvio nos coloca ante un antropocentrismo sin transcendencia y de espaldas a Dios.³⁷ El hombre como centro del universo es capaz de mover y transformarlo todo por sí solo, sin ayuda de la divinidad; él se basta a sí mismo, es el ideal de una nueva humanidad.

Simbólicamente el círculo significa el espíritu, el movimiento (lo espiritual) y el cuadrado la materia, lo estático (lo material), y quien conecta la materia con el espíritu es el hombre, combinación perfecta entre arte y ciencia: anatomía, matemática y arquitectura. Da Vinci otorga movimiento y autonomía al cuerpo, de ahora en adelante él tiene el control de sí mismo, es el nuevo amo y señor del universo, sus capacidades y destrezas le permiten tener dominio y control de todo. Sin embargo, es necesario un humanismo “que no olvide lo humano [...] que se dé cuenta de que el hombre sólo se realiza plenamente en Dios”³⁸ que, aun contando con todas sus capacidades, no debe encerrarse en su inmanencia sino abrirse a la transcendencia y al Trascendente, tal como lo afirma R. Lucas: “la apertura del hombre a Dios es la constitución fundamental del hombre”.³⁹

³⁷ Cfr. Jacques Maritain, *Humanismo integral* (Madrid: Palabra, 1999), 12.

³⁸ *Ibid.*, 12.

³⁹ Ramón Lucas, *El hombre, espíritu encarnado* (Salamanca: Sígueme, 2013), 290.

Algunas consideraciones desde el Personalismo:

En primer lugar, está la estructura dinámica, activa y creativa de la persona manifestada a través de la acción como elemento dinamizador de la misma, y es en el obrar que la persona se hace. Por consiguiente, el afán del individuo es crecer y realizarse en este mundo, tomar las riendas de su propia vida y autorrealizarse con todas sus potencialidades y capacidades, sabiendo “que la experiencia del hombre no puede agotarse en la vía de la reducción cosmológica”.⁴⁰

En segundo lugar, está la valoración del cuerpo humano, el Personalismo prefiere hablar de “corporeidad”, como dimensión indispensable de la persona. El cuerpo del ser humano no se limita a las categorías de la física, la materia o la biología, las sobrepasa debido a su condición de persona. El cuerpo revela y manifiesta la persona; toda su intimidad y subjetividad se expresa, se expone y se comunica a flor de piel. Por tanto, el cuerpo permite explorar otras dimensiones del mundo personal.

Finalmente, la dignidad del cuerpo humano es sumamente alta, a tal punto que no es posible hablar de la persona sin su condición corpórea. Según Burgos el cuerpo es “la dimensión orgánica de la persona”, penetrado de un “carácter subjetivo, psíquico y hasta espiritual”; en definitiva, el cuerpo “es el mismo hombre en su aparición externa”, es “la epifanía de la persona”.⁴¹ Todo el cuerpo está atravesado y penetrado por una dimensión personal, espiritual y trascendente. Además, san pablo añade una novedad al decir que el cuerpo es “santuario del Espíritu Santo”.⁴²

⁴⁰ Karol Wojtyła, *El hombre y su destino* (Madrid: Palabra, 2005), 34.

⁴¹ Burgos, *Antropología: una guía...*, 70.

⁴² Cfr. 1 Cor 6,19.

CONCLUSIÓN

La persona como centro es sujeto de inspiración artística y a la vez de inspiración intelectual, a tal punto que arte y personalismo se integran en la persona. Al afirmar que la persona es un ser integral no se puede dejar fuera la dimensión estética.

La antropología no será la misma al momento de concebir al humano como ser creado. Su perfección ontológica y constitutiva no se podrá entender, o estará incompleta, si la limitamos en una de sus dimensiones. Su presencia en el mundo como espíritu encarnado es para humanizar toda la creación, incluida la materia. Si produce arte es porque esta dimensión está en su ser de persona y la creación artística aporta a la humanidad elementos propios del ser personal que lo empujan y lo lanzan fuera de sí hacia la trascendencia. Las palabras del apóstol Pablo hablan de un proceso dinámico hacia el cual la persona tiende y cuya plenitud debe alcanzar en Jesucristo:

Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, espíritu que da vida. Más no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo natural; luego, lo espiritual. El primer hombre salido de la tierra, es terreno; el segundo, viene del cielo [...] Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste.⁴³

En segundo lugar, está la dimensión sensible propia del individuo que revela algo de su ser. La experiencia de lo sensible, lo bello y verdadero es una vía que aporta y enriquece la reflexión del mundo personal. El universo de la persona se enriquece y alimenta con la creación artística, es un movimiento de personalización. El arte engrandece la vida de las personas y genera comunión e identidad en torno a la belleza y la armonía.

⁴³ 1 Cor 15,45-49.

Finalmente, el personalismo cristiano es una vía de acceso a una antropología equilibrada; de igual modo queda abierta una nueva vía de diálogo entre personalismo y arte. Lo sensible del ser humano, su afán y deseo de inspiración y creación artística, de comunicar a través de un lenguaje visual son manifestaciones y expresiones de lo específicamente humano.

BIBLIOGRAFÍA

Burgos, Juan Manuel. “El personalismo, hoy”. Asociación Española de Personalismo, 2019. Consultado el 28 de enero de 2022 en www.personalismo.or.g/burgos-el-personalismo-hoy/

Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2013.

Concilio Vaticano II. Madrid: La BAC, 1985.

Charpentreau, Jacques y Louis Rocher. *L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier*. París: Ouvrières, 1966.

Gallerie dell'Accademia de Venise: chefs d'oeuvre de la peinture vénitienne. Consultada el 7 de noviembre de 2022 en <https://www.vanupied.com/venise/musee-venise/gallerie-dell-accademia-venise.html>

Kisukidi, Nadia Yala. *L'influence vivante du personnalisme de Mounier sur la philosophie esthétique et la poésie de Léopold Sédar Senghor*, 2012. Consultado el 12 de marzo de 2022 en <https://journals.openedition.org/contextes/5592>

Lucas, Ramón. *El hombre, espíritu encarnado*. Salamanca: Sígueme, 2013.

Maritain, Jacques. *Humanismo integral*. Madrid: Palabra, 1999.

Mounier, Emmanuel. *Le personnalisme*. París: Puf, 2016.

Portail Biblissima. “Création d'Adam”. Consultado el 20 de marzo de 2022 en <https://portail.biblissima.fr/ark:/43093/ifdatae8d2de-11049d232cc6f6357f2324d70925f1934b>

Sesboüé, Bernard. *L'homme, merveille de Dieu*. París: Salvator, 2015.

Wojtyla, Karol. *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 2005.