

COLECCIÓN
MEMORIAS
MEMORIAS

PHILOSOPHIA PERSONAE

Una antropología para el siglo XXI

II Congreso Internacional

COMPILADORES: • Francy Liliana Garnica Ríos • Sandra Ligia Ramírez Orozco • William Fernando Puentes González



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia

2

PHILOSOPHIA PERSONAE

Una antropología para el siglo XXI

II Congreso Internacional

COMPILADORES: • Francy Liliana Garnica Ríos • Sandra Ligia Ramírez Orozco • William Fernando Puentes González



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia

Departamento de Humanidades

Congreso Internacional de Philosophia Personae. . (2º: 2010: oct. 4 - 8 : Bogotá)

Una antropología para el siglo XXI / Francy Liliana Garnica Ríos, Sandra Ligia Ramírez Orozco, William Fernando Puentes González (comp.). —Bogotá : Universidad Católica de Colombia.

Departamento de Humanidades, 2010

280 p. —(Colección memorias ; no.2)

1.1. Personalismo (Filosofía)

Dewey. 141.5 dc 21

© Universidad Católica de Colombia

© Humberto Grimaldo Durán,

Juan Manuel Burgos,
Germán Vargas Guillén,
Marcela Forero Reyes,
Luis F. Fernández Ochoa,
Jorge Aurelio Díaz A.,
Ernesto Londoño Orozco,
Francisco Sierra Gutiérrez,
Victoria Villavicencio Plasencia,
Pedro Pablo Rosso,
Victor Martin Fiorino,
Bogdan Piotrowski,
Rodrigo Guerra López,
Pablo Arango Restrepo,
Ana María Araújo,
Leonor Rubiano Segura.

Primera edición, Bogotá, D. C.
Agosto de 2013

Dirección editorial

Stella Valbuena García

Coordinación editorial

María Paula Godoy Casasbuenas

Corrección de estilo

José Luis Guevara Salamanca

Diseño y diagramación

Juanita Isaza Merchán

Impresión

Digiprint editores e. u.
Bogotá D.C. Colombia

Presidente

Édgar Gómez Betancourt

Vicepresidente - Rector

Francisco José Gómez Ortiz

Vicerrector Jurídico y del Medio

Edwin de Jesús Horta Vásquez

Vicerrector Administrativo

Édgar Gómez Ortiz

Decano Académico

Elvers Medellín Lozano

Departamento de Humanidades

Comité Editorial

Edwin de Jesús Horta Vásquez
Humberto Grimaldo Durán
Carlos Arturo Ospina Hernández
Darwin Arturo Muñoz Buitrago
William Fernando Puentes González

Compiladores

Francy Liliana Garnica Ríos
Sandra Ligia Ramírez Orozco
William Fernando Puentes González

Av. Caracas no. 46 - 72, piso 5
humanidades@ucatolica.edu.co

Unidad de Ediciones

Av. Caracas no. 46 - 72, piso 9
ediciones@ucatolica.edu.co
www.ucatolica.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni total ni parcialmente o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sin el permiso previo del editor.

Hecho el depósito legal

© Derechos Reservados

Impreso y hecho en Colombia

CONTENIDO

	Prólogo	5
	HUMBERTO GRIMALDO DURÁN	
1	El personalismo: una antropología para el siglo XXI	7
	JUAN MANUEL BURGOS	
2	De la ontoteología a Dios-como-fenómeno.....	29
	GERMÁN VARGAS GUILLÉN	
3	Ética y persona	49
	MARCELA FORERO REYES	
4	La intimidad personal.....	55
	Infinitud, misterio y morada	
	LUIS F. FERNÁNDEZ OCHOA	
5	Libertad y modernidad.....	65
	JORGE AURELIO DÍAZ A.	
6	La persona desde el franciscanismo.....	81
	La importancia de la singularidad	
	ERNESTO LONDOÑO OROZCO	
7	Persona y alteridad	93
	FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ	
8	La formación de valores en las universidades cubanas	115
	MARÍA VICTORIA VILLAVICENCIO PLASENCIA	
9	Persona y educación universitaria en las enseñanzas de Juan Pablo II	131
	PEDRO PABLO ROSSO	

10	Persona y ética del límite	143
	VÍCTOR MARTÍN FIORINO	
11	Persona y poesía:	151
	La obra literaria y el pensamiento de Karol Wojtyła	
	BOGDAN PIOTROWSKI	
12	Personalismo: perspectivas hacia el futuro	161
	Hipótesis sobre la importancia de “volver a la persona” para la vida del personalismo como filosofía y como movimiento	
	RODRIGO GUERRA LÓPEZ	
13	Persona y bioética	195
	PABLO ARANGO RESTREPO	
14	Persona y familia.....	205
	ANA MARÍA ARAÚJO	
15	Persona y medio ambiente	213
	LEONOR RUBIANO SEGURA	
	Bibliografía.....	223

Prólogo

Humberto Grimaldo Durán*

La Universidad Católica de Colombia le da vida a su proyecto educativo institucional teniendo como centro de este su Misión a la persona. Uno de los eventos que permite vivenciar este proyecto es el Congreso Internacional *Philosophia Personae* que este año llega a su tercera versión. Este encuentro académico consolida la reflexión antropológica a través de la descripción de los problemas y misterios concernientes al ser humano. La incursión en estas temáticas permite diferenciar la noción de persona de la profunda y disímil polisemia semántica que la equipara a individuo, sujeto, hombre, ser meramente racional, relativo, entre otros, que no contribuyen, de modo pleno, a la dignificación del ser humano.

Cada uno de los congresos tiene como tarea inmediata reflexionar, disentir y profundizar sobre la verdad de la persona, a decir de don Nicolás Gómez

* Director del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia.

Dávila¹: “es una verdad de las más altas zonas del espíritu donde la miseria espiritual no es sentida por el indigente como un desposeimiento forzado, sino como un equilibrio conseguido”. De ahí que se entienda que el concepto católico de persona no es el fruto de una mística reflexiva, sino de una fe vivida, entendida y querida.

En la Universidad estamos convencidos de que un proyecto formulado y no vivido es estéril y que una vida académica no proyectada es efímera, en consecuencia, la educación es una tensión entre la contemplación y la acción. La educación de la persona como contemplación nos hace patente la idea según la cual nunca es demasiado tarde para lo que es realmente importante, y como acción nos permite intervenir en las realidades humanas sin ser injustos e ir constatando que el mal promete lo que no puede cumplir y el bien cumple lo que no sabe prometer, según lo expresan los escolios a un texto implícito.

En este segundo congreso, intitulado Una Antropología para el Siglo XXI: La Filosofía Personalista, se profundiza en la realidad humana y se espera que la presente publicación sea un faro en la academia y en la vida misma de quienes lo lean.

¹ Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas Editores, 2005.

El personalismo: una antropología para el siglo XXI*

Juan Manuel Burgos**

En esta conferencia inaugural del II Congreso Philosophia Personae, que tengo el gran honor de publicar en este libro, voy a intentar exponer las razones por las que, a mi juicio, el personalismo no solo se está consolidando ya, de hecho, como una filosofía del siglo XXI, sino que, en cierta medida, *debería* consolidarse si queremos disponer de una antropología sólida, eficaz y correcta con la que podamos afrontar los numerosos, graves y apasionantes desafíos que este siglo nos presenta.

El personalismo, en efecto, ha tomado nueva fuerza a lo largo de los últimos años, y esta presencia renovada en muchos foros académicos e intelectuales merece una reflexión que analice las razones de esta reaparición, la consistencia

* Ponencia presentada en el II Congreso Philosophia Personae, titulada "Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista", realizado en Bogotá D.C., octubre 4 al 8 de 2010.

** Presidente de la Asociación Española de Personalismo. Universidad San Pablo-CEU.

de este fenómeno y sus posibilidades reales de constituirse como una antropología fuerte en el marco del pensamiento contemporáneo.

En las páginas siguientes voy a intentar realizar este análisis, pero estimo que previamente es necesaria una mirada a los orígenes, al nacimiento y al primer desarrollo del personalismo, por dos motivos. En primer lugar, el personalismo no es todavía una filosofía tan conocida que no convenga un breve repaso a algunos de sus hechos y principios fundamentales. Y, en segundo lugar, saldremos, sin duda, muy beneficiados de esa consideración, pues las razones que impulsaron el nacimiento del personalismo, hace todavía menos de un siglo, siguen vigentes en gran medida. Los problemas filosóficos, como es sabido, tienen larga vida y no se modifican con excesiva facilidad.

Comenzaré mi exposición con una vuelta al pasado que nos ilustre sobre las razones por las que el personalismo vio la luz en la Europa de entre guerras¹.

El origen del personalismo

El personalismo aparece, inicialmente, como un fenómeno complejo de reacción y respuesta a un contexto socio-cultural y filosófico dominado por las siguientes cuatro tendencias: el cientificismo y el positivismo; el liberalismo y los colectivismos; el retroceso de la cultura cristiana, y la modernidad filosófica.

1 Sobre el personalismo remito, en primer lugar, a trabajos del autor en los que están más desarrolladas las reflexiones específicas de esta conferencia: Burgos, Juan Manuel. *El personalismo. Temas y autores de una filosofía nueva*. 2ª ed. Madrid: Palabra, 2004. Impreso; Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. 4ª ed. Madrid: Palabra, 2008. Impreso; Burgos, Juan Manuel. *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Madrid: Palabra, 2009. Impreso; Burgos, Juan Manuel. *Repensar la naturaleza humana*. Pamplona: Eiunsa, 2008. Impreso. Además, se pueden consultar, entre otros, los siguientes libros: Mounier, Emmanuel. *El personalismo*. Madrid: PPC, 2004. Impreso; Mondin, Battista. "Le antropologie personaliste". *Storia dell'Antropologia Filosofica*, vol. 2, por Mondin. Bologna: ESD, 2002. 514-660. Impreso; Díaz, Carlos. *Qué es el personalismo comunitario*. Salamanca: Fundación Mounier, 2002. Impreso; Díaz, Carlos. *Treinta nombres del personalismo*. Salamanca: Fundación Mounier, 2002. Impreso; Burgos, Juan Manuel. *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra, 2007. Impreso; Burgos, Juan Manuel. *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Eds. José Luis Cañas y Urbano Ferrer. San José, Costa Rica: Promesa, 2008. Impreso; Bartnik, Czeslaw. *Personalism*. Lublin: KUL, 1996. Impreso; Bartnik, Czeslaw. *Studies in Personalist System*. Lublin: KUL, 2006. Impreso; Domingo Moratalla, Agustín. *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Madrid: Pedagógicas, 1985; Rigobello, Armando. *Il personalismo*. Roma: Città Nuova, 1978. Impreso.

El cientificismo y el positivismo

Los éxitos de la ciencia en los siglos pasados la habían convertido en el punto de referencia por excelencia del conocimiento. Cualquier saber que deseara un reconocimiento académico debía someterse al aval del método científico. Esta actitud derivó, primero, en una infravaloración de lo no científico, es decir, de lo humanista, y, en un segundo momento, en una declaración de inexistencia: aquello que no pudiese entrar por el cedazo del método experimental, simplemente, no estaba en condiciones de justificar su existencia. Quizás Raïssa Maritain es quien mejor ha descrito este ambiente de las universidades francesas en los inicios del siglo XX. “Los jóvenes, afirmaba, salían de sus estudios filosóficos instruidos e inteligentes, pero sin confianza en las ideas si no era como instrumentos de retórica, y perfectamente desarmados para las luchas del espíritu y para los conflictos del mundo” (79-80).

Pero eso, ciertamente, no era suficiente para quien deseaba una explicación global de la existencia y una justificación del mundo: un porqué y no un simple cómo que hiciera viable la supervivencia. De ahí que tanto ella como su marido Jacques Maritain reaccionaran ante esta mentalidad materialista con una actitud de rebeldía vital e intelectual característica de los inicios del personalismo.

Nuestra compenetración perfecta –escribió también Raïssa–, nuestra felicidad, toda la dulzura del mundo, todo el arte de los hombres no nos podía conducir a admitir sin razón –en cualquier sentido que se entienda esta expresión– la miseria, la infelicidad, la malicia de los hombres. O era posible la justificación del mundo y en ese caso no podía darse sin un conocimiento que llevase a la verdad, o bien la vida no valía un instante de atención más. (87)

El liberalismo y los colectivismos

El inicio de siglo presentaba también dos grandes movimientos sociales poderosos y contrapuestos. Los colectivismos de diverso tipo, nazistas o comunistas,

que proponían una visión de la persona al servicio de grandes ideales: la construcción de un imperio, la dictadura del proletariado, con una fuerte carga moral y simbólica, pero a la que, en cualquiera de sus versiones, la persona se debía de modo pleno, con lo que acababa sacrificando su dignidad y, así, terminaba convertida en un mero instrumento u objeto empleado por la colectividad.

Frente a ellos se alzaba la tesis opuesta: el liberalismo o individualismo en su versión más oscura, pues estaba aún reciente la revolución Industrial, que había generado el capitalismo salvaje tan bien reflejado por Dickens en sus novelas: el hombre al servicio de sí mismo; el individuo al servicio de su propio bienestar, indiferente al destino de los demás gracias, entre otras cosas, al apoyo moral de unas leyes económicas que aseguraban que la búsqueda del egoísmo individual conducía de modo misterioso pero cierto al bien común.

Ninguna de estas posiciones, como ya señaló Buber, era aceptable. Se requería, entonces, una respuesta. Veamos la alternativa del personalismo.

La vida y el pensamiento, explica, se hayan ante la misma problemática. Así como la vida cree fácilmente que tiene que escoger entre individualismo y colectivismo, así también el pensamiento opina, falsamente, que tiene que escoger entre una antropología individualista y una sociología colectivista. La excluida alternativa “genuina”, una vez que se dé con ella, nos mostrará el camino. (146)

El retroceso de la cultura cristiana

Desde hacía siglos, el cristianismo, desde un punto de vista cultural, se hallaba en franco retroceso. Lejos quedaban aquellos momentos en que los grandes héroes de la cultura europea eran nombres cristianos. Los de ahora (Marx, Freud, Nietzsche, Hegel, Darwin, las vanguardias estéticas, etc.) no solo no lo eran sino que, más bien, eran anticristianos, es decir, consideraban al cristianismo o a la religión en general como un residuo del pasado que se debía olvidar o eliminar según los casos. Las vanguardias estéticas, por ejemplo, no

solo hicieron un arte no religioso –a diferencia del arte barroco– sino que muchos de sus principales representantes vivieron en indiferencia u hostilidad con respecto al cristianismo. La posición de Marx respecto a la religión es suficientemente conocida para exponerla y lo mismo ocurre con la despiadada crítica de Nietzsche a la moral cristiana o los grandes problemas planteados por el evolucionismo, especialmente, en la versión radical que Darwin asumió en la última parte de su vida con *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (1871).

Este anticristianismo² –que se fue forjando en un largo recorrido que han descrito muy bien Maritain³ y De Lubac⁴– suponía un reto enorme para la tradición que se nutría desde hacía siglos de pensadores cristianos o integrados ya armónicamente en el pensamiento cristiano, como puede ser el caso de Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón y otros.

Mounier, en particular, creía, además, percibir un cristianismo apagado, aburguesado, que infiel a su carisma original no conseguía reformar la sociedad, sino, al contrario, mantener el desorden existente. Desde su punto de vista, su incapacidad de crear cultura era el resultado de una profunda debilidad espiritual⁵.

La modernidad filosófica

El último gran desafío lo planteaba la filosofía moderna. El término es ambiguo por amplio, pero lo entendemos aquí como la nueva tradición y forma de entender la filosofía inaugurada por Descartes. Como es sabido, dicha tradición generó una multiforme y variada corriente filosófica que, separándose

2 “El fundamento de esto es que lo positivo, lo esencial en la intuición o determinación del ser divino es exclusivamente humano; por eso la intuición del hombre en cuanto que objeto de la conciencia sólo puede ser negativa, adversa al hombre. Para enriquecer a Dios debe empobrecer al hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada” (Feuerbach 76-77).

3 Maritain, Jacques. *Humanismo integral*. Madrid: Palabra, 1999. Impreso.

4 Lubac, Henri de. *El drama del humanismo ateo* (1943). Madrid: Epesa, 1967. Impreso.

5 Cfr. Mounier, Emmanuel. *L'affrontement chrétien*. México: Éditions du Seuil, 1944. Impreso. y Mounier, Emmanuel. *Feu la Chrétienté*. México: Éditions du Seuil, 1951. Impreso.

poco a poco de la tradición realista, acabó –en algunas de sus manifestaciones– por oponerse radicalmente a ella a través de las diversas propuestas idealistas, el rechazo de la metafísica y la generación de conceptos –yo, subjetividad, autoconciencia, etc.– difícilmente integrables en la corriente filosófica realista.

El neotomismo, sobre todo gracias a figuras tan brillantes como Gilson y Maritain, luchó valiente y eficazmente contra estas posiciones recuperando parte del crédito académico que la filosofía escolástica había perdido en los últimos siglos. Tesis tan importantes como el realismo crítico, en las diferentes versiones de Gilson y Maritain, la renovación de los estudios de filosofía medieval mostrando su riqueza y pluralidad, el repensamiento de lo que debía constituir la filosofía cristiana a raíz del famoso debate que tuvo lugar en Francia a principios de siglo, supusieron aportaciones muy significativas que nivelaron los pilares del debate y lo hicieron más factible. Ya no se trataba, simplemente, de unos gigantes (la filosofía moderna) luchando contra pigmeos (la escolástica). Las brillantes aportaciones de estos grandes neoescolásticos mostraban que esta analogía era incorrecta.

Pero, a pesar de todo, ¿eran suficientes para invertir el signo del debate que, hasta el momento, había dado como claro vencedor a la filosofía moderna?

Consolidación y caída

Algunos, incluso muchos, consideraron que sí. Esa renovación de la escolástica impulsada por León XIII con la famosa encíclica *Aeterni Patris* era la vía para la solución del problema. Otros, entre ellos los personalistas, consideraron que era insuficiente y que era necesario crear una plataforma de pensamiento original y novedoso, pues solo entonces se estaría en condiciones de responder a los retos que se planteaban. Eso no tenía porqué significar ningún corte con la tradición, pero tampoco bastaba con un mero maquillaje de la misma. Los cambios habían sido tan intensos y tan largos que se necesitaba un proyecto intelectual nuevo.

Emmanuel Mounier (1905-1950) fue la persona que dio forma y vida a este proyecto⁶. La comparación con su amigo y maestro Jacques Maritain, ya que era mayor que él, es muy ilustradora acerca de la novedad del personalismo. Maritain fue un potente renovador del tomismo, ya que no solo revitalizó y dio nueva fuerza a las perspectivas tradicionales que se habían anquilosado con el paso del tiempo, sino que introdujo muchos temas nuevos (estética, filosofía política, filosofía de la historia) que el tomismo apenas había tratado. Entre ellas hay que contar con las perspectivas personalistas que Maritain introdujo, tanto en antropología como en filosofía social, hasta el punto de que, por ejemplo, el término “personalismo comunitario” es de su autoría. Pero, a pesar de todo, Maritain nunca rompió su vinculación estructural con el tomismo⁷. Siempre, hasta el final de su vida, Tomás de Aquino fue su maestro intelectual y el punto de referencia clave de su filosofía.

La historia de Mounier es muy diferente. Nunca se posicionó en un esquema de pensamiento escolástico, de la modalidad que fuera, sino que intentó formular una nueva estructura intelectual a la que dio el nombre de personalismo. Por eso pasó a la historia. Era su respuesta a los graves problemas culturales, sociales e ideológicos a los que se enfrentaba. Mounier pretendió “rehacer el Renacimiento” en torno al concepto de persona, creando un nuevo lenguaje, unos nuevos conceptos y un nuevo planteamiento que fue desarrollando a lo largo de su obra, pero que podemos encontrar en apretada y madura síntesis en *El personalismo*.

Abandonando lo que podría haber sido una prestigiosa carrera académica, se involucró en la creación de un movimiento cultural a través de la revista *Esprit*, convencido de que solo la generación de un movimiento público que aglutinase intelectuales de diverso orden y estuviese presente en los ámbitos en los que realmente se decidía el futuro de la sociedad podría tener futuro.

⁶ Los precursores más relevantes son Kant, Newman y, sobre todo, Kierkegaard, iniciador de la rebelión del individuo contra el sistema hegeliano.

⁷ Cfr. Burgos, Juan Manuel. *Para comprender a Jacques Maritain*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2005. Impreso.

Para él la academia no era este lugar y de ahí su doble movimiento de acción: filosófico y cultural. A través de sus escritos fue planteando los principios del movimiento personalista y, a través de diversos instrumentos culturales, fue consolidándolos y, sobre todo, convirtiéndolos en un movimiento influyente en la cultura europea de la época.

Lo que Mounier pretendía, como decíamos, era rehacer el Renacimiento y tal fue el lema del primer número de *Esprit*. Pretendía recuperar la correcta tradición humanista que el Renacimiento había promovido, pero deslindándola del humanismo ateo en el que, de manera bastante general, había concluido. Pretendía también revitalizar el cristianismo aburguesado y conformista y relanzar su influencia en la cultura y en la filosofía. Se oponía, además, al liberalismo capitalista, reivindicando con intensidad la justicia social. Y, sobre todo, proponía el concepto de persona como clave teórica para engarzar estas diversas perspectivas. Un concepto que se conectaba con la tradición clásica y cristiana que lo había creado, pero que incorporaba elementos novedosos tomados de la filosofía moderna o de una nueva revisión filosófica de la tradición judeo-cristiana: encarnación, corporalidad, solidaridad, vocación, amor, centralidad de las relaciones interpersonales y acción social, en suma, personalismo comunitario.

No puedo detenerme ahora en los detalles de su propuesta. Lo que interesa, a nuestros efectos, es señalar que, a pesar de las dificultades iniciales, tuvo una espléndida acogida, llegando a escribir una de las páginas de la historia de la filosofía europea del siglo XX. El personalismo renovó el pensamiento europeo, introduciendo una nueva manera de pensar gracias a conceptos frescos, originales y poderosos. Y esta potencia innovadora acabó llegando, también, a eventos sociales de gran importancia: el Concilio Vaticano II, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en la que tuvo importancia notable Maritain, algunas Constituciones Europeas posteriores a la segunda Guerra Mundial⁸, etc.

8 Cfr. Roberto, Papini, coord. *La idea personalista en las Constituciones Nacionales*. Madrid: Fundación Humanismo y Democracia, 1982. Impreso.

Este éxito, notable y persistente, en la medida en que algunos conceptos se instalaron de manera definitiva en la conciencia filosófica europea, tuvo una fecha de caducidad como movimiento. Mounier murió muy joven, a los 45 años, y discípulos como Domenach⁹ o Lacroix¹⁰, si bien aportaron trabajos interesantes, no consiguieron injertar savia suficiente en el árbol personalista por lo que, con el paso del tiempo, comenzó a languidecer. A ello contribuyó, sin duda, un cambio sustancial en la cultura europea en torno a los años 60. El Concilio dio lugar al convulso posconcilio y muchos de los intelectuales personalistas, que habían sido vistos previamente como abanderados del cambio, de la noche a la mañana acabaron “transformados” en presuntos defensores de una tradición obsoleta, siendo proscritos de los cenáculos culturales¹¹. La revolución del 68 generó una actitud de rebeldía adolescente que negaba todo criterio consistente y todo esfuerzo sólido de construcción, postulando un cierto hedonismo vital e intelectual que fue reforzado por la llamada revolución sexual, que propagó una concepción de la sexualidad separada de la procreación y del matrimonio, incompatible, claro, con los postulados personalistas. Por último, el marxismo impuso su capacidad de fascinación cultural sobre muchos intelectuales, en un sentido antitético a las tesis personalistas: primacía de la sociedad y del proyecto colectivo sobre las personas; negación de cualquier tipo de trascendencia.

Estas aguas eran demasiado turbulentas para el personalismo y, en esos momentos, no pudo construir un puente sobre ellas. Fue arrastrado por la corriente y desapareció como movimiento del ámbito cultural. Parecía, como Ricoeur sentenció en su momento, que, mientras la persona se consolidaba, el personalismo había llegado a su fin¹².

9 Cfr. Doménach, Jean-Marie. *Dimensiones del personalismo*. Barcelona: Nova Terra, 1969. Impreso.

10 Cfr. Lacroix, Jean. *Le personalisme comme anti-idéologie*. París: Presses Universitaires de France, 1972. Impreso; Lacroix, Jean. *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Barcelona: Fontanella, 1965. Impreso.

11 El detonante fue la publicación de algunos textos en los que se mantenía la apuesta por la renovación, pero sin admitir una ruptura con la tradición, como la famosa obra de Maritain *El campesino del Garona*.

12 Ricoeur, Paul. “Meurt le personalisme, revient la personne”. *Esprit* (enero de 1983): 195-202. Impreso. Traducción española en: Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós, 1993. Impreso.

Razones de un regreso

No estaba dicha, sin embargo, la última palabra. En realidad, ni siquiera la penúltima. A partir de los años 90 comenzó una intensa recuperación, en parte, espontánea y, en parte, impulsada por movimientos y asociaciones del pensamiento personalista. En España este movimiento es llamativo. El número de publicaciones de autores y, sobre todo, de autores personalistas se ha disparado en estas dos últimas décadas. Las obras de Guardini, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Karol Wojtyła, Maritain, Marcel y muchos otros se han vuelto a publicar después de estar descatalogadas durante años, o se publican por primera vez con una excelente acogida. Se han realizado congresos internacionales¹³ y, lo que es una excelente señal, se está incrementando, de manera exponencial, el número de tesis doctorales.

¿Cuáles son los motivos de este regreso? Un factor importante radica en la actividad de diversas instituciones como el Instituto Emmanuel Mounier, editoriales como Palabra, Encuentro o Sígueme, etc., que ya desde hace años han apostado por el impulso de esta filosofía. Creo también que está teniendo cada vez más influencia la actividad sistemática, constante y académica de la Asociación Española de Personalismo que, poco a poco, va cuajando y calando en las mentalidades. Pero esa actividad y, sobre todo, su éxito no sería posible si no se dieran una serie de condiciones socioculturales que la facilitarían.

La primera es la caída de las ideologías. La caída del muro en 1989 ha conllevado la estricta desaparición del marxismo de la escena cultural europea. Podemos encontrar radicalismos de diverso tipo, pero el marxismo se ha convertido en un objeto de museo. Ahora bien, ninguna teoría fuerte de interpretación del mundo le ha sustituido. La posmodernidad lo prohíbe. Por eso, el único material interpretativo de la realidad, que ahora se dispone de

13 Cfr., por ejemplo, los realizados por la AEP sobre Karol Wojtyła: Asociación española de personalismo. "La filosofía personalista de Karol Wojtyła". Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005. Web. Y sobre Julián Marías: Asociación española de personalismo. "Julián Marías: una visión responsable". Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2007. Web. Se puede consultar www.personalismo.org para más información.

manera generalizada, es el cascote de teorías pasadas. No hay cosmovisiones ni visiones sectoriales integrales. Pero, por mucho que la posmodernidad se empeñe en negarlo, ese alimento es imprescindible para el alma humana. Las personas necesitan concepciones globales y, este es el punto, el personalismo está en condiciones de ofrecerlas, ya que dispone de una atractiva, moderna y, al mismo tiempo, sólida raíz filosófica, pues está apoyado en los pilares de la tradición realista. Actualmente, esta propuesta está recibiendo gran acogida y es, sin duda, uno de los motivos del resurgir del personalismo.

El segundo motivo es interno al catolicismo. Ya hemos señalado los importantes problemas culturales con los que se enfrentaba al comienzo de siglo, que no han hecho más que agravarse. Pues bien, para superarlos necesita con urgencia una herramienta moderna y ortodoxa que reemplace al *sistema tomista*. Los motivos son evidentes. Tomás de Aquino es sin duda uno de los grandes genios de la filosofía y un maestro perpetuo de la filosofía cristiana. Pero el *sistema*, por él generado, no puede enfrentarse eficazmente con la cultura contemporánea. ¿Podemos, por ejemplo, explicar a nuestros estudiantes de hoy en día, de una manera eficaz, qué es el hombre y qué es la mujer a través de un curso *específicamente* tomista?

Que debamos responder negativamente no tiene nada de asombroso. Sería maravilloso lo contrario. ¿Cómo se puede esperar que un *sistema* generado en el mundo medieval pueda ser válido hoy en día? Quiero subrayar, fuertemente, en qué me estoy refiriendo al *sistema*: a la utilización estructural del pensamiento tomista como plataforma de la antropología filosófica y, más en general, de toda la filosofía; lo que significa, *al contrario*, que dichas frases no pueden, ni deben, en ningún modo, entenderse como una refutación global de la filosofía tomista. Esto sería ridículo. Lo que estoy afirmando, simplemente, es que si se quiere ser realmente tomistas hay que actuar exactamente como él lo hizo: es decir, beber de todas las fuentes accesibles de filosofía válida y elaborar una síntesis a partir de ella. Tomás de Aquino construyó, no sin dificultades, una nueva y audaz síntesis que ha sido válida durante

siglos. Hoy, a su vez, es necesario construir una nueva síntesis, y esto es lo que está intentando realizar, también con numerosas dificultades, el nuevo movimiento personalista. Pero, afortunadamente, este trabajo está teniendo cada vez más aceptación como lo muestra, por ejemplo, esta publicación. Y ese es otro de los grandes motivos por los que el personalismo está reapareciendo en el panorama filosófico.

Camino I: Qué personalismo

Llegados a este punto debemos preguntarnos: ¿Existen las bases para realizar esta síntesis? ¿Tiene el personalismo unidad suficiente para garantizarla? ¿Ha sido ya realizada? ¿La podemos encontrar en Mounier o en algún otro autor? Estas cuestiones me obligan a hacer referencia al trabajo que vengo realizando desde hace años, pues se focaliza exactamente aquí.

Desde el primer momento, hace ya veinte años, en el que comencé mi lectura de autores personalistas, fundamentalmente, de Jacques Maritain y Karol Wojtyła, seguidos por Guardini, Julián Marías y muchos otros, mi convicción fue que, si bien desde premisas diversas, estaban hablando de lo mismo y con el mismo lenguaje. Mounier, ciertamente, había fundado la filosofía personalista, la había dado a luz en el entramado de la filosofía europea del siglo XX, pero no estaba solo. Estaba acompañado por una pléyade de filósofos de primer orden que, entrelazados entre sí, podían crear una malla terriblemente potente y poderosa, mientras que, por el contrario, abandonados cada uno a su suerte, navegando solos en el proceloso mundo de la filosofía, aislados, ninguno de ellos tenían la energía suficiente para relanzar, revitalizar o reforzar el mundo del personalismo.

Los principales filósofos que, a mi entender, deben incluirse dentro de la filosofía personalistas son los siguientes: la corriente francesa debe ser ampliada con pensadores como Jacques Maritain, Gabriel Marcel y Nédoncelle, el personalista metafísico. Se debe incorporar, también, la filosofía del diálogo con pensadores de la talla de Buber, Ebner, Rosenzweig y, más recientemente,

Lévinas. En el área fenomenológica encontramos, entre otros, a Scheler, von Hildebrand y Stein. Karol Wojtyła es el principal representante de la numerosa escuela polaca. En Italia, entre otros, podemos mencionar a Carlini, Luigi Pareyson y Luigi Stefanini. Ya hemos hablado de Romano Guardini, pero se puede señalar, también, a Seifert, Crosby y, en España, a Zubiri, López Quintás, Laín Entralgo, Díaz, Burgos, Marías y, en un sentido que habría que determinar, Polo. Todo esto sin mencionar la vertiente teológica. Este elenco de figuras sí refleja, de modo sustancialmente global, el cuadro de la filosofía personalista.

El reto intelectual, que plantea este amplio elenco de nombres, consiste en mostrar que existe una unidad fuerte en su pensamiento. Que no se trata de una simple acumulación de nombres, realizada con fines estratégicos para amontonar combustible en la hoguera del personalismo. Tal objeción es sólida dada la diversidad de los filósofos personalistas. La mejor manera de responderla, sin duda, es mostrar que existe un conjunto de caracteres específicos del personalismo que, a su vez, se encuentran en la mayoría de esos autores. Realicé esta tarea, hace ya diez años, en mi obra *El personalismo* y presento ahora telegráficamente los resultados¹⁴.

El personalismo es una filosofía, no un simple movimiento de reacción, si bien en su origen pudo comenzar de este modo.

El personalismo es una filosofía realista, entendiendo por ello que comparte los elementos básicos de lo que podemos llamar filosofía perennis o tradición filosófica clásica. Las principales son: visión del mundo de tipo ontológico; el hombre tiene capacidad objetiva de conocer la verdad; la persona es libre; existe una naturaleza humana; en el hombre hay una dimensión ética; el hombre es un ser esencialmente religioso.

El personalismo es una filosofía original dentro de esta tradición; es decir, presenta unos elementos propios que la identifican como una filosofía específica del siglo XX. El principal y más básico, definitorio, es *que emplea el*

14 Cfr. Burgos, Juan Manuel. "Definiendo el personalismo". *El personalismo* por Burgos. Madrid: Palabra. Impreso.

concepto de persona como elemento central de la estructura antropológica. En otros términos, una filosofía que se considere personalista no se puede limitar a hacer algún tipo de mención a la persona. Este concepto debe ser el elemento básico de su antropología.

Sobre esta base fundamental cabe distinguir los siguientes elementos originales.

Insalvable distinción entre cosas y personas; es un punto de origen kantiano del que se deriva que las personas deben ser analizadas con categorías filosóficas específicas y no con categorías elaboradas para las cosas¹⁵.

Importancia radical de la afectividad. Para el personalismo, la afectividad es una dimensión autónoma y originaria que incluye un centro espiritual que se identifica con el corazón.

Importancia decisiva de la relación interpersonal y familiar en la configuración de la identidad personal.

Primacía absoluta de los valores morales y religiosos. El personalismo se separa de la tradición aristotélica y considera que la cualidad más excelsa de la persona no es la inteligencia sino la voluntad y el corazón, lo que implica una primacía de la acción y permite dar una relevancia filosófica al amor.

Corporeidad. Frente a un olvido tradicional del cuerpo, la filosofía personalista recupera la corporeidad como una dimensión esencial, que, más allá del aspecto somático, posee también rasgos subjetivos y personales.

Sexualidad, dualidad varón-mujer. Existen dos modos de ser persona: hombre y mujer. La persona es una realidad dual y el carácter sexuado afecta al nivel corporal, afectivo y espiritual.

¹⁵ "Cuando, ya en la escolástica, se ha intentado pensar filosóficamente la persona, las nociones que han sido decisivas no son las procedentes de estos contextos, sino las de 'propiedad' o 'subsistencia' (*hypóstasis*). La famosa definición de Boecio, tan influyente –*persona est rationalis naturae individua substantia*– ha partido de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*, pensada primeramente para las 'cosas', explicada siempre con los eternos ejemplos de la estatua y la cama, fundada en el viejo ideal griego de lo 'independiente' o suficiente, de lo 'separable' (*choristón*). El que esta sustancia o cosa que llamamos 'persona' sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser, su manera de realidad. La persona es una *hypóstasis* o *suppositum* como los demás, solo que de naturaleza racional" (Marías 41).

La persona es un sujeto social y comunitario. El personalismo sintetiza la relación persona-sociedad estableciendo la primacía ontológica de la persona contrapesada por su deber de solidaridad.

Los filósofos personalistas entienden la filosofía como un medio de interacción con la realidad cultural y social; es decir, su filosofía no se plantea como un mero ejercicio académico, sino que buscan la transformación de la sociedad.

Por su visión trascendente de la vida, los personalistas buscan una inspiración cultural en su tradición (cristiana o judía) lo que les permite, manteniendo siempre la perspectiva racional, no disociar artificialmente su existencia como personas de su existencia como filósofos.

El personalismo opta por una valoración moderadamente positiva de la filosofía moderna, pues, si bien entiende que ha generado errores relevantes, también considera que ha aportado una riqueza antropológica irrenunciable, con elementos como la subjetividad, la conciencia del yo o la reivindicación de la libertad.

Estas son, a mi juicio, algunas de las características básicas del personalismo y quien haya leído a algunos de los autores mencionados, previamente, puede comprobar que, en efecto, se encuentran en sus escritos teniendo en cuenta dos matices importantes. Lógicamente, no todas estas características están en todos estos autores. Lo que sí se encuentra en todos ellos es el conjunto conceptual básico que determina esta forma de pensamiento, lo que no impide que alguno en concreto pueda faltar. Estas carencias se deben a que no todos los autores, previamente mencionados, son igualmente personalistas. Suelo acudir a la imagen de los círculos concéntricos para explicarlo. Hay un núcleo central, que incluiría a Mounier, Wojtyla, Nédoncelle, Stefanini, Guardini con Hildebrand, Stein y Buber (por limitarme a los más significativos), que son plenamente personalistas. El resto lo son en menor grado o solamente en periodos. Julián Marías, por ejemplo, lo es con plenitud solo en su última etapa intelectual (147-164) y Lévinas ha insistido tanto en la

interpersonalidad que puede haber acabado debilitando a la persona¹⁶. En resumen, encontramos la plenitud de elementos personalistas en el núcleo central y algunos elementos, en mayor o menor grado, pero siempre en un nivel consistente, en los círculos concéntricos más alejados.

Caminos II: Líneas de actuación

Podríamos decir que aquí se cierra la labor realizada por nuestros predecesores, por la generación de personalistas del siglo XX. Han construido una nueva antropología que, si se aplica la labor de síntesis que hemos realizado, puede ser presentada esquemáticamente tal y como acabamos de hacer. El resultado, sin duda, muestra una antropología novedosa, original y suficientemente significativa.

Las preguntas que se imponen a continuación son: 1. ¿Cuál es la validez de este proyecto? 2. ¿Qué debe hacerse para consolidarlo?

La respuesta a la primera pregunta, desde mi punto de vista, es que este proyecto presenta una validez inmensa. Espero haberlo demostrado ya, pero un buen resumen sería que los personalistas del siglo XX nos han proporcionado una filosofía moderna, novedosa, sugerente, fácilmente transmisible y radicalmente respetuosa de la dignidad humana. No es poco decir.

Con ello paso ya a la segunda cuestión, que es la que debemos tratar más ampliamente en este último epígrafe: ¿qué es lo que hay que hacer para consolidarla? Las áreas fundamentales de actuación que propongo son tres.

La primera es la *difusión*. Siempre me ha resultado sorprendente el escaso conocimiento que se tiene de la filosofía personalista, especialmente, en algunos ambientes que, según toda la lógica, deberían ser propensos a recibirlo. Que filósofos posicionados en actitudes posmodernas, deconstructivas o agnósticas no sean receptivos a la filosofía personalista es, hasta cierto punto, lógico. Pero que, en ambientes culturales cercanos al catolicismo, estos

16 Cfr. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002. Impreso.

filósofos sean con cierta frecuencia grandes desconocidos me sigue causando admiración. Que, por ejemplo, los grandes libros de Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad* y *Persona y acción*, sean, para muchos, simplemente inexistentes, es algo que llama tanto la atención que merecería un atento análisis sociocultural que investigara los motivos que generan esa ignorancia. Pero las obras de Wojtyła son solo un ejemplo: están, además, las de Maritain, Julián Marías, Edith Stein, Romano Guardini, etc.

Este inmenso y precioso legado cultural debe, sin duda, ser cada día más conocido y asumido, porque solo podemos avanzar si nos subimos a los hombros de nuestros predecesores y no tendría sentido, por tanto, desconocerlo e intentar resolver, desde una ignorancia reprochable para quien se dedica a estos menesteres, unos problemas bien resueltos ya por excelentes filósofos. Asumir el legado, conocerlo y difundirlo, esa es, sin duda, la primera tarea. Y no es un trabajo de a poco, dada su riqueza y diversidad.

La segunda es la *profundización*. Se realizan con cierta frecuencia algunas críticas al personalismo que apuntan a una supuesta debilidad filosófica o formal. Creo, sinceramente, que una parte importante de quienes las sostienen no se han tomado la molestia de leer a autores personalistas sólidos pero, a pesar de ello, hay un punto de verdad en la objeción. Mounier, como ya hemos señalado, no tuvo tiempo de ofrecer una formulación lo suficientemente madura del personalismo. Otros autores personalistas han realizado trabajos de diverso calado y entidad. Algunos son creativos y sugerentes (por ejemplo, Guardini), otros más profundos y sistemáticos (como Wojtyła). Pero, sin duda, queda por realizar un enorme trabajo de configuración, sistematización y definición de los elementos claves de esta filosofía.

Algunos dentro del personalismo pueden temer que, si esta tarea se realiza con éxito, este pueda acabar encerrado en una jaula de oro: el inicio de una nueva escolástica que, al fijar los conceptos, desactive su capacidad creadora, su vitalidad y su poder de influencia. Esto, sin duda, es posible. Pero, a mi juicio, es más grave y más real el peligro contrario, que, a falta de una presentación

sistemática, este caiga en el olvido y desaparezca, hecho que ya ha estado a punto de suceder y que estamos apenas superando.

Los filósofos personalistas son todos de gran calidad, pero no son figuras de primerísimo orden. No se puede contar entre ellos un Husserl, un Heidegger o un Kant (al menos por el momento). Por eso, si cada uno de ellos navega en solitario, corren el peligro de desvanecerse en el enorme caudal de la filosofía o, como mucho, de tener una influencia muy secundaria. Solo si se remarca esa matriz común, si se refuerzan los hilos que forman la estructura colectiva y se tejen los que no están elaborados puede, en mi opinión, tener el personalismo un futuro halagüeño.

La tercera es la *aplicación* a terrenos antropológicos colindantes. La tarea básica realizada por los fundadores del personalismo ha sido la de poner los fundamentos de una antropología nueva. Ya he señalado que esos fundamentos deben consolidarse y organizarse para que resistan el paso del tiempo. Pero hay todavía otra inmensa tarea que debe ser realizada. Aplicarlos y emplearlos en nuevos campos antropológicos: educación, psicología, filosofía del derecho, pedagogía, bioética, economía, psiquiatría, etc. Del mismo modo que el personalismo ha supuesto una importante novedad en la manera de concebir la antropología, debe también serlo en esos campos adyacentes. Esta tarea es tan apasionante como difícil de realizar, porque requiere dos factores que difícilmente se dan unidos.

Requiere de expertos conocedores de los dos ámbitos que deben integrarse, ya que solo entonces podrá construirse el puente que los conecte. Si, por ejemplo, alguien sabe mucha filosofía pero solo tiene nociones mínimas de pedagogía o viceversa no podrá, de ningún modo, elaborar una pedagogía personalista mínimamente sólida. Podrá, quizás, elaborar unos criterios orientadores de tipo personalista para aquellos que se dedican a la pedagogía. Pero esto, con ser bueno, no es ciertamente una pedagogía personalista. Para ello, como digo, hace falta un conocimiento lo suficientemente profundo de ambos mundos y, por supuesto, una investigación realizada por amplios grupos de trabajo. No es una tarea que nadie pueda realizar de modo individual.

Solo así será posible resolver los problemas concretos que presenta cada campo de aplicación. Señalaré, a modo de ejemplo y como conclusión, los que aparecen en bioética. Es, ahora mismo, una de las áreas en las que más se está trabajando para aplicar el personalismo, hasta el punto de que ya se puede hablar de la existencia de una corriente de bioética personalista que va ganando implantación, especialmente, en América Latina¹⁷. Esta bioética puede resolver, de manera muy natural, los problemas relativos a la ética clínica, es decir, a los que se presentan en las relaciones entre el personal sanitario (médicos, enfermeras, psicólogos, etc.) y los pacientes, porque dispone del instrumental conceptual básico para realizarlo: la justificación de la dignidad de la persona y los conceptos que permiten teorizar las diversas situaciones que se presentan en la relación interpersonal: cuidado, encuentro, reconocimiento, donación, etc.

Sin embargo, no ocurre lo mismo con respecto a la defensa del embrión. Desde un punto de vista ofrece, sin duda, una teorización sólida de la dignidad de la persona, pero hay un problema importante que debe ser resuelto: los conceptos y estrategias desarrolladas por los personalistas se han dirigido habitualmente a la persona adulta y en plenitud de capacidades, no a la persona en situación de indefensión y cuyas características fenomenológicas no responden a los criterios “normales” de la persona como sucede con el feto, la persona en coma, etc. Y aquí es, justamente, donde se presentan la mayor parte de los problemas bioéticos¹⁸. Por eso, hace falta una adaptación de los principales conceptos antropológicos personalistas a este nuevo paradigma, algo que los fundadores del personalismo no realizaron por la sencilla razón de que la bioética todavía no existía¹⁹.

17 Cfr. Sgreccia, Elio. *Manuale di bioetica*. 2 vol. 3ª ed. Milano: Vita e Pensiero, 1999. Impreso. Ciccone, Lino. *Bioética. Historia, principios, cuestiones*. 2ª ed. Madrid: Palabra, 2007. Impreso.

18 Cfr. Burgos, Juan Manuel. “Persona versus ser humano. Un análisis del esquema argumentativo básico del debate”. *Cuadernos de Bioética* 19.3 (2008): 433-447. Impreso.

19 Zubiri es el autor que ha afrontado el tema más directamente. También, son interesantes las reflexiones de Laín Entralgo desde su perspectiva de médico.

Conclusiones

El personalismo nació en la Europa de entreguerra como resultado del esfuerzo colectivo de diversos pensadores de origen judeo-cristiano para dar una respuesta a los problemas socioculturales del momento. Mounier es el fundador de la corriente, el que dio vida, nombre y entidad a este gran movimiento colectivo que llegó a tener una influencia significativa en diversos eventos históricos. Esta corriente filosófica, sin embargo, decayó en los años sesenta bajo la presión del posconcilio, el marxismo, la revolución del 68, la revolución sexual y otros impactos culturales, convirtiéndose prácticamente en un hecho histórico pasado, al modo del existencialismo.

Sin embargo, a partir de los años noventa, estamos presenciando un renacimiento del personalismo impulsado, principalmente, por la necesidad de una antropología fuerte, moderna y respetuosa de la dignidad humana que permita tanto una orientación individual sobre el significado de ser persona, como una respuesta filosófica consistente a las propuestas disolventes de la modernidad: ateísmo, posmodernidad relativista, deconstruccionismo, pensamiento débil, etc.

La tesis que he intentado mostrar es que la filosofía personalista posee la riqueza y potencia intelectual suficiente para responder a esta necesidad por lo que puede constituirse, con todo derecho, en una de las antropologías relevantes del siglo XXI. Este afianzamiento del personalismo, sin embargo, no se realizará sin un intenso trabajo en tres áreas principales: 1) conocimiento y difusión de la reflexión realizada por la primera generación de personalistas. 2) sistematización de ese trabajo y definición y profundización en los conceptos básicos; 3) aplicación a nuevos ámbitos no considerados hasta el momento, pero de gran relevancia humana y filosófica.

Ahora bien, si este trabajo se realiza con profundidad, sistematicidad y a través de sinergias investigadoras entre los grupos e instituciones interesadas en el personalismo, me permito prever que alumbraremos entre todos una filosofía sólida y poderosa, cuyo recorrido puede ir más allá del siglo que

estamos iniciando. Entiendo, por tanto, que el personalismo es una filosofía de gran calado, una filosofía de presente y de futuro, y que todas las energías que en ella se inviertan, como esta obra que se presenta, serán, sin duda, grandemente recompensadas.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

De la ontoteología a Dios-como-fenómeno**

Germán Vargas Guillén**

(...) la metafísica es onto-teo-logía

(*Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie*) (Heidegger 121-120).

El Dios entra en la filosofía [...] como el lugar previo a la esencia entre el ser y lo ente

(Heidegger 153).

Se ha hablado mucho, en la reciente literatura fenomenológica, del llamado *giro teológico*. Ya hemos mostrado que no existe, en rigor, el precitado “giro” (Vargas Guillén, “Excedencia” 185-191), pues se trataría de “tornar” hacia un lugar donde no se estaba, de desplazarse a ese otro sitio. Hemos sostenido, incluso puede decirse que hemos probado documentalmente, en qué sentido Dios fue tema perteneciente al origen mismo de la fenomenología de Edmund Husserl.

* Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C., octubre 4 al 8 de 2010.

** Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.

En esta investigación –que prosigue los desarrollos expuestos en la fuente citada– nos hemos propuesto simplemente discutir la –digamos– indicación, o acaso sea mejor llamar “acusación”, de Martin Heidegger, según la cual toda la metafísica occidental es *onto-teo-logía*. Mi tesis es que una tal *onto-teo-logía* solo se da si, de antemano, se asegura una suerte de carácter de *ente* para Dios.

Es decir hay una *fenomenología del fenómeno* –Dios o de Dios–como–fenómeno. Para esta no tiene interés si tal *fenómeno* se corresponde con una “realidad” o un “ente” o un “dato” o un “qué” que se pudiera identificar con Dios. Antes bien, con o sin su existencia: la experiencia humana, no solo filosófica –como lo hemos mostrado (Vargas Guillén, “Excedencia” 194-201)–, exige la idea de Dios y, además, la *existencia humana* misma exige razones fundadas para hablar desde la experiencia de Dios en nuestras vidas, esto es, en tanto *fenómeno*.

Y esta manera de filosofar es, en sí, otra de las temáticas que puede y debe abordar la *metafísica*; solo que no tiene que “aferrarse” ni al ser, ni al ente–Dios, sino a la pura fenomenología del *fenómeno–Dios* o de *Dios–como–fenómeno*.¹

La cuestión que se formula es: “¿tiene la metafísica occidental un ‘destino’ onto-teo-lógico?” Así, interrogamos si Dios, y en qué modo, es tema de la metafísica. Además, y si concretamente es la *cruz* de la filosofía el tener que *arrastrar* con el problema teológico, ¿de qué modo *se hace cargo* ella –como *metafísica*–? ¿Qué es *metafísica*? Ya, de suyo, es un *problema*. Su sentido se nos presenta por escorzos: como por lados o manifestaciones o “aparencias”, que no terminan de “revelar” su estructura completa y total. No hay, pues, una faz (*facies*) de su presentarse que, de una vez por todas, pueda decir lo que, en definitiva, se pueda entender bajo la misma. En su “devenir”, entre otras, como sus *facies*, se ha interrogado si ella(s) es (son): ¿lo uno, la multiplicidad, la participación; el ente, el ser, el ser-en-tanto-que-ser es la nada; la existencia, el existente, el existenciarlo

1 Tratamiento de la *metafísica* como tematización del *fenómeno–Dios* o *Dios–como–*, *fenómeno* expuesto aquí, en otra investigación (Vargas Guillén), hemos llevado a cabo una indagación sobre la relación *ser–nada* como *cosa misma* de esta disciplina. Así, pues, como se puede hablar de la relación *ser–nada sin Dios*, también es posible hablar de *Dios–sin–el–ser*. En la investigación aludida solo se introduce como apéndice una reflexión sobre la *persona* a partir de los supuestos teológicos sobre la Trinidad, debidos a San Agustín. No obstante, la presente investigación se entrelaza, concretamente, con el asunto indicado allí (cf. 281-293).

–llámese: *Dasein*–; Dios? Pero, también, podría tratarse de procesos: ¿*aniquilarse* o “neantizarse”, *esencializarse* o “llegar a ser”, *mantenerse* o *no zozobrar en la nada* o “*ek-sistir*”? Cada vez que se responde a la pregunta: ¿qué es *metafísica*? vuelve y se introduce una hipótesis para comprenderla. Algunas veces, como reiteración del pensamiento pensado; otras, como “enlace” o “quiasmo” entre diversas de las hipótesis dadas; al cabo, como renovación del sentido mismo de la disciplina –cuando emerge una hipótesis alterna o novedosa–.

De este modo, es como se ha introducido históricamente a “Dios como hipótesis”, para responder a la pregunta rectora, a saber: “¿qué es metafísica?”. Ciertamente, fue una hipótesis relevante en el pasado, aún sigue siendo una hipótesis relevante *hic et nunc* y, quizá, aunque no lo sabemos, siga en el futuro persistiendo como una hipótesis relevante. Introducir la hipótesis: Dios como posibilidad de respuesta a la pregunta “¿qué es metafísica?” lleva, de inmediato, a la pregunta “¿qué es Dios?” y, más aún, “¿quién es Dios?”. Es decir, asumir a Dios como hipótesis, para el despliegue de la reflexión metafísica, tiene que comenzar por intentar responder de qué se está hablando, qué se designa con los términos incluidos en la hipótesis. Y, desde luego, se hace necesario establecer las condiciones de validez de la hipótesis misma –cabe decir: de su información o de su confirmación–. Supongamos, por tanto, que el tema de la metafísica es *Dios* –comenzando, claro está, todavía sin saber lo que se alude bajo ese título–. Entonces, nos preguntamos: ¿qué se señala con esta *expresión*, con este *título*, con este *nombre*, con este *índice*? ¿Acaso un tipo de *ente* entre otros *entes*, de aquellos con los cuales, en su mundear, *se topa el hombre*?, o como en otros casos y momentos se ha tratado: ¿se refiere con el título Dios el *ens supremo*, el *realísimo*?; o, en otra dirección, ¿se indica lo divino, lo santo, al Altísimo? Y si esta última dirección es la elegida ¿es lo mismo: divino, santo y Altísimo, o son indicaciones diferentes? Pero puede haber, todavía, al menos otra forma de aproximarse al asunto: ¿es una idea, una abstracción, al cabo, un concepto?; o, por el contrario, ¿es una persona –que despliega una relación personal, al personalizarse y personalizar el mundo–? Y si es una persona: ¿cómo se inserta en la historia, en la vida, en nuestra vida específica

y concreta? Y, ¿bajo qué condiciones esa persona es el Cristo, Dios vivo y verdadero, encarnado en la historia; señal de y en la historia de la redención; único, Unigénito: Alfa y Omega? Aquí no se ha sacado ninguna conclusión distinta a la siguiente: Dios es una hipótesis posible para captar el sentido total de la metafísica. No obstante, al mentar la expresión “Dios” comienza la reflexión como un mero índice vacío, todavía vacío de contenido, que tiene que ser “llenado”, completado, instanciado. Y que, sin embargo, ya se ha llenado –en diversas direcciones–, todavía de manera incompleta, como una serie de posibilidades para su comprensión y, sobre todo, para ser referido como *polo correlativo* de la experiencia de los sujetos en el mundo.

I

Todavía sin saber lo que es Dios –“suspendiendo” o “poniendo en *epojé*”–, su sentido: asumamos que se trata o de una “idea” o de una “experiencia” o –incluso más allá de lo que se nos da a la experiencia– de una “realidad”. Como se ha dicho, no sabemos qué es; pero sabemos que, con independencia de las opiniones o los prejuicios “algo” o “alguien”, a lo que “llamamos” con el título –todavía “vago”–, es experimentado como *Dios*. Y, en parte, se *revela* y, en parte, está *escondido*. Aquí, entonces, es cuando se puede decir: Dios es fenómeno, lo apareciente; a un quien que se dirige intencionalmente, a “lo que aparece”, es decir “a lo que hace aparecer”.

Si Dios fuera, sin más, “lo que aparece” se trataría de un *fenómeno inmotivado* como: “me aparece” o “aparece” ante mí la piedra, la casa, el río. Pero, también, aparecen ante mí los sueños, las emociones, la fatiga. Ahora bien, si soy yo quien “lo hace aparecer” se trata –para nosotros, en nuestra *experiencia subjetiva*– de un *fenómeno motivado* como pueden serlo también fenómenos como el amor, que tiene en sí un “polo correlativo”, lo amado; la belleza, que tiene como “polo correlativo” lo bello; la esperanza, que tiene como “polo correlativo” lo esperado, y la ideología, que tiene como “polo correlativo” lo ideado.

Cualquiera de las dos vías: *fenómeno inmotivado* o *fenómeno motivado*, tiene la propiedad de *fenómeno*, “lo aparente”, pero también, y como tal, la propiedad de “lo donado”. Para que algo aparezca tiene que ser *dado*. A la variedad de formas del darse, sin más, la podemos llamar “lo donado”, *la donación*. Entonces, puedo decir: ¿se me da Dios? Y, si se me da, ¿cómo? Y, más allá de ello, como quiera que se me dé, ¿qué o quién o se me da? Al menos como punto de partida, pongamos en duda que Dios sea un *fenómeno inmotivado*. Pero poner en duda todavía no es concluir. Quizá en una “situación límite” –la muerte de un ser querido, la proximidad de mi propia muerte, la enfermedad mortal, el peligro extremo (en cualquiera de sus variedades), la alegría, el arrobamiento (amoroso, místico), un cataclismo, lo inesperado– se nos aparezca, al menos en una primera mirada, como *fenómeno inmotivado*; como si uno no quisiera y, sin embargo, Dios tomara “presencia” en nuestra vidas. Sin embargo, yo creo que esa “presunta” *inmotivación* tiene uno(s) motivo(s): nuestra educación, nuestra cultura, nuestros hábitos –o *habitualidade*–; acaso, también, aunque aquí se diga sin suficiente conocimiento de causa, el inconsciente colectivo.

Entonces, se puede partir de que Dios es un *fenómeno motivado*. Claro, *motivado* por la cultura; pero, en cada caso, revivificado o experimentado subjetivamente. También uno se puede preguntar si hay, en alguna esfera, propiamente hablando, un *fenómeno* que no tenga la propiedad de *motivación*. Volvamos, incluso, a los mentados: piedra, casa, río, emoción, fatiga, sueño. Todos son porque *en su aparecer aparecen* ante mí –¿y por mí?–. Sin embargo, en estos casos no tengo que decir —no tengo que decirlo, ni que decírmelo–: “yo creo” o “yo no creo”.

En general, el *creer* –o su contrario– implica la *falta* o *ausencia* de “dato”, “hecho” o, en un sentido muy amplio, *hylé*. Dios, el mundo y el alma son indicaciones de *faltante* o de *ausencia*. No es que no se puedan presentar. Es que en el punto de partida: *hay que hacerlos presentar*. Diríamos: yo tengo que hacerlos presentes, porque se me presentan. Es, entonces, cuando se comprende que Dios –o el mundo o el alma– se presenta en cuanto

fenómeno, porque se *satura*. Él colma nuestras ansias, nos sacia. Aquí, como se ve, no se dice que *exista*, que sea. Solo que es experimentado por nosotros como *saturación*, como *fenómeno saturado*. Aquí, entonces, Dios no es ni un *qué* –ni cosa, ni ente: *onto*; ni ente-pensado, lo-pensado: *lógico*–, como tampoco es *quién* –el Cristo, el Unigénito, el Increado–. Dios, en esta dirección del análisis, “tan solo” es “lo que se nos presenta”, es decir, se trata de un “mero” o “puro” *fenómeno*. Y *si se revela* es porque lo buscamos y *si se oculta* es porque lo ignoramos, lo olvidamos, lo *re-legamos*: ni lo necesitamos, ni nos necesita.

¿Afirmamos que Dios no es un *qué* ni un *quién*? No. La indicación hecha es que *como fenómeno –motivado, saturado– Dios es excedente de subjetividad, excelencia*. Y, sin embargo, no es ni el *hombre infinitamente alejado* –idea–, ni *creación humana*. Simplemente, *excede*: es lo más grande, lo puesto más allá de lo razonable *qua fenómeno*. Por eso, aunque todavía no lo sabemos, podría ser lo *divino* o lo *santo*. Pero todavía no sabemos ni siquiera –como ya se dijo– si estos títulos, *divino* y *santo*, indican lo mismo o, por el contrario, indican la *diferencia*, el *diferir*, el *diferendo*. Y ¿sería el *diferendo*, exactamente, porque es lo Otro, *no-humano*, no el *humus* que se levanta y anda, que tiene obras y cultiva; sino lo Otro, lo *inmortal*, lo que –a pesar de nuestro cuerpo mortal– permanece inmortal, perenne. Aquello en nosotros –lo divino– que participa de la inmaterialidad, de la inmortalidad, de lo eterno? O, acaso, ¿se trata de lo sin *mácula*, de lo que permanece perfecto y libre de toda culpa, a pesar de nuestras malas acciones, de nuestras decisiones torpes, de eso Otro, lo *santo*, que conserva y pervive en nuestra existencia y más allá de nuestra existencia contingente?

Ahora bien, hemos hablado de lo Otro: lo *divino*, lo *santo*. Y, sin embargo, no hemos introducido, no hemos tenido que introducir, el artículo determinado: *el*. No lo hemos tratado como “el divino”, “el santo”. O sea, no hemos hablado aquí de la alteridad de Dios como *Creador*. Y, entonces, podemos, por lo menos, provisionalmente, dejar visto cómo la introducción de Dios,

como hipótesis de la *metafísica*, no es una reducción de esta a *teología*. No hemos hablado de un *ente-Dios*. Hemos reducido nuestro análisis a una *pura fenomenología* del *fenómeno puro de Dios*. Desde luego, puede ser que exista ese *ente-Dios*: Creador. Sin embargo, en su posible inexistencia como *ente*, permanece, puede permanecer, como *fenómeno*, como *fenómeno puro*.

II

Ahora vamos a interrogar por el carácter de *ente –onto–* de Dios, bajo la hipótesis de su darse –aquí *no* se considera la *existencia* de un tal *ente*, sino mera o puramente su darse: sea *fáctica* o *eidéticamente*–. Y esto implica o puede implicar –como en el caso anterior– una *fenomenología*, esto es, una *experiencia subjetiva* de un *quién* sobre un *qué*. Situados, entonces, desde la hipótesis del darse de un tal *ente* que se puede reconocer como *Dios* queda, entonces, inicialmente, la pregunta de si *su darse* se *corresponde* a un *ente inmanente* al *ser*, algo así como si se pudiera afirmar que Dios es un *ser entre los seres*, o, quizá, con menor desproporción un *ente entre los entes*. Pero aquí mismo podemos preguntar si, por el contrario, se trata de un *ser*, en su esencia, distinto o diferente del *ser-en-tanto-que-ente*, esto es, de un *ser trascendente*, un *ser* en un cuya radical trascendencia aparece y se despliega la *alteridad*. Entonces, de este modo, se trataría no de un *ser entre los seres* –o más precisamente, como se dijo, de un *ente entre los entes*–, sino del *radicalmente Otro*, el que no tiene nada que ver con lo *ente*, con la *inmanencia de lo ente*, sino que es el *Otro*, el *radicalmente Otro*.

Si se tratara de un *ente entre los entes* ¿sería materia de experiencia, como por ejemplo, la piedra, la casa, el río? O, por el contrario, ¿sería inmanente a lo ente, e, incluso, indiferenciable de lo óntico del ente, como en el caso de los sueños, las emociones, la fatiga? En este caso, entonces, se precisaría una corrección: no se trata de un *ente entre los entes*, sino de *lo ente de los entes* o de *lo ente en los entes*. Se debe, ahora, variar la perspectiva. Pensar no a *Dios como inmanente* a los entes –*lo ente de los entes*–, sino, por el contrario, *Dios como lo*

trascendente. Y, puesto de nuevo en esta manifestación o en esta expresión o en este escorzo, ¿es lo creador de lo creado, pero él mismo increado; fuente de la temporalidad, pero él mismo eternidad, *tiempo sin tiempo, sin duración*? O, simplemente, sin necesidad de una potencia creadora: ¿es la idea, idea pura, que pensada o impensada al venir al pensamiento se da como idea en su abstracción como *idea eterna-Una-inengendada-inmaterial-eterna*?

De nuevo, aquí no se tiene una conclusión. Se han hallado, en cambio, desde la hipótesis de Dios como *ente*, su posible *inmanencia* y su posible *trascendencia*. Y si es *inmanencia* nos hemos hallado con su carácter de *lo ente de los entes*, por así decirlo, con su sustrato último. En cambio, si es *trascendencia* nos hemos hallado ante la radicalidad de un *ente-creador-eterno*, o, igualmente, como *trascendente*, el *Dios-idea* o –como también podemos expresarlo– la *Idea-de-Dios*.

Ahora bien, en ninguno de los tres casos –en las dos vías descritas, una de ellas, a su vez, *bifurcada*– se ha salido del plano de la reflexión, del pensamiento, de la consideración meramente racional. Frente a esta consideración no se puede desplegar ni el mito, ni el rito. Ante este “Dios de los filósofos” –racional, *eidético*– no se puede “danzar ni hacer sacrificios” –como lo mostrará Pascal y lo reiterara Heidegger–. Y, por ello, puede dar lugar a una *ética formal*, pero no a una *ratio cordis*.

Pensemos, todavía, en el primer caso: sería prácticamente incomprensible la adoración a un *trozo de materia*; también lo sería a una *idea*. En el fondo, cualquiera de las dos vías nos sumerge en la *idolatría*. Y, sin embargo, *formalmente*, puedo comprender que lo *Otro*, el *Otro*, *yo-Mismo*, inmanentemente compartimos “un trozo de divinidad”, “eso divino que hay en uno”, “eso divino que hay en todo”. O, puedo comprender, *trascendentemente*, un Dios que es la causa-última que encuentra la razón en su ejercicio retrospectivo, en su radicalidad del ver a la objetividad de lo *ente mismo*, que por ser pensado “brota” o se manifiesta en su puro carácter de *objeto*.

III

Vamos, ahora, a centrar nuestra atención en Dios *qua lógos*. Vamos a suponer que Dios, en cuanto tal, es *razón de ser* de este mundo, de los entes, de los sujetos, de las relaciones entre mundo y sujetos, entre los entes entre sí. También, podemos suponer que Dios es la *razón de ser* por la cual todas las cosas *han sido* o *pueden llegar a ser* o *son* en este singular universo. Como si se tratara, primera vía, de lo ente en su “relacionabilidad” como *razón de ser*; o, segunda vía, de la respuesta al *por qué lo ente llega a ser*.

Pero, ¿qué pasa si el *lógos* refiere al poder ser pensado en lo ente, el ser, el mundo; y no solo el poder ser pensado, sino también el pensar mismo que piensa lo ente, que es el pensar de lo ente sobre lo ente? Si tal fuere, entonces, aparece una tercera vía: Dios es la inteligencia, el intelecto, la intelección, la actividad intelectual. Podríamos decir: *inteligencia agente*. Y, así, el pensar puro sería, en nosotros los humanos, *manifestación* o *participación* de la inteligencia divina; lo divino absoluto participado al ente contingente. Y si la ley física es una *razón de ser* o si las especies se adaptan, ora así, ora asá, es porque en ellas obra lo divino, el *intelecto agente* que da esa tal *razón de ser* para que ello ocurra como, en efecto, se da. Se comprende, entonces, que Dios no juega a los dados con el Universo. Entonces, cuando se descubre –por medio de la investigación– el porqué, la causa y motivo de lo que es, asimismo se descubre la *acción de Dios* en cuanto *intelecto agente* que *hace ser* a las cosas como son.

Y, entonces, cuando en la vida concreta de cada sujeto se obra el bien, se tienen las buenas acciones, que comportan la acción voluntaria, obra y actúa, el *intelecto agente* que permite comprender y dar sentido, tanto a la experiencia humana como a la obra misma sobre la cual ha recaído la acción, la buena acción. De modo que el *lógos* no es solo lo que está ahí, en sí, como fenómeno en las cosas, en la relación de las cosas entre sí, en la razón para que las cosas se manifiesten y se desplieguen, sino, y en especial, cuando se trata de la acción humana: el *intelecto agente* es motivo de la obra humana

y se manifiesta como “buenas obras”, como “obras bellas”, como “obras santas”, como “acciones justas”, como “compresiones sabias”. Dios, entonces, exista o no, se *manifiesta* en su *pura fenomenidad* como *razón de ser*, como *razón de acontecer*. Y el ser humano se ocupa de él como lo en sí bueno y racional –¿cómo diferenciarlos?– que descubre una suerte de “verdad natural”, una verdad que reposa en las cosas y cuyo descubrimiento es una acción inteligente que realiza parcialmente y sin jamás llegar a agotar al *intelecto agente*.

Entonces, el sentido de esta comprensión de Dios, bajo la hipótesis de que es *lógos*, *razón de ser*, *razón de acontecer*, es, precisamente, integrar todo como lo *uno*, la *totalidad-de-lo-uno*. E integrarlo para poder llegar a comprenderlo racionalmente. Y este esfuerzo de comprensión, en este horizonte, aparece como una exigencia de la razón que siempre aparece como *fenómeno motivado*: no es que por sí y en sí mismo se *desvele*, sino que hay un proceso de constitución y despliegue del sentido, que da con la razón como fundamento último. Aquí, entonces, no solo es *racional* quien piensa la *causa*, el *motivo*, la *razón*, sino también el mundo mismo *aparece* en cuanto *racional*, puesto que no se basta a sí mismo, sino que exige un *fundamento* que es develado como razón y que devela la razón, en cuanto *intelecto agente*.

IV

Interrogar, en cambio, por el carácter de Dios, desde el punto de vista fenomenológico, como un *quién*, enfoca nuestra mirada a comprenderlo ya no como un *qué*, sino a su *propiedad personal*. Esta no lo revela solo como *persona en sí*, sino como *en sí en la experiencia personal*. Es, entonces, la *experiencia* en la cual lo concebimos como un *alter* que nos habla y a quien le hablamos. Por lo tanto, es el *diálogo íntimo* –del alma consigo misma– el que interroga y responde por lo divino, por lo santo, *en sí y para sí*.

Dios, como *persona*, en la *experiencia personal*, es fuente no solo de la *ética*, sino también de la teleología de la *historia*. En el *diálogo íntimo* –como si habláramos

al Altísimo– nacen, entre otras, preguntas como: “¿quién eres Tú?, ¿quién es, en su radicalidad, el Tú?”, pero, igualmente, “¿a dónde iremos?” –los otros y nosotros; el Yo y el Tú–. El *fenómeno Dios-Personal*, entonces, refiere un *soliloquio* que se puede transformar en *diálogo*, en cuanto pregunta, de un lado, y en cuanto retropregunta, de otro lado. Lo anterior, se comprende así: desde nosotros hablamos, nos dirigimos, a un Tú y Él nos contesta, no solo con su *guía* –sus palabras, “palabras de vida eterna”–, sino también con preguntas que cuestionan lo que ha sido y lo que está por venir.

Estas “palabras de vida eterna” vienen de lo Alto y se dirigen a lo Altísimo. En otros términos, vienen de nosotros mismos –como para *enaltecer-nos*: lanzarnos hacia lo Alto– y buscan hacernos comprensible la *vía* que conduce hacia lo Alto. Ahora bien, ¿qué es lo Alto? Lo que nosotros mismos vamos descubriendo como *posibilidad de ser*, como *sentido de ser*. Es, en sí, el destino de la salvación (*salvatio*), de librar al ser de todo mal y peligro, de ponerlo en lo seguro. Ese *diálogo íntimo* trae a verdad *palabras de vida eterna*, porque ellas tratan o hablan o manifiestan o exponen *camino* –historia y sentido– *de salvación*.

Lo *salvo* es, entonces, lo *ilesos*; no lo que ha evitado, sino lo que se ha *librado de peligro*. Como en la Oración Sacerdotal: “no te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del Maligno” (Jn. 17-15). ¿Qué es, entonces, ese *peligro* del que hablamos íntimamente, de modo personal, para podernos proyectar hacia lo Alto, hacia lo Altísimo? y ¿qué es lo que *salva*? Se propone como conjetura, aquí, que el peligro de todos los peligros es el *odio*, el deliberado deseo del *mal* para alguien, para algo. Y, por contra, en cambio, lo *salvífico* es el *amor*, la *esperanza activa* de realizar el *bien*, las *buenas obras*, la esperanza última en la sobreveniencia del bien –de lo bueno, de la “vida buena”, “buena y bella”–, de lo justo, de lo sabio.

Es en el *diálogo interior* en donde se descubre la tensión entre el bien y el mal; entre lo justo y lo injusto; entre lo bello y lo feo; al cabo, entre Dios –lo divino, lo santo– y el abismo de la destrucción con todas las potencias del mal: el demonio, el espíritu que incita al mal. Aquí, solo en la *soledad del alma*, cada

quien se responde a sí mismo y responde a lo Absoluto por el sentido absoluto de *sí mismo*. Es la *esfera de la libertad*; solo que esta, entonces, es ya –de suyo– completa y absoluta *responsabilidad*. Aquí, en este *diálogo*, cada quien descubre la *radicalidad de ser*, su permanente *estar sobre nadando* en la *existencia* y, aquí, pasiva o activamente, anónima o conscientemente se promete y compromete. Se despliega, entonces, el sentido como *antepuesto* en relación con el otro, con el Tú. Y puede fallarle o cumplirle fácticamente al Otro, pero en su *intimidad* sabe, cada quien, *cómo va consigo mismo*. Emerge y se despliega, entonces, la *alteridad* como campo de realización del sí mismo, de la subjetividad. Paradójicamente, mi *Deus absconditus* está ahí mismo, en mí; es en mi misma experiencia –*qua Dasein*– que solo se me revela a mí mismo por la reflexión.

¿Se afirma, entonces, de este modo, la existencia de Dios? No. Tan solo la experiencia humana de Dios –exista o no tal, *qua* realidad–. Aquí entran en juego: las Escrituras, los rituales, el hecho religioso, la tradición cultural, la educación religiosa. No se ha ganado nada para poder decir si Dios existe y de qué modo. En cambio, abierto en el reino de la subjetividad, Dios, como fenómeno personal, se despliega como persona; personaliza la existencia individual de cada sujeto, se transforma en una “realidad sentida”, en una “experiencia viva”. Este es el *Dios vivo*. ¿Quién, pues, es Dios?

V

Vamos a considerar dos ideas, entre sí contrapuestas, para el estudio de Dios como tema filosófico.

(a) Observa Heidegger: “La totalidad de ese ente que la fe desvela [...] constituye esa positividad con que se encuentra la teología” (Heidegger 56-54). En cambio, (b) Hans Jonas hace la siguiente anotación: “Se podría hablar de una *memoria eterna* de las cosas, en la que todos los acontecimientos se inscriben automáticamente [...]. Una memoria asentada en un *sujeto*, en un *espíritu*. [...] una memoria perfecta, [...] un *espíritu universal y perfecto*” (Jonas 192).

a.

Comencemos con Heidegger: ¿qué diferencia hay entre una *positividad* y un *fenómeno*? Bajo cualquiera de las modalidades en que se pueda entender, *positividad* indica un *positum* que, al cabo, tiene el carácter de *factum*. Si este es la fe, la religión o Dios –*qua* realidad, *qua* res– resulta, en todo caso, accidental. Hasta cierto punto, puede decirse, se trata de algo que puede ser indicado, ostentado, mostrado. Un *fenómeno*, en cambio, es algo *donado*. No se trata de una “realidad”, sino de una “aparecencia” –sea o no existente–. Lo que *aparece* puede ser o no “existente”, “real”. Lo que importa es su *manifestarse*, su *manifestación*, con independencia de su carácter *fáctico*.

Querer, por tanto, es hallar y tratar una *positividad* de la teología es, en último término, acudir a un *dato* al cual se pueda llamar Dios. Por ende, es renunciar a la *fenomenología de la experiencia* y del *fenómeno Dios* en la vida humana. Finalmente, y solo desde este marco de referencia, cabe afirmar “la teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente de la filosofía” (Heidegger 52-49). Con esto, queda claro, el propósito es desembarazarse de Dios como *problema filosófico*, concretamente *metafísico*, y quedarse con él como “cosa” –cosa entre las cosas, *pura facticidad*–; hacer de él materia de una *ciencia positiva*: la *teología*. Pero, ¿puede ser reducido Dios a “cosa” (*res*), a “ente”? O, por el contrario, ¿es “experiencia”, “vivencia”? Pues bien, el camino *onto-teológico* para la metafísica se halla, precisamente, por el razonamiento según el cual se puede “cosificar” a Dios, reducirlo a “cosa”. Es, entonces, cuando se puede declarar no solo a Dios como “hecho positivo”, sino tratarlo bajo los cánones del *positivismo*. La *positivización* da, entonces, con el abandono de la filosofía, concretamente, de la fenomenología: del estudio de los *fundamentos últimos, trascendentales*, de la *subjetividad constituyente*.

En cambio, como consecuencia de esta *positivización*, se entroniza la “confianza” en los “hechos” como recurso último, como ámbito de decisión de lo que está en disputa. Y, ¿qué es en cada caso lo que está en disputa? Tan solo lo que tiene sentido en la experiencia humana de mundo, el sentido

mismo de mundo, la *subjetividad dadora de sentido*. Y, ¿qué es esta?, ¿quién es esta?, ¿acaso Yo, un Yo, el Yo; acaso Dios, la divinidad, el Altísimo? Si se aduce que “La teología no es un conocimiento especulativo de Dios” (Heidegger 60-60); que “todo conocimiento teológico funda su legitimidad concreta sobre la propia fe, esto es, nace de ella y retorna a ella. [...] La teología es una ciencia óptica absolutamente independiente” (Heidegger 61-61), entonces queda todavía más claro que se trata a Dios como *ente*, como *cosa*. Y que esa “cosa” es fundada por la fe; es, en último término, lo que la fe misma en su despliegue “cosifica”, “reifica”. Y, entonces, de este modo, ¿en qué queda la *actividad constituyente de la subjetividad*? Incluso si fuera “cosa”, Dios –*qua* fenómeno, como la entidad o como la operación matemática o lógica– tiene una y otra vez que ser *constituido* por un *quien* que lo vive, en primera persona y desde sí mismo. No es, por tanto, que Dios –exista o no– tenga por sí un sentido, sino que cada quien que lo experimente –positiva (fe), negativa (ateísmo) o indiferentemente (agnosticismo)– tiene que ponerlo como materia de su vivencia, tiene que plenificar su sentido.

No es, por tanto, que la fe legitime el conocimiento de esa “cosa” que puede ser llamada Dios, sino que la fe es una de las tantas y varias posibilidades de la experiencia humana, dadora de sentido, de Dios *qua* fenómeno. ¿No tiene, o no tendría, entonces, el *fenómeno Dios* un sentido para el ateo, para el agnóstico? A menos que, *vía negativa*, se hablara del ateísmo como una *teología negativa*; pero, ¿qué hacer con el agnosticismo?, ¿se hablaría, acaso –¿con sentido?–, de una *teología del indiferentismo*? En ese caso, el título *teología* comienza a ser tan equívoco que, en rigor, no designa un sentido. Por el contrario, no hay un *ente-Dios* que pueda ser “evidenciado” o “verificado” y al cual se pueda ostentar, indicar, “conocer”. Mas, en cambio, sí hay un *fenómeno* que “clama” (*clamāre*), que “llama” (*vocare, vocatio*): ¿se llama, a sí misma, la *consciencia (cōnscientia)*?; ¿hay “algo afuera”, un *alter*, Tú-Radical, que propicie este “llamado”? Volvamos a decirlo: Dios es *fenómeno*, pura “aparencia”; que lo que aparece, como *fenómeno-Dios* o en cuanto *Dios-como-fenómeno*, sea o no existente, queda fuera de juego en la descripción fenomenológica.

En cambio, ¿de qué tipo de fenómeno se trata?, ¿cómo viene, en sus diferentes modalidades, un tal fenómeno a tomar sentido –cualquier sentido– en la experiencia humana? Esta última pregunta es aquella en la cual se conserva nuestro interrogar, precisamente, para no zozobrar ante el *positivismo*, para no “cosificar” y no “reificar” a Dios.

Y si nos atenemos a la fenomenología pura del *fenómeno-Dios*, o en cuanto a *Dios-como-fenómeno*, la *descripción* se reduce a la manera como es *vivido* –uno u otro– el mismo: se reduce a *fenómeno*. No hay pues *factum*, *positum*. Hay, como se ha visto, *fenómeno saturado*, *saturación*. Si esta llega por vía de la tradición –digamos: el texto bíblico, la cultura, la historia, la educación– o por la *experiencia subjetiva* –sea la mística, la atea, la agnóstica; sea la revelación, la crítica, la indiferencia; etc.– no es aquí, en sí, un campo problemático. Solo hay, pues, *onto-teo-logía* si previamente y de antemano se *pone* o se *postula* un *ente-Dios*. Es una visión demasiado precipitada a la creencia, a un abandono de la fenomenología, incluso de las mismas creencias, sin suficiente claridad de los pasos que se dan para tal llegada –ahora repitémoslo: precipitada– a la *ὑπόστασις*.

b.

Hans Jonas en su obra *Pensar a Dios y otros ensayos* hace énfasis en que el fracaso de las pruebas de la existencia de Dios radica en las “pretensiones lógicas de aquellas ‘demostraciones’” (179). En cambio, hay, según él, “razones fundadas que merecen ser escuchadas en la consideración de la existencia de Dios” (179). Para él no hay duda –quién podría dudarlo–, existe la historia; podríamos decir que existe la *historia natural* o *cósmica* y la *historia humana*. Ahora bien, existe o se da el *presente*. Y todo *presente* tiene sentido porque tras sí hay un pasado que es la fuente de su darse y, también puede decirse, hay un soporte óntico para su existencia; pero, igualmente, todo *presente* está proyectado a ser inexorablemente pasado y, en esa dirección, a *dar origen* o *servir de fuente de sentido* a lo que ha de ser.

Para Jonas:

debe existir una *presencia del pasado* como tal pasado, una presencia que resulta compatible con su ser-pasado sin convertir el tiempo en una ilusión: una presencia *mental* (intencional), por tanto, que sería la representante de la substancial; y esta presencia debe ser *eterna*, puesto que la posibilidad de preguntar acerca de la verdad o falsedad de las afirmaciones sobre ella existe eternamente. (191-192)

Por eso, el “poder totalitario”, a pesar de todos sus esfuerzos por adulterar la memoria, por mostrar solo las pruebas de su conveniencia, por anular las pruebas que le son contrarias, “no podrá anular la diferencia entre mentira y verdad, entre informaciones correctas y falsas” (Jonas 188). No es, en sí, la necesidad de un consuelo lo que nos pone ante la exigencia de la existencia del *fenómeno-Dios* o de *Dios-como-fenómeno*; es la exigencia de una *eternidad* desde la cual no sea impune el dolor de las víctimas, la razón de los vencidos, la anámnesis como razón del recuerdo. Es la sangre de las víctimas la que clama por justicia desde la tierra (Gn. 4-10). Y este clamor no solo tiene un sentido de verdad, sino de historia, de efectuación de la historia, de fuerza efectual.

Si lo divino, lo santo, lo puro de la vida –del hermano, del próximo, del prójimo– se puede anular, aniquilar y someter, no solo a la extinción física, todavía queda la eternidad de la memoria, del sentido de la existencia, de la verdad del rostro. Y estos –memoria, sentido de la existencia, verdad del rostro– se hacen camino de reparación de las víctimas: de la viudas y los huérfanos. Jonas nos recuerda que “los judíos de Auschwitz no murieron por la fe [...]. Lo que precedió a la muerte fue la deshumanización por medio de la más extrema humillación y miseria” (197). Por eso viene aquí una pregunta que toca con la existencia y no solo la de los judíos, sino de cualquier profesión de fe: “¿Qué clase de Dios pudo permitir esto?” (Jonas 198). Aquí queda en cuestión “nuestro mito de ser-en-el-mundo de Dios” (199).

Asumamos, entonces, como hipótesis a Dios; pero, ¿puede ser el Creador, el gestor de todos estos males, de toda esta violencia? Desde luego, según la

hipótesis, Dios sí pudo crear, pero con ello también creó su propia limitación: él no puede intervenir en la historia. Este no es solo nuestro acervo humano, sino también nuestra “culpa”. Entonces, Dios Creador, –no interventor de la historia actual–, presente sí, pero limitado, es una pura memoria de todo pasado y, asimismo, de todo *sentido de ser*. Y, ¡no puede hacer nada!, solo testimoniar la historia, solo servirle de memoria, tal y como quedó dicho. Esto, entonces, lo convierte en “Dios *sufriente*” (Jonas 202). Dios, pues, fue libre de crear, pero no puede ser libre de intervenir en las cosas humanas, en la cosas de esta tierra. De ahí, entonces, que tengamos que decir que “la relación de Dios con el mundo incluye el sufrimiento de Dios *desde el momento de la Creación*, y ciertamente de la creación del mundo y desde la creación de los seres humanos” (Jonas, 203). Y, ¿por qué es *sufriente*? Porque no puede hacer otra cosa que padecer, guardar memoria y esperar. Por eso es equivalente el título *Dios* con el título *amor*. Este Dios *sufriente*:

es paciente, es servicial; [...] no es envidioso, no es jactancioso, no se engríe; es decoroso; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. (1 Co, 4-7)

Y este Dios *sufriente* –que es memoria inmemorial, eternidad, tiempo sin tiempo, *ek-stasis*– *deviene*; “está *pre-ocupado*, o sea un Dios que no está alejado, separado y cerrado en sí mismo, sino involucrado en aquello por lo que se preocupa” (Jonas 205). Así, pues, este Dios, en cuanto «*deviene*» “queda afectado por lo que acaece en el mundo, y ‘afectado’ significa «alterado», cambiado en su estado” (Jonas 204) por lo que nosotros, en nuestra mortalidad y nuestra finitud, obramos.

Nuestras buenas y nuestras malas obras no solo afectan nuestra experiencia y participación de la divinidad –en nuestro ser y en el de los demás–, sino que afectan a Dios mismo. Se comprende, entonces, por qué la argumentación de Jonas cae, precisamente, en una renovación de la teología como la que propone Etty Hillesum: ¡tenemos que ayudar a Dios! “[...] no es Dios quien nos

puede ayudar, sino nosotros los que debemos ayudarle a él" (Jonas 251). ¡Pobrecito Dios! ¡cuántas cosas hacemos contra él! y, sobre todo, ¡cómo sufre por nuestras culpas! Y él, en la impotencia de su omnipotencia, no puede más que dejarnos actuar; solo puede esperar, pacientemente, nuestra misericordia.

Así, entonces, librarnos del mal es ayudar a Dios, pero, en especial, restituir los derechos de las víctimas, exhalar las posibilidades de y para lo huérfanos. Esto vuelve y da a lo divino, a la divinidad, al Altísimo, la oportunidad de llegar a la plenitud con la que obró creando al mundo para que, en y con su libertad, por su propio esfuerzo, hallara y realizara el bien, lo bueno, lo justo, lo bello y lo sabio. Hay que tener, pues, sensibilidad y amor para ayudar a Dios, para que no fracase la empresa de la creación, para que la creatura halle su destino en medio de tanto extravío.

VI

Hemos preguntado una y otra vez a lo largo de esta investigación: *¿quién es Dios?* Y debemos concluir aquí reiterando la cuestión. La respuesta se puede simplificar en extremo: Dios es el *sufriente*. En todo rostro que trasluce el sufrimiento –víctima, huérfano, desplazado, torturado, desaparecido– Dios está presente, se hace presente y *re-clama*. Más aún, es *ratio cordis*, por eso mismo es *misericordia*. Sí, es un Dios-misericordioso el que nos hace experimentar la solidaridad con las víctimas, y al que experimentamos cuando en nuestro corazón vivimos el dolor de las humillaciones que padece el miserable. Es ese *quién* que en el corazón y de corazón razona haciendo suya la vivencia de la injusticia para que se pueda dar la reparación.

Ese *quién* por el que interrogamos es el amor que nos falta o que hace presencia en nuestra vidas. No es un patriarca que, de una vez por todas, puso las verdades arcanas en un arca para que fueran conservadas por unos determinados administradores de las relaciones de poder y de saber. Todo lo contrario, es el rostro de las víctimas que nos descubre lo fallido de toda estrategia de poder, de toda distribución de saber, de toda acumulación del tener.

Ese *quién* son los desposeídos de la tierra que acuden a la limosna como su posibilidad de supervivencia, son los mendigos de todos los tiempos que no entran en el circuito del consumo y ponen en entredicho la confianza en el mercado, en la economía y en la riqueza.

Ese *quién* es el que habla en nosotros para que se obren las buenas obras. Por eso, el extravío de la *onto-teo-logía* –según nuestra comprensión– radica en ver y pensar, a todas luces, un *qué* e ignorar la fenomenología del *quién* que se levanta en nosotros y ante nosotros –*humus*– para tornarse en *razón de acontecer*. Y no es necesario que se lo pueda caracterizar como *ente*, *positum* o *factum*. Tan solo se exige su fenomenología, su “aparecencia” en nosotros, entre nosotros, con nosotros. Esa “joven judía holandesa, que se presentó voluntariamente, en 1942, en el campo de concentración de Westerbrock, para ayudar y compartir el destino de su pueblo; [y que] en 1943 murió en las cámaras de gas de Auschwitz” (Jonas 251). Esa niña que se enamoró de Julius Spier –S. en su *Diario*–, que nos abre la validez del silencio (Hillesum 98) como forma íntima de comunidad con Dios, que nos volvió a enseñar a rezar. Esa mujer que, a ciencia y conciencia de lo que a las claras se venía, se fue a vivir en sus últimas consecuencias la radicalidad del amor, nos dejó dicho: “A veces tengo la sensación de que llevo a Dios dentro de mí [...]”

[...] hay que tener el valor de expresarlo. De pronunciar la palabra Dios” (Hillesum 71).

Está en nosotros la decisión. Este Dios ni está escondido, ni quiere esconderse. Nosotros podemos ocultarlo, despreciarlo, ignorarlo. Pero el *clama*, *llama*. Ante nuestras malas acciones, incluso, *re-clama*. Pero siempre está abierto a nosotros, como una esperanza y como un horizonte de sentido.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

Nota: Esta investigación es resultado del acompañamiento, en mi calidad de Director de Tesis, a Carlos Enrique Restrepo Bermúdez en su investigación *La remoción del ser y la superación teológica de la metafísica*.

Ética y persona*

Marcela Forero Reyes**

En una época en la que las categorías de cuerpo, autonomía y mundanidad ofrecen una enorme riqueza de significados y, también, de respuestas a problemas filosóficos, resulta sugestivo considerarlas desde sus límites e intentar rebasarlas en el propósito de abundar en la comprensión de nuestras posibilidades éticas actuales.

Mundanidad

Si la mundanidad es el carácter duradero de los objetos producidos por los seres humanos que, de acuerdo con Arendt en *La condición humana*, nos permite resistir a la muerte que procede de lo efímero de nuestra subjetividad, también es cierto que por ella nos extraviarnos de nuestra humanidad. En el

*Artículo presentado al segundo Congreso Philosophia Personae, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C, octubre 4 al 8 de 2010.

** Profesora Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana de Bogotá.

mundo de las cosas y en nuestra afición por ellas y por nosotros mismos, en relación con tales cosas, nos afanamos en vano. La rendición humana frente al tiempo que transcurre indiferente no solo constituye la angustia por el pasado irreparable, completamente extraño y que, sin embargo, afecta nuestro destino, sino, también, por su dependencia del presente, puesto que una y otra vez puede volver a ser interpretado y juzgado. La historicidad configura, de este modo, la más profunda servidumbre.

Las éticas cristianas y liberales, señala Levinas en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, se caracterizan por establecer una completa libertad frente al mundo, por adoptar un presente desde el cual sea posible recomenzar eternamente esa libertad. En contraste con la *Moirra* de los griegos, que conducía a un desenlace trágico en virtud de la impotencia para reparar el pasado irreparable, la tradición judía contaba con la posibilidad de borrar dicho pasado a través del perdón, preconizado en el remordimiento, que paradójicamente es el sentimiento de dolor por el pasado irreparable. El cristianismo, por su parte, involucra la libertad de la cruz, un drama místico que, gracias a la eucaristía, triunfa sobre el tiempo y libera cada día. La salvación, objeto último del cristianismo, consiste, por tanto, en la promesa de recomenzar lo definitivo.

Las éticas liberales recurren a un yo trascendental, que fija las distancias con el mundo y somete la temporalidad a su norma, de manera tal que asegura la libertad continua del comienzo en el ejercicio mismo que hace la razón de abstraerse de la historia. El marxismo acusa de ilusoria semejante libertad, al considerar que el mundo, el ser, determina la conciencia y le proporciona su norma. El mundo se reduce al reino de la necesidad. En este sentido, el marxismo sería una visión contraria a las tradiciones cristianas y liberales europeas. No obstante, su familiaridad con estas procede de una comprensión que relativiza el influjo del mundo sobre la conciencia, al abrir un ámbito de libertad, de distancia del mundo, en la posibilidad de tomar conciencia de la situación social (Levinas 13-14).

La ruptura radical con las concepciones de la libertad emergió con las concepciones racistas, que, poniendo en el centro de la concepción de lo humano lo biológico, trágico, apelan a las historias y llamados de la sangre, perdidos en orígenes oscuros del tiempo, el cual impone su norma y resulta inaccesible para la razón o para la memoria.

El cuerpo

Para la tradición clásica de la filosofía y para el cristianismo el cuerpo constituye un obstáculo para el espíritu, para el conocimiento y para la virtud, siendo, no obstante, necesario que viva en la continua experiencia de esta incómoda diferenciación y que se empeñe en ganar el máximo posible de control sobre el mismo. Como un extraño se presenta siempre el cuerpo, pero algunas situaciones particulares procuran un “sentimiento” de identidad entre el espíritu y el cuerpo, que el espíritu tiene por tarea contribuir a superar. Una situación privilegiada para que dicho sentimiento emerja es la del dolor físico intenso, pues el drama se desplaza de la idea al cuerpo, confundiendo las fronteras. El deseo de mantener en su pureza original, virginal, un sentimiento de originalidad irreductible, disuelve la dualidad entre la libertad procedente del espíritu y la necesidad; introduce lo biológico en el corazón de la concepción de lo humano, modificándola profundamente. El dolor deja de ser, entonces, la expresión de una lucha en el espíritu, una desesperación, para convertirse en una posición absoluta que entraña el gusto trágico por lo definitivo (Levinas 16).

La libertad cristiana y liberal procedían del espíritu, de sus poderes para domesticar al tiempo, es decir, de su espontaneidad para recomenzarla eternamente, pero con la nueva universalización de lo biológico, de la raza, es la guerra y la conquista lo que se expande y no ya el mundo de los valores espirituales. La distancia con el mundo de las cosas era posible por la conciencia, que las sabía como lo que está delante, lo que la enfrentaba y a las que se dirigía intencionalmente. El cuerpo psicofísico contaba entre las cosas,

era mundo y necesidad. Los sentimientos de dolor o de miedo mortal expresaban la lucha en la que el espíritu impregnaba el mundo sin hacerse uno solo con él. Esta libertad implicaba la elección no solo del destino propio, sino también la posibilidad abierta de rescindir el compromiso asumido por tal elección. Ninguna atadura resultaba, en consecuencia, absoluta. Sin embargo, con la mundanización de la conciencia y la biologización de la concepción de hombre, la libertad es amenazada y se pone en juego la humanidad misma, comprendida, desde entonces, como encadenamiento a las necesidades y condicionamientos de las cosas.

La vida

Escapa a la objetivación o mundanización aquello que, en los seres humanos, Michel Henry reconoce en *La barbarie* como “vida”, una subjetividad irreductible al mundo o a la conciencia. La vida en nosotros es acción continua, creadora e inapresable en un contenido de conciencia o en una concreción real del mundo y, sin embargo, condición de toda realidad. No hay distancia alguna entre la vida y la conciencia, y, por ello, no es susceptible de conocimiento, sino solamente de vivencia. La vida solo puede ser vivida, pero es continuamente acosada por la mundanidad que se empeña en objetivarla, en paralizarla, atándola a múltiples deseos que pretenden concretarse como posiciones absolutas. La vida tampoco se manifiesta, pues lo manifiesto es el fenómeno y, con todo, en el orden de los fenómenos, el poder de comprenderlos procede de la vida que les dona su sentido y de la que apenas tenemos noticia, vivenciándola como en irrupciones del instante o parpadeos completamente ajenos a nuestra observación o intelección orientada.

La acción

La vida, podemos decir con Henry en la obra anteriormente mencionada, es la esencia de lo humano, pero no es objeto de contemplación, sino que tal esencia es un hacer peculiar. La vida no es lo que al proyectarse en el mundo

hace algo, produce cosas, sino que ella misma es acción, creación originaria, no necesitada de desplazamiento. Aquí, radica su poder de elegirse un destino, pero también de traicionarse, de replegarse ante los obstáculos que reclaman esfuerzos prodigiosos, para adoptar en su lugar cómodas posiciones definitivas y cerradas. Levinas advierte lo que su época, y la nuestra con mayor crudeza, nos presenta como riesgo de lo humano: que el pensamiento deviene juego. Que gracias a la libertad que encierra el poder de la elección de nuestra vida y de cambio de tal elección, tomemos el camino de la comodidad, asumiendo que, como no hay verdad que nos ate definitivamente, entonces no nos hacemos responsables de verdad alguna y que solo porque la duda es posible, entonces, renunciamos a cualquier convicción. De esta manera, nuestra vida pierde toda resonancia heroica y nuestras sociedades destierran la autenticidad en favor del goce milimetrado y superfluo de la moda, y protegen el trabajo determinado por nuestros intereses privados.

La ética se sitúa, por tanto, en una especie de bisagra entre el mundo de los valores espirituales, que se despliega entre los hombres, y la condición de Hijo que le confiere al hombre tal poder de creación, pero del que no es él mismo la fuente última. Tomo la concepción de “empatía” de Edith Stein, en su obra *El problema de la empatía*, para referirme a este poder extraordinario que poseen los seres humanos para crear un mundo espiritual. A diferencia de otros filósofos, que se aproximaron a este problema de la empatía, Stein no considera la empatía como un fenómeno, un contagio afectivo de los cuerpos psicofísicos, sino como un poder de creación que se da entre personas espirituales, cuando el sentido del mundo y de sí mismas surge entre ellas. El sentido emerge en la novedad de valores que la otra persona aporta, o, por ejemplo, en la jerarquización que les otorga en comparación con la propia. Por tanto, la alteridad no se supera, más bien se afirma como condición necesaria para la potenciación de dicho poder creador de lo espiritual.

Para referirme a la apropiación de la condición de Hijo, sigo a Michel Henry, en *Yo soy la verdad*, en su idea de la libertad humana como aquella que no pretende ser una posición absoluta, punto cero de partida, sino que integra el

reconocimiento de tener su fuente en la vida absoluta, en virtud de la cual se abren infinitas posibilidades de planificación de la vida propia. Henry comprende que el propósito del cristianismo es asegurar la salvación del hombre, y la salvación de este consiste en encontrar en su propia vida la vida absoluta que no cesa de engendrarle. La pérdida de los motivos, el sinsentido, procede del engaño, de la soberbia pretensión de ser causa de la libertad personal. La vida absoluta como donación de Dios se incorpora en la vida concreta de los hombres como una esperanza de lo definitivo. Ponernos a nosotros mismos en el lugar de lo absoluto nos conduce a la pequeñez y mezquindad de los deseos inmediatos, destierra el misterio, la trascendencia, la alteridad y la gratuidad de nuestras vidas y contribuye a la disolución de un mundo humano y un destino compartido con otros.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

La intimidad personal

Infinitud, misterio y morada*

Luis F. Fernández Ochoa**

Dos de los aportes más significativos de la filosofía contemporánea son: el descubrimiento de la vida, como tema filosófico,¹ debido, sobre todo, a Dilthey (1833-1911) y desarrollado en el ámbito hispánico por don José Ortega y Gasset y don Julián Marías, y el tema de la persona,² que aunque hunde sus raíces en la reflexión de los padres de la Iglesia y en Boecio (480-525), llega con Mounier y, sobre todo, con los cultivadores posteriores del personalismo a convertirse en un tema de capital importancia para la antropología

*Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C, octubre 4 al 8 de 2010.

**Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Pontificia de Salamanca. Director de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de Antropología Filosófica y Filosofía Moral. luis.fernandez@upb.edu.co

1 Cfr. Marías, Julián. *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1993. Impreso. pp. 100-104.

2 Cfr. Marías, Julián. *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza, 1983. 224. Impreso; Marías, Julián. *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza, 1982. 236. Impreso; Marías, Julián. *La mujer y su sombra*. Madrid: Alianza, 1987. 214. Impreso; Marías, Julián. *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza, 1994. 2906. Impreso; Marías, Julián. *Persona*. Madrid: Alianza, 1996. 177. Impreso.

filosófica, la ética y la bioética personalista comprometida rotundamente con la dignidad de la persona humana.

Uno de los temas más profundos e interesantes que han estudiado los personalistas es el de la *intimidad personal*, al cual quiero referirme partiendo de los estudios antropológicos de Julián Marías y, tangencialmente, de Romano Guardini.

El problema que nos proponemos explorar nos pone frente a la inconmensurabilidad de la realidad personal, de eso que Julián Marías llama el “arcano de la persona”, lo que significa que no es fácil conocerse a sí mismo, que eso que la persona es resulta elusivo o evasivo y hay que perseguirlo con persistencia, porque si no se indaga por esa *mismidad* en la que reside la persona puede permanecer oculta.

La persona se manifiesta a través de la corporeidad, pero puede suceder que esta forma de patencia se imponga con tal fuerza que entorpezca la visión de la completitud del hombre y se piense que es solo exterioridad. Pero puede ocurrir también una ocultación inversa, pensar que la persona consiste en su interioridad, con olvido de esa corporeidad que, esencialmente, le pertenece. Hay, pues, una ocultación de la persona por atención exclusiva a su interioridad y otra a su corporeidad.³ Ambas posturas son igualmente reduccionistas.

Si nos instalamos en la forma de realidad en que consistimos descubrimos el *quien* que somos, y, ordinariamente, ese descubrimiento se hace a la luz de ese otro quien que se impone a nuestra evidencia como un tú. Ese quien, tanto el ajeno como el propio, son encontrados e imposibles de negar, a no ser que se los elimine a causa de una asunción impropia de la racionalidad instrumental, que pretenda aplicar a todo el conjunto de conocimientos procedentes de las cosas, con lo que se estaría violentando esa forma de realidad que nos impone y que, si se entiende la filosofía como “visión responsable”,⁴ no podemos pasar por alto.

3 Cfr. Marías, Julián. *Persona*. Madrid: Alianza, 1996. 47-53. Impreso.

4 Cfr. Marías, Julián. *Persona*. Madrid: Alianza, 1996. 61. Impreso.

Pero, aunque lo personal es indubitable, suele presentarse como un arcano, un misterio, un interrogante y un problema. Dicho de otro modo, a la persona le pertenecen, por igual, la *presencia* y la *latencia*. Por eso hay un elemento de *sorpres*a en el encuentro con la persona, incluso con la que cada uno es. La interrogación, la posibilidad y la apertura son inseparables de la condición personal y hay que introducir las en la noción de "ser", cuando se va a hablar del ser del hombre, para evitar que, al plantear la pregunta antropológica, se deslice la noción de "algo", que choca frontalmente con la condición personal, en cuanto la persona se realiza *viviendo*. Por eso, para comprender el ser de la persona humana hay que incluir la distensión temporal, la presencia paradójica del pasado y el futuro, que, únicamente, se entiende en forma dramática, como *argumento* que requiere memoria y anticipación, algo que no corresponde al ser de las cosas.

Con base en lo anterior, según Julián Marías, la persona carece de *identidad* y consiste en *mismidad*: "yo soy yo mismo, en continuidad y permanencia, irreductible a cada acto o vivencia; y otro tanto puede decirse de ti, que eres igualmente tú mismo" (*Persona* 63). La vida humana es *biográfica* por cuanto es susceptible de ser narrada, porque consiste en una realidad que acontece, a la cual pertenece la temporalidad, y no solo porque, como todo lo real, esté en el tiempo, sino porque el tiempo es su sustancia. Pero esto no significa que la vida se limite a acontecer o que sea una serie sucesiva de momentos que pasan. En efecto, el tiempo pasa pero a la vez queda, se queda en nosotros. A eso es a lo que Unamuno llama "intrahistoria", que es la *conservación* de la vida como memoria de un pasado recordado, que se puede narrar desde los proyectos, por lo tanto, no en función del pasado, sino del porvenir. Por eso, el tiempo humano no es apenas sucesión sino *configuración* y proyección.

Que mi vida sea configuración significa que es *posesión*, así sea fragmentaria e imperfecta. Yo quedo en posesión de lo que me pasa. Por eso,

Romano Guardini dice que la persona es el ser que se autoposee,⁵ que consiste en la pertenencia a sí mismo,⁶ aclarando que dicha pertenencia no es absoluta:

“yo me pertenezco a mí mismo, pero en Dios”.⁷ Esa autoposesión se realiza en la conciencia de ser “yo” y en relación con ese otro que eres “tú”, por tanto, de modo dialogal o, dicho de otra manera, con un dinamismo relacional. (Guardini 34)

Yo soy siempre el mismo, pero nunca lo mismo. Por eso dice Marías que la persona carece de identidad. Desde luego, en mí hay una forma de permanencia, pero diferente al modo de permanecer de las cosas. Lo permanente en mí es el *despliegue*, y este va quedando en mí como “experiencia de la vida”, como decantación de la vida cotidiana, en la que no solo cuenta lo que “me pasa” sino, sobre todo, ciertas experiencias particularmente relevantes que operan como verdadero principio de individuación. Pero las experiencias son de muy diversa índole y alcance: las *experiencias radicales* configuran y constituyen mi vida, en cambio, las *experiencias eventuales* la concretan y la completan, sin ser necesarias.

La primera experiencia constitutiva es envolvente y constituye la primigenia forma de encuentro interpersonal: es el encuentro de la madre y el padre. Gracias a ella se tiene, normalmente, la primera noción de compañía, de amor, seguridad, respeto, temor, afirmación y estímulo, y también de aquí brotan los modelos de varón y mujer, y de las relaciones entre ambos.

La segunda experiencia es el encuentro de uno mismo con su contorno y con su propia realidad, que suele darse en la pubertad, que es cuando se empieza a vivir no desde la familia, sino desde uno mismo y se revalidan

5 Cfr. Guardini, Romano. *Mundo y persona*. Madrid: Encuentro, 2000. 32. Impreso.

6 Cfr. Guardini, Romano. *Mundo y persona*. Madrid: Encuentro, 2000. 109. Impreso.

7 Cfr. Guardini, Romano. *Cristianismo y sociedad*. Salamanca: Sígueme, 1982. 34. Impreso.

los afectos y las estimaciones recibidas, aunque es frecuente que las vivencias familiares sean sustituidas por las de un grupo que ejerce, por lo general, un imperio mucho más fuerte. Otra experiencia capital, quizás no la tercera en orden cronológico, es el descubrimiento, primero, de la *condición sexuada*, como polaridad convergente hombre-mujer, y, luego, de lo específicamente *sexual*, como referencia explícita recíproca varón-mujer y como cualificación enérgica de mis proyectos vectoriales. Esto culmina con otra experiencia radical: la aparición del amor, que se convierte en horizonte de la convivencia.

Viene luego la vivencia de la madurez, en la que se tiene una doble sensación, de *posesión* y de *renuncia*, porque se está en mejores condiciones para tomar posesión de uno mismo y se tiene una impresión de relativa estabilidad, aunque también se experimenta cierta limitación y se sabe que ya no se harán algunas cosas que antes parecían posibles. Llega, asimismo, el descubrimiento real de la muerte ajena, que, hasta cierto momento de la vida, es algo bastante abstracto, pero que, a determinada altura de la vida, se impone como algo con lo que hay que contar, tanto en el caso de aquellos que están profundamente vinculados a mí, como por la expectativa de la muerte propia, lo que trae consigo el problema de la significación y del destino ulterior. La última experiencia constitutiva es el descubrimiento del *mal* (lo negativo, que simplemente sobreviene) y de algo conexas, la *maldad*, que es el mal querido por sí mismo, provocado y no simplemente aceptado (Marías, *Razón* 168).

Las *experiencias eventuales*, en cambio, son de suyo, irregulares, aunque algunas en virtud de su frecuencia e intensidad se incorporan a la vida y completan al principio de individuación. A guisa de ejemplo señalemos entre las experiencias personales la maternidad y la paternidad, la culpa, el pecado, la enfermedad, la invalidez, la prisión, la humillación, la degradación, el sacrificio o disposición a *dar la vida* por algo o por alguien y la vivencia de Dios. De otro lado, entre las experiencias colectivas la guerra y la revolución. Todas estas experiencias influyen hondamente en la configuración de mi biografía.

Lo anterior, nos permite comprender que “en el análisis de la realidad humana hay que incluir, no solo los datos de su condición somática y psíquica, sino los rigurosamente personales, argumentales [y] biográficos” (Marías, *Razón* 168). Una antropología digna de este nombre no puede olvidar las experiencias de la vida, porque ellas determinan *quiénes somos*. De esta manera, el principio de individuación no proviene de la naturaleza sino de lo que hacemos y lo que nos pasa, es decir, del *dramatismo* de la vida. Es por este motivo que comprender quiénes somos, o sea, para dar con nuestra *intimidad*, lo mejor es acudir al *método narrativo* que reconstruye la fluencia de nuestra vida, por eso acertó Unamuno, cuando empujó sus “nivolas”, sus novelas entre nieblas, al “decir” (nunca para definir) lo que la persona es y para contar las relaciones humanas capitales. Miguel de Unamuno dio el primer paso, contó la vida personal, luego Julián Marías elevó esa visión narrativa a una teoría en la que aspiró a la universalidad sin renunciar a la concreción individual.

Toda esta reflexión busca saber lo que *últimamente* soy, entender mi realidad más profunda, la *intimidad personal*, esa “infinitud que impide dar por concluida a una persona y así une a ella un reducto de misterio” (Marías, *Persona* 75). En otras palabras, buscamos ir más allá de las cosas de las que vivimos rodeados y superar las ocultaciones que sobrevienen a la persona, principalmente, por causas sociales. Para ello, intentamos entrar en nosotros mismos, para descubrir que vivimos no solo en el mundo exterior, sino, a la vez, en el interior: recuerdos, imágenes, ideas, creencias, imaginaciones, deseos, proyectos, ilusiones, esperanzas y quizás remordimientos, temores y conflictos. Este repertorio, que constituye mi mundo interior, me permite concluir que soy una realidad irreductible a las cosas y a las demás personas, y que me es propia una *unicidad* que va más allá de la individualidad de cada cosa.

Entrando a nuestro mundo interior y descubriendo su riqueza es posible advertir la insuficiencia de la visión *sustancialista*, en la que el hombre aparece

como una cosa, y de la visión *funcionalista*, que lo disuelve en el conjunto de sus actos y vivencias. Desde luego, la persona es una realidad sustancial, pero hay que cuidarse de identificar sustancia con cosa y de no pensarla como sustrato (*ousía*) sino como contenido o “consistencia” (*hypóstasis*) de la realidad.

La consistencia de la realidad personal está formada por su ámbito circunstancial, su corporeidad, sus quehaceres y experiencias, y, sobre todo, por la *elección* de sí mismo, por la escogencia de *quién es* y *quién quiere ser*. La consistencia de la persona es el fondo de sus posibilidades e imposibilidades biográficas, aquellas que coinciden con su proyecto último o radical que es la *clave* de esa persona.

Cuando me yo me elijo a mí mismo con decisión me convierto en una “persona sustancial” y, por ello, mis actos brotan como de un centro que los articula. Ese centro lo voy forjando yo mismo a medida que ingreso a la residencia de mi propia intimidad, en la cual se toca fondo respecto a quién se es. En otras palabras, ese centro lo voy construyendo mediante el *ensimismamiento* habitual. Por el contrario, si mi opción biográfica no obedece tanto a los llamados de mi interioridad, como a las vigencias sociales y a los afanes cotidianos yo viviré en una constante *alteración*, mis actuaciones serán excéntricas y carentes de unidad, y me convertiré en una “persona insustancial”. Esto nos descubre que los dos criterios de la perfección de una persona son la *intensidad* y la *autenticidad*.⁸

Lo que hace posible que uno pueda vivir intensa y auténticamente es la *ilusión*, entendida no como ficción o engaño y ni siquiera como entusiasmo o alegría, sino como “realización proyectiva del deseo con argumento”.⁹

La ilusión es la manera de *comprender desde dentro*, desde la intimidad, no de un modo meramente conceptual. La ilusión es ingrediente de toda vocación

8 Cfr. Marías, Julián. *Persona*. Madrid: Alianza, 1996. 95. Impreso.

9 Cfr. Marías, Julián. Breve tratado de la ilusión. Madrid: Alianza, 1984. 57-62. Impreso.

auténtica y es la forma de la intensidad y la plenitud de la vida personal. Su raíz última es la condición amorosa, rasgo esencial de la persona. “Esto nos lleva a pensar que se es persona en la medida en que se es capaz de ilusión” (Marías, *Persona* 113) y en que yo puedo salir de mi aislamiento para “habitar” a otras personas y para que ellas me puedan “habitar” a mí.

Julián Marías acuñó el concepto *interpenetración de personas* para referirse a esa forma de convivencia que consiste en habitar y ser habitado por otra persona como yo. Al decir “habitar” se refiere a la “vida interior” de la persona y en forma superlativa a su “vida íntima”,¹⁰ o sea, a sus recuerdos, imaginaciones, deseos, sentimientos, nostalgias, expectativas e ilusiones. Todo ello reposa en mi fondo personal y a él no solo puedo entrar yo sino que en él puedo recibir a otros. Yo puedo retirarme transitoriamente del mundo exterior para ingresar a esa *morada* que tengo “dentro”, para estar conmigo mismo; y como soy *apertura* en ese “uno mismo” puedo estar “con” con otras personas en las que confío, en una relación profunda, íntima, en radical convivencia, en una convivencia que no rompe la soledad requerida para permanecer dentro de uno mismo sino que intensifica la *mismidad*.

La relación más auténtica con otras personas se realiza con frecuencia en estos niveles abismales. La amistad verdadera y el amor acontecen en la intimidad, en las profundidades de la vida personal, en la trascendencia recíproca de los ensimismamientos hacia la interpenetración de las mismidades o comunión interpersonal, en la que ambas personas se hacen transparentes y se alcanzan a comprender, como si cada una poseyera la “clave” de la otra, quizás por eso escribió San Agustín: “*In interiore homine habitat veritas*” (72). Por eso, porque en la interpenetración se encuentran de corazón a corazón dos realidades personales, es por lo que Julián Marías ha dicho que el amor es una relación *doblemente personal*.¹¹

10 Cfr. Marías, Julián. *Persona*. Madrid: Alianza, 1996. 41. Impreso.

11 Cfr. Marías, Julián. *Persona*. Madrid: Alianza, 1996. 43. Impreso.

La amistad, en este sentido riguroso, es el encuentro de dos personas como tales. Cada una se pone en presencia de la otra y mutuamente se hacen compañía, entendiéndose con media palabra o, tal vez, en silencio, sin destruir el ensimismamiento del otro. "Por eso la amistad tiene una posibilidad de *remanso* en que la vida se aquieta y sedimenta" (Marías, *Mapa* 109-110). El temple amoroso produce, por un lado, la afirmación de la unicidad, la irremplazabilidad y la permanencia de la persona¹² y, por el otro, su expansión y la comunicabilidad de sus circunstancias.

En conclusión, la vida humana supone una tensión, en parte deliciosa y en parte dolorosa: por un lado, el afianzamiento en la propia mismidad y, por el otro, la extensión de la zona personal y la interpenetración con el otro. Decimos que esta es una faena dolorosa porque, como escribe San Juan de la Cruz en el *Cántico espiritual*:

*Mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura. (633)*

"Presencia y figura" de ese *alguien corporal* que puede hacer *donación* de lo personal para construir proximidad y compañía, y para ser efectivamente la "criatura amorosa"¹³ intrínsecamente vertida a la convivencia, al nosotros, para dar y recibir mismidad.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro

12 Cfr. Marías, Julián. *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza, 1994. 136. Impreso.

13 Cfr. Marías, Julián. *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza, 1999. 101-104. Impreso.

Libertad y modernidad*

Jorge Aurelio Díaz A.**

Comienzo por agradecer la invitación que me han hecho, tanto el profesor Humberto Grimaldo, como el profesor Darwin Muñoz, para tomar parte de esta publicación. Como entiendo que se trata de llevar a cabo una reflexión acerca de la filosofía de la persona, no únicamente desde la perspectiva de la llamada ‘filosofía personalista’ de Emmanuel Mounier, sino en el sentido más amplio de la palabra, me ha parecido oportuno ofrecer algunas reflexiones sobre dos pensadores de la modernidad que, de manera contrapuesta y, a la vez, complementaria, analizaron el problema del sujeto humano como sujeto libre, partiendo de los planteamientos que había establecido la filosofía crítica kantiana. Me propongo, entonces, hilvanar algunas ideas en torno a Fichte y Hegel, como herederos y continuadores críticos de la herencia

* Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C, octubre 4 al 8 de 2010.

**Director de la revista *Ideas y valores*. jadiaz@cable.net.co.

kantiana, a la que el primero busca desarrollar y completar, mientras que el segundo se propone claramente superar.

Es un hecho que las doctrinas de Immanuel Kant establecieron un verdadero hito dentro del pensamiento filosófico moderno, pero lo es, igualmente, que su aporte principal ha consistido en plantear, de manera novedosa y muy aguda, los grandes problemas que conciernen al ser humano, más que en ofrecer respuestas satisfactorias a los mismos. Unas palabras de Luis Eduardo Hoyos, con las que inicia su escrito sobre el pensamiento alemán de finales del siglo XVIII, lo señalan claramente: “Si un calificativo merece la filosofía trascendental kantiana, con respecto al cual podrían ponerse de acuerdo los más notables de sus intérpretes y críticos, este es –además del de *oscura y difícil de comprender*– el calificativo de *aporética*” (25).

‘Aporía’, nos dice el Diccionario de la Real Academia, proviene “del griego ἀπορία, dificultad de pasar. En filosofía, enunciado que expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional”. En otras palabras, lo que Hoyos nos señala es que el pensamiento kantiano, en su complejidad, ofrece doctrinas que parecen incompatibles, y que obligan, a quien las estudia, a interpretarlas en uno u otro sentido. Y es, en efecto, lo que ocurrió desde el momento mismo en que sus escritos fueron conocidos por sus contemporáneos.

De ahí que su legado haya sido objeto de muy diversas y, con frecuencia, contradictorias interpretaciones, lo que continúa siendo verdad hasta nuestros días. Sin embargo, lo que nadie suele poner en duda es que su propósito fundamental iba dirigido a asegurarle a los seres humanos una conciencia y un ejercicio firme de su libertad, en el seno de sociedades que buscaran regirse a la luz de la razón. Así, pues, voy a fijar mi atención en dos herederos de la filosofía crítica kantiana que lucharon por aprovechar su legado, pero buscando, de maneras diversas, superar los escollos que, a su juicio, esa filosofía no había logrado superar. Con ello tendremos ocasión de analizar la forma en que uno y otro buscaron comprender al ser humano, al que Kant había señalado como el sentido último de toda realidad. Comencemos, siguiendo

el orden cronológico, por la filosofía de Fichte, quien ha sido llamado el 'filósofo de la libertad'.

Fichte o la filosofía de la libertad

Es importante, cuando se busca entender la respuesta que ofrece Fichte a los interrogantes que planteaba la filosofía crítica de Kant, tener en cuenta tres elementos: 1. *que su pretensión no fue rechazar a Kant, sino aprovechar sus aportes, buscando consolidar sus fundamentos y deducir algunas conclusiones que consideraba de la mayor importancia;* 2. *que su preocupación fundamental, en lo que concordaba en buena parte con Kant, era cómo salvaguardar la libertad humana, que se veía amenazada por la concepción científica y materialista de un mundo regido por la férrea Ley de la Causalidad Mecánica;* 3. *que su propuesta es primordialmente ética, más que epistemológica o metafísica.*

Fichte comenzó por encontrar en Kant la solución a una preocupación que lo acuciaba profundamente: ¿cómo es posible la libertad humana si el mundo se halla regido por las leyes inflexibles de la necesidad causal? El problema había sido planteado claramente, tanto por Leibniz, como, sobre todo, por Spinoza, cuando mostraron que una visión racional del mundo conducía, de manera indefectible, al más duro determinismo, al que bien cabía considerar como fatalismo. Pero la solución propuesta por estos dos pensadores, Spinoza y Leibniz, parecía conducir a que la libertad humana no fuera entonces más que una vana ilusión, producto de la ignorancia, de modo que la función de la filosofía venía a ser, precisamente, quitarnos ese velo y mostrarnos un implacable determinismo.

Pero si Kant ofrecía la solución a ese angustioso problema del determinismo su argumentación, como lo había indicado Reinhold, carecía de una sólida fundamentación, porque partía de un dualismo radical entre el sujeto que

conoce y el mundo conocido, que daba pie a los argumentos escépticos, echando, así, por tierra su justificación de la libertad. Todo conocimiento se mostraba como radicalmente condicionado, dependiente de que lo dado se nos dé, se nos haga presente. Había, entonces, que buscarle un fundamento último al conocimiento, que fuera inmune a los ataques escépticos, y este fundamento estaba en la estructura misma de la conciencia humana, como condición de todo conocimiento posible. Karl Reinhold, a quien le corresponde el honor de haber difundido la árida filosofía kantiana, al hacerla asequible a sus contemporáneos y al señalar sus importantes consecuencias, había planteado la “proposición o principio de la conciencia” como fundamento último de todo conocimiento. Este principio, al que consideraba evidente por sí mismo, decía que la conciencia en su acto de conocer distingue y relaciona a la vez al sujeto que conoce, al objeto conocido y al acto mediante el cual se lo conoce. Gracias a ese principio fundamental, cuyo conocimiento se halla supuesto en todo acto de conocer, cabe entender que los objetos no son algo simplemente dado, algo que está ahí y se nos hace presente imponiéndonos sus condiciones, por así decirlo. Sino que el objeto es la contrapartida del sujeto, el resultado del acto mediante el cual el sujeto, al volver sobre sí y distinguirse del mundo, distingue, a su vez, ese mundo de sí mismo y lo pone ante él.

En un primer momento, Fichte estuvo de acuerdo con Reinhold y consideró que ese principio le otorgaba al pensamiento kantiano el sólido fundamento conceptual del que carecía. Sin embargo, con la implacable crítica escéptica de Gottlob Schulze, en su escrito *Aenesidemus o acerca de los fundamentos que ha presentado el Señor Profesor Reinhold a la filosofía de los elementos*, Fichte tuvo que aceptar que ese principio no podía ser el primero y fundamental, porque estaba condicionado por un acto de reflexión para el cual era necesario la presencia de un objeto, es decir, que el principio de la conciencia resultaba tan condicionado como el “yo pienso” cartesiano que, como decía Kant, debe poder acompañar a todas nuestras representaciones. Ahora bien, como renunciar a un principio último de unidad era concederle la razón al escepticismo había que buscar ese principio a sabiendas de que tenía que existir.

Dieter Henrich nos explica muy bien cómo. Buscando superar el dualismo kantiano entre pensamiento y realidad empírica llegó Fichte a su doctrina del yo absoluto como fundamento unitario de todo conocimiento:

Si partimos de la forma más temprana de la *Doctrina de la Ciencia* [...] –señala Henrich–, se puede ver que Fichte llegó a su teoría gracias a dos descubrimientos que se sucedieron en corto tiempo: primero comprendió, contra la tesis de Reinhold, que el acto fundamental de la conciencia no puede ser un relacionar y distinguir. Previo a esto tiene que darse un oponer que brinde las posibilidades de distinguir. La tesis de Fichte, más rica en consecuencias, es que la conciencia sólo es comprensible a partir de la oposición, y no a partir del enlace de lo múltiple como decía Kant. En un segundo paso comprendió Fichte igualmente que la oposición, por su parte, exigía también un fundamento de unidad. No pudo encontrarlo sino en la absolutez de la autoconciencia que abarca toda oposición. (19)

Tal vez, para comprender mejor la idea de Fichte, sea bueno tener en cuenta algo que está presente en toda su argumentación, así como en la argumentación de Reinhold y de sus contemporáneos, pero que no suele hacerse patente en sus maneras de argumentar. Se trata de algo que Spinoza había visto con toda claridad, pero que tampoco él había sentido la necesidad de formular expresamente. Y es que el problema fundamental, que distancia a los escépticos o empiristas de los racionalistas o idealistas, se halla en la cuestión de si es posible, en alguna forma, pasar del pensamiento al ser, es decir, si es posible, a partir de conceptos, llegar por deducción lógica, o por otro medio semejante, a una afirmación de realidad. Partiendo de la radical diferencia ‘cartesiana’ entre el mundo interior de la conciencia y el mundo exterior a ella, y de que lo único a lo que tenemos acceso privilegiado es a nuestro mundo consciente, cabe entonces preguntarse: ¿es posible encontrar un acceso desde el mundo de la conciencia o mundo de los conceptos al mundo exterior o mundo propiamente real?

La respuesta de Spinoza había sido simple, pero muy peligrosa: existe un acceso desde el pensamiento a la realidad y este se halla en el concepto adecuado de sustancia. La primera parte de su *Ética* no se propone otra cosa que mostrarlo y sacar de ello las consecuencias. Pero eran, precisamente, esas consecuencias las que resultaban inadmisibles para quienes no estaban dispuestos a aceptar su peculiar concepción de libertad, ni su peculiar concepción de Dios. Una sustancia omnienvolvente, dentro de la cual el sujeto humano no viene a ser más que un modo, un momento pasajero de la misma, sometido por completo a su necesidad implacable, no permite pensar una verdadera libertad como autodeterminación, como autoconstitución o autonomía. Si se quería salvaguardar la libertad había, entonces, que buscar otro camino, y este solo era posible partiendo del mismo sujeto cognoscente. En esto Reinhold tenía razón, pero no la tenía al considerar la conciencia originariamente como síntesis o como relación de tres momentos diferentes, a saber, el sujeto mismo, el objeto y el acto, porque ello suponía, como lo recalca Schulze, la presencia de algo ajeno a la conciencia que diera pie a su reflexión.

Para superar este escollo Fichte va a ensayar dos maniobras simultáneas. Por una parte, profundizar en esa conciencia para encontrar en ella un fundamento más original, que sería el puro yo como presencia inmediata a sí mismo. Se trata de recuperar un elemento fundamental del *cogito* cartesiano, ya que en el acto mismo de ser consciente de sí el pensamiento es consciente de su misma existencia y de no poder estar errado en cuanto a ello. En otras palabras, el pensamiento que sabe de sí está en condiciones de ofrecer una afirmación de existencia, está en condiciones de pasar correctamente del pensamiento al ser. Pero, como lo había constatado Descartes, ese puro yo humano era una realidad demasiado precaria como para servir de fundamento inmovible y, por ello, se vio en la necesidad de acudir a Dios en busca de apoyo.

Para Fichte el acceso a Dios estaba doblemente vedado. Por una parte, la argumentación cartesiana para demostrar la existencia del Dios veraz se

había mostrado errónea, al caer de manera inevitable en un círculo vicioso. Y, por otra, la tarea que había que realizar, siguiendo las indicaciones de Kant, era la de buscar en el conocimiento mismo su propio fundamento. Así que ello lo lleva a emprender la segunda maniobra, aprendida del mismo Kant, y que consiste en considerar a ese yo absoluto o incondicionado, no como un fundamento originario propiamente tal, sino como una idea reguladora, como una meta inalcanzable que sirve de orientación. ¿Qué significa esto? Que se trata de considerar la realidad, no como una sustancia, sino como un yo, como una realidad que por sí misma se desdobra y pone su otro como un momento de sí misma; pero ese yo no es algo dado, algo que está ahí previamente, sino que es una idea reguladora, es decir, una meta bajo cuya orientación debemos realizar todas nuestras acciones conscientes, comenzando, claro está, por nuestros conocimientos.

Tal vez podamos comprender mejor el sentido de esa doble maniobra si la consideramos desde otra perspectiva. La búsqueda de un conocimiento absolutamente cierto, es decir, del cual no quepa la menor duda, implica lograr la total identidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, de modo que todo conocimiento que se pretenda verdadero debe aspirar a esa identidad. Ahora bien, el modelo de esa identidad es precisamente el yo que, al saberse a sí mismo, identifica al sujeto que conoce con el objeto conocido y con el acto de conocerlo. Esto significa que, si pretendemos conocer la realidad de manera absoluta, es decir, incondicionada, tendríamos que pensarla como un yo, que no sería, por supuesto, el yo empírico humano, sino un yo absoluto, incondicionado, trascendental, en el sentido de condición de posibilidad todo conocimiento. Pero ese yo no es un hecho dado, ni una evidencia a la que tengamos acceso, sino una meta, un “como si”, una idea reguladora. Y esa idea reguladora juega un doble papel, tanto epistemológico como ético. Sirve, en primer lugar, de paradigma para todo conocimiento, en la medida en que conocer la realidad es tratarla como si fuera la expresión o la manifestación de un yo incondicionado, de un devenir que, saliendo de sí mismo, se vuelve sobre sí para descubrir su propio ser, para saber de su

propia estructura racional. Y sirve, también, en segundo lugar, de paradigma para nuestro obrar racional, porque se trata de convertir ese mundo dado en un yo, es decir, en una estructura racional autotransparente. El yo absoluto no es, entonces, para Fichte una realidad dada, sino la meta del “impulso” en el que consiste el yo finito, el yo humano; “impulso” que se orienta a conformar la naturaleza a las exigencias de la razón, a humanizar el mundo.

Los beneficios que reportaba esa doble maniobra eran muy significativos. Por una parte, se le daba al conocimiento un fundamento absoluto, inmune al escepticismo, en la medida en que se hacía notar que todo conocimiento racional opera necesariamente bajo el supuesto de que la realidad dada no puede ser otra cosa que la expresión de ese yo trascendental, incondicionado. No se trata de demostrar que ese yo exista de hecho, sino que es el supuesto incondicional de todo conocimiento y la meta ineludible de nuestro comportamiento racional. Por otra parte, se lograba superar el peligroso dualismo kantiano entre lo cognoscitivo y lo ético, porque ahora se los comprende, no como dos ámbitos heterogéneos en los cuales vive el ser humano en cuanto ser racional, tal como aparecían en Kant, sino como las dos caras de la misma realidad, la cognoscitiva y la práctica. De ese modo, comprender la realidad como un yo es comprenderla como una tarea que consiste en descubrir sus estructuras racionales y en utilizarlas para racionalizar, a su vez, lo que esa realidad tiene aún de no racional, de simplemente dado, de sensible. Tarea infinita, es verdad, pero que le otorga el carácter racional al ser humano, salvaguardando su libertad, la que no aparece ahora como una entidad aparte de la realidad dada, sino como la tarea de convertir esa realidad dada en una realidad racional.

Es importante señalar que Fichte no considera que esta manera de concebir la realidad como un todo sea una tesis demostrada apodícticamente, sino que lo que él ha mostrado es que esa manera de concebirla es coherente y puede ser aceptada sin que la razón pueda poner reparos a ello. Porque, por

otra parte, el materialismo, que considera el mundo como algo simplemente dado y ante el cual solo tenemos que aprender a adaptarnos a sus exigencias, es una doctrina, también, coherente y, por ello mismo, irrefutable. Vale la pena escuchar sus propias palabras:

En la experiencia se hallan inseparablemente unidas *la cosa* [...] y *la inteligencia*, que es la que debe conocer. El filósofo puede hacer abstracción de uno de ambos elementos, con lo cual ha hecho ya abstracción de la experiencia y se ha elevado sobre la misma. Si hace abstracción de la cosa, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una inteligencia en sí, o sea, abstraída de su relación a esta experiencia; y si hace abstracción de la inteligencia, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una cosa en sí, es decir, abstraída del hecho de que se da en dicha experiencia. Hacer lo primero es lo que se llama *idealismo*, mientras que hacer lo segundo recibe el nombre de *dogmatismo*. Solo resultan posibles estos dos sistemas filosóficos [...]. Según el primero de ellos, las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad son productos de la inteligencia que hay que presuponer en ellas en la explicación; de acuerdo con el segundo sistema, son productos de una cosa en sí que es preciso presuponer a las mismas. (10-11)

Ahora bien, la idea de Fichte es que la elección entre una y otra manera de pensar la realidad como un todo, la idealista y la dogmática, son manifestaciones de una actitud más fundamental y en la cual consiste, propiamente, nuestra libertad: si somos dogmáticos es porque consideramos que nuestra situación en el mundo debe llevarnos a conocerlo y adaptarnos a él, lo que configura una postura 'realista', que renuncia a la libertad y se acomoda a lo dado. Pero si somos idealistas es porque consideramos que el mundo está ahí como una posibilidad para el ejercicio de nuestra libertad y nuestra tarea consiste en transformarlo para hacerlo cada vez más adecuado a nuestra razón, es decir, cada vez más humano.

Desde el punto de vista teórico –nos explica Virginia López en su estudio sobre Fichte– los dos sistemas opuestos [dogmatismo e idealismo] poseen una validez teórica similar, ambos son consecuentes y por tanto resultan irrefutables entre sí, aunque, según Fichte, el idealismo posea la ventaja de que es capaz de mostrar [no de demostrar] su principio, lo cual resulta imposible para el dogmatismo. (López 78)

En esto consiste la prioridad de la razón práctica sobre la teórica: en que la práctica, como voluntad racional, determina, desde sus inicios, nuestra actividad cognoscitiva.

A pesar de su brillantez –nos dice Frederick Beiser– la *Doctrina de la Ciencia* tuvo una vida breve. Como un cohete se elevó rápidamente a las alturas, pero solo para explotar en el aire. A los jóvenes románticos –Hölderlin, Schelling y Hegel, Novalis, Schlegel y Hülsen– los impresionó mucho Fichte, cuyas lecciones algunos de ellos habían escuchado en Jena en 1795. Pero tan pronto como escucharon al «titán de Jena», empezaron a torpedearlo. Ya en el invierno de 1796 Hölderlin, Novalis y Schlegel comenzaron a llenar sus cuadernos de notas con críticas al idealismo de Fichte. Es en estos cuadernos de notas donde podemos trazar los comienzos de idealismo absoluto. (Beiser 31)

En cuanto a la deuda que hayan tenido tanto Schelling, como Hegel, con respecto a su amigo Hölderlin, existen numerosos análisis y comentarios. No ha faltado quien sostenga que el verdadero pensador original entre los tres compañeros del Convictorio de Tubinga es el poeta Hölderling. Pero sea ello lo que fuere hay que reconocer que el impulso recibido de Hölderlin fue el que llevó a Hegel a apartarse definitivamente de Kant y a elaborar su propio sistema filosófico:

Antes de su encuentro con Hölderlin en Frankfurt –nos dice Dieter Henrich–, Hegel era un crítico de la Iglesia y un analista de las circunstancias históricas y políticas, aliado de la «Gironde».

Por su encuentro y por su rechazo de Hölderlin se convirtió en el filósofo de su época. (Henrich 32)

Veamos entonces que nos dice Hegel.

Hegel o el monismo incondicionado

Comencemos por una cita de Rolf-Peter Horstmann acerca de la crítica que lleva a cabo Hegel con respecto a la filosofía de Kant:

La crítica de Hegel a la filosofía kantiana es, como se sabe, tan general como fundamental. Es una crítica *general*, en el sentido de que no hay ningún ámbito de la filosofía de Kant que no haya sido criticado por Hegel. [...] De otro lado, la crítica de Hegel a la empresa filosófica kantiana es *fundamental*, en el sentido en que no se contenta con plantear objeciones inmanentes contra algunas de sus afirmaciones, es decir, con cuestionar las tesis de Kant en el marco de los presupuestos de su propia filosofía. Lo que a Hegel le interesa es más bien demostrar que Kant está condenado al fracaso al sostener aquellas tesis, no simplemente porque estas carezcan de sostén en sus propios principios, sino porque los principios mismos que él asume no pueden sino fracasar. La crítica de Hegel a Kant es por eso crítica de principio, lo que equivale a decir que es una crítica del carácter fundamentalmente engañoso de su visión filosófica del mundo. (Horstmann 137)

Esta formulación puede resultarnos un tanto extraña, si recordamos la manera como Hegel comprende la historia de la filosofía: cada sistema filosófico que alcanza el nivel de filosofía universal –y la filosofía crítica de Kant alcanza sin duda ese nivel– es la traducción de su época a conceptos y, en esa medida, es verdadera. Pero ello no quita, sino que, por el contrario, explica y justifica que, al estar condicionada por su momento histórico, deba ser superada, es decir, que una vez que la época siga avanzando esa interpretación

mostrará sus limitaciones y, por consiguiente, la necesidad de superarla. Hegel se proponía, precisamente, llevar a cabo esa crítica radical al pensamiento que había orientado el proyecto filosófico moderno a partir de Descartes, porque consideraba que, habiendo llegado a su plenitud con la filosofía de Kant, estaban dadas las condiciones para su real superación.

Es en este contexto donde conviene considerar las críticas que Hegel hace al proyecto filosófico kantiano, en el cual encuentra la plena realización del ideal que ha conducido la época moderna, y que bien cabría resumir, con todo el peligro que un resumen pueda tener, diciendo que tal ideal era la libertad del individuo. Esto explica que viera en la filosofía de Fichte un instrumento muy adecuado para lograr esa superación.

Es bueno señalar que, si bien fue Hölderlin quien le dio el impulso a Hegel para tomar distancia de Kant, y le indicó, igualmente, la insuficiencia de la propuesta alternativa de Fichte, fue, a su vez, la filosofía de Fichte la que le permitió a Hegel tomar distancia de Hölderlin y elaborar, así, su propio sistema, apoyado en sus inicios por su colega Schelling, para apartarse luego de él. Este último distanciamiento lo hace en virtud del irracionalismo romántico que percibe en la doctrina schellinguiana de la identidad, y frente a la cual Hegel prefiere apoyarse en Spinoza.

Intentemos traducir esto a un lenguaje propiamente conceptual. Para ello, conviene recordar que el problema fundamental dejado en herencia por la filosofía crítica kantiana era, para los idealistas, su profundo dualismo, es decir, toda una lista de dualidades insalvables que ponían en peligro no solamente el propósito de un saber seguro y fundamentado, sino también la fundamentación de una ética racional que tuviera contenido. El origen de ese profundo dualismo creían encontrarlo, como he tenido ocasión de señalarlo, en la contraposición original e insalvable entre intuición y concepto, entre lo dado por la sensibilidad y lo elaborado por el entendimiento.

Sin embargo, el problema de ese dualismo no se restringía, como ya hemos podido ver, al campo epistemológico, sino que lo más grave del asunto lo

veían los idealistas en sus repercusiones antropológicas. Porque el ser humano aparecía como una realidad radicalmente desgarrada, viviendo en dos mundos por completo heterogéneos, uno sometido a la más implacable necesidad mecánica y otro abierto a la total libertad. Corresponde a Hölderlin haber sido el primero que buscó darle una respuesta filosófica, es decir, una respuesta estrictamente conceptual, al encontrar en la belleza y en el amor la superación de ese dualismo. Sin embargo, si esta idea pudo servirle a Hegel para tomar distancia de Kant, su natural desconfianza frente a las efusiones románticas lo orientó más bien en la dirección de Fichte, quien, como hemos tenido ocasión de verlo, buscaba un principio de unidad que fuera, a la vez, epistemológico y ético.

Sin embargo, bajo la influencia de Schelling, Hegel comprende la necesidad de concebir el yo absoluto o incondicionado de Fichte, no como una idea reguladora o como una meta inalcanzable, ya que ello no hacía sino trasladar la angustia humana desde un desgarramiento originario a un anhelo de perfección inalcanzable. Tampoco cabía concebirlo como una realidad pre-existente, un presupuesto anterior a toda acción humana, una cosa en sí. Era necesario concebir ese yo incondicionado como la realidad última, como la naturaleza misma de todo lo que existe. Pero no cabía aceptar que el acceso a ese yo absoluto solo se pudiera lograr, como pretendía Schelling, mediante la renuncia al conocimiento racional y la inmersión en el uno originario, donde toda determinación desaparece, o, simplemente, como una opción moral sin fundamento cognoscitivo, como pretendía Fichte.

Tanto la *Fenomenología del Espíritu* como *La Ciencia de la Lógica* pueden considerarse como dos intentos complementarios que hace Hegel para llevar a cabo una adecuada deducción trascendental de las categorías, pero no solo de las categorías del entendimiento, sino, igualmente, de los conceptos de la razón. En otras palabras, no solo de aquellos conceptos mediante los cuales nos es dado entender el mundo circundante y estudiarlo, sino, también, de aquellos que nos permiten comprenderlo desde la perspectiva de la totalidad:

sub specie aeternitatis, como había dicho Spinoza. La idea que subyace en los dos escritos de Hegel, *Fenomenología* y *Lógica*, es la misma: los conceptos mediante los cuales conocemos todo lo que nos es dado en su variada complejidad, si se los examina de manera adecuada, muestran no solo su peculiar insuficiencia y la necesidad de ir más allá de cada uno de ellos para poderlos comprender de manera adecuada, sino que, si se los ordena de manera racional, nos permiten comprender la necesidad de concebir la realidad misma como un yo absoluto o incondicionado. En otras palabras, los conceptos finitos exigen y suponen un concepto infinito. Ese yo, por su misma naturaleza, solo puede hacerse real en el despliegue de sí mismo fuera de sí, es decir, en la concreta y pasajera realidad sensible que percibimos; pero debe, a su vez, comprenderse a sí mismo como la racionalidad que rige ese devenir y le da sentido. Esta es, precisamente, la tarea que le corresponde a la filosofía: mostrar que la realidad es, en último término, un despliegue de la Idea o *Logos*, llevado a cabo en la frágil consistencia del mundo material. “En mi opinión, que tendrá que justificarse únicamente mediante la exposición del sistema –dice Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*–, todo depende de captar y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino igualmente como *sujeto*” (Hegel, *Phänomenologie* 13-14; Hegel, *Fenomenología* 123).

Dos son las principales objeciones que suelen elevarse contra la pretensión hegeliana de un conocimiento absoluto o incondicionado. Por una parte, que la unidad originaria entre razón y realidad se halla lejos de haber sido demostrada, es decir, que los argumentos epistemológicos de la *Fenomenología del Espíritu* y los argumentos lógico-especulativos de la *Ciencia de Lógica* no han logrado demostrar la verdad del principio según el cual “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Por otra parte, se objeta que su concepción del Espíritu como la realidad última viene a reducir el mundo real en el que vivimos, es decir, el mundo sensible, a una mera ilusión, invirtiendo así de manera inaceptable el sentido de lo real.

Con respecto a la primera objeción, referida a la racionalidad de todo lo real, Rol-Peter Horstmann ha hecho notar que, si bien Hegel parece haber

ofrecido una justificación plausible de su concepción de la filosofía como autoconocimiento de la razón, y, a partir de allí, de la reciprocidad entre razón y realidad:

Lo que no llegó a ofrecernos, en cambio, Hegel, fue una explicación de por qué esta reciprocidad no podría representar más bien un motivo de resignación con respecto a la capacidad de la filosofía. Uno también podría efectivamente lamentar que para la filosofía *sólo* sea real lo que es racional, y viceversa. (Horstmann 149)

Como el mismo Horstmann señala, es el mismo reproche que elevaron Schopenhauer y Nietzsche, y yo añadiría que también Kierkegaard y Karl Barth, aunque cada uno de ellos por motivos bien diferentes, por supuesto, cuya convergencia, sin embargo, debería ser objeto de atenta consideración.

Con respecto a la segunda objeción, atinente a la desvalorización del mundo material y sensible frente al espiritual e inteligible, cabe recordar, con Friederick Beiser, que el monismo hegeliano, en su propósito de superar los inconciliables dualismos de la doctrina kantiana, debe entenderse como un consecuente naturalismo en la línea de la doctrina de Spinoza. “Schelling y Hegel –nos dice Beiser– estaban convencidos de la posibilidad de su metafísica, sobre todo porque la veían como una forma de naturalismo científico, como la filosofía apropiada para las nuevas ciencias naturales de su momento” (Beiser 8). Y pocas líneas más adelante Beiser nos comenta: “Si parece extraño considerar a Hegel como un materialista, dado todo lo que dice acerca del Espíritu, entonces tenemos que dejar a un lado la consabida imagen mecanicista del materialismo” (Beiser 9).

En realidad se trata de una importante cuestión terminológica, a saber, la de comprender la propuesta hegeliana como un vitalismo racional, donde el concepto de Espíritu se muestra como el término más adecuado para expresar un monismo en el que las dualidades kantianas, entre pensamiento y realidad empírica, o entre fenómeno y noúmeno, se ven reducidas a la contraposición que existe entre el devenir incondicionado, como tal, que obedece a

leyes racionales y es por ello permanente, y los momentos de ese mismo devenir que, a la vez, que lo realizan, son por ello mismo solo sus momentos pasajeros. En otras palabras, la dualidad entre espíritu y materia se entiende como la dualidad entre el devenir permanente de todo lo real, que sería lo espiritual por su carácter de devenir racional, y los momentos pasajeros de ese mismo devenir, que son lo material, por su carácter concreto, a la vez, que pasajero. Si el idealismo de Hegel es interpretado así, cabe decir, con Frederick Beiser, que el verdadero punto de discrepancia entre Kant y Hegel podría formularse en los siguientes términos: “Kant niega y Hegel afirma que nosotros podemos conocer que la naturaleza *es* un organismo” (Beiser 9). Pero Hegel lo considera más que un organismo, se trata de un Espíritu, de una realidad que en su indecible devenir alcanza un saber de sí misma gracias a la conciencia humana, es decir, a la filosofía que trae a la luz las condiciones mismas de su devenir.

Tal vez esto nos permita comprender mejor las palabras con las que Dieter Henrich nos explica la manera como Hegel reinterpretó el principio fichteano del yo incondicionado, palabras con las cuales he querido dar fin a mi exposición:

En efecto, el todo con relación al cual sucede toda oposición, no es nuestra conciencia, ni tampoco ningún yo previo a todo el proceso de despliegue. Pero en su lugar ese todo, que existe únicamente como proceso y es por lo tanto el proceso mismo, no puede ser concebido sino como yoidad y según la estructura de la subjetividad. Quien critica al fichteanismo por su método, es quien precisamente comprende lo que significa la doctrina de Fichte. A su lado quería Hegel ser enterrado. (Henrich 32)

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

La persona desde el franciscanismo

La importancia de la singularidad*

Ernesto Londoño Orozco**

“La idea de que cada persona es única y busca por tanto con urgencia una expresión individual de sí, es una idea contemporánea extraña a la Edad Media” (Gourevich 9).

Introducción

Según Max Scheler:

En San Francisco se une una interpretación concreta e intuitiva en su relación con la naturaleza, el hombre y Dios, no solamente gradual, sino esencial y cualitativamente diferente, no comparable a nada de lo que uno encuentra en Occidente desde los tiempos más antiguos

*Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C., octubre 4 al 8 de 2010.

** Licenciado en Filosofía y Licenciado en Teología por la Universidad San Buenaventura, Bogotá; magíster en Ciencias de la Educación por la Universidad Javeriana, Bogotá; magíster en Ciencias de la Educación por la Universidad París XII–Créteil y por el Instituto Católico de París, Francia; D.E.A. (Diploma de Estudios Profundos en Educación) por la Universidad Rennes-2, Francia; D.A.R.E. (Diploma de Aptitud para la Investigación en Educación) por el Instituto Católico de París, Francia; doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad Rennes-2; Doctor en Educación por el Instituto Católico de París.

del cristianismo y que es claramente opuesto a no importa cuál sentido de la naturaleza presente en el cristianismo primitivo, en la patristica y también en el resto de la Edad Media. (cit. en Merino 54)

Esta relación concreta e intuitiva con la naturaleza, el hombre y Dios, se expresa y articula en los gestos vividos de todos los días y en los detalles cotidianos más comunes e insignificantes, lo que nos enseña, desde San Francisco, a no rechazar nada y a acoger todas las personas, todas las cosas y todos los acontecimientos con amor y alegría. San Francisco nos invita a vivir, de una manera diferente, en nuestro modo de ser, de acercarnos a la realidad, de interpretar y de sentir, un modo de vivir y de expresarnos.

Fruto de esta magnífica experiencia surge lo que podríamos llamar un “humanismo franciscano”, el cual no podemos olvidar, pues parte de una profunda experiencia religiosa que busca descubrir cuál es el valor profundo e inconmensurable del hombre, su significación en el mundo, sus relaciones con los otros, con la naturaleza, con la historia, con su cultura y, en fin, con Dios. Este humanismo, que vamos a abordar a partir del pensamiento de algunos autores franciscanos, busca entender la vida en sus deberes y en sus expresiones lúdicas.

De los griegos al cristianismo. El aporte de San Agustín

Los *griegos* no reconocieron al hombre como persona, sino como ciudadano, categoría reservada solo a un grupo selecto de la población. Para Aristóteles “el Estado es anterior a la familia y al individuo, puesto que el todo necesariamente debe ser antes que la parte”¹. Esto lo llevó a justificar la esclavitud, la superioridad del hombre sobre la mujer y la de ciertos pueblos y razas sobre otros. El Estagirita define al hombre, inicialmente, como “animal político” y luego como “animal racional”, y luego como “sujeto ético”, pero desde una ética subordinada a la política: se insiste en los deberes del hombre como

¹ Cfr. Aristóteles. “Laques” (191 y ss). *La política*. 2,1253, 19.

ciudadano y no en sus derechos como persona. En el fondo, los griegos conceptualizaron su experiencia del hombre-ciudadano definiendo a este como substancia y, como tal, como perteneciente a un mundo físico. Interesados por lo abstracto y universal vieron al hombre concreto como la expresión de algo universal, a saber, de la especie humana o, cuando mucho, como un momento del ciclo eterno de sucesos que se repiten: el hombre era un simple “algo”, una cosa entre las cosas, un “algo” impersonal y no un “alguien”².

La visión del hombre como persona aparece, entonces, en el *cristianismo* y este es, tal vez, uno de los aportes más significativos a la cultura de Occidente en lo social, jurídico y filosófico. La vivencia del Evangelio por los primeros cristianos les permitió experimentar que el hombre era algo sagrado, un fin en sí mismo, sujeto de derechos inalienables, libre y, por lo mismo, responsable, un ser de relación y en pie de igualdad con los otros, un “alguien” cuyo ser es tener que llegar a ser, un proyecto de superación indefinida individual y socialmente.

Desde esta óptica, san Agustín se presenta como el primer pensador cristiano que convierte al ser del hombre en su problema fundamental³ y, tal vez, el primero que utilizó el término persona, en sentido filosófico, para hablar ya no únicamente de la Trinidad, sino también para designar al hombre como “ser singular e individual”. San Agustín va a exclamar, entonces: “cada hombre es una persona” (39, 72). A partir de su propia experiencia existencial, que aparece bellamente dibujada en las *Confesiones* de San Agustín, recorre lo que para él son las características estructurales del hombre, características que, como veremos, serán asimiladas, profundizadas y completadas por varios pensadores franciscanos. Como punto de partida, y por principio, a causa de su libertad y de su vocación, el hombre apunta a un más allá, por eso la persona es “intimidad” ya que en su soledad se encuentra consigo

2 Cfr. Herrera Restrepo, Daniel. “La personalidad como fin de la persona”. *Surgan. Revista Bimestral de Orientación Psicopedagógica* 478 (2002): 39-46. Impreso.

3 “Dos son los problemas de la filosofía: uno acerca del hombre, otro acerca de Dios”. *De Ordine*, I,8, 8. *De Trinitate*, I^o71, 6, 11. 7; Cfr., *Confesiones*, IV, 14.

mismo, con el Otro y con los otros, y ejerce plenamente su libertad: “¡es en el interior del hombre donde habita la verdad; si encuentras que tu naturaleza es inestable, trasciéndete a ti mismo!”⁴ (72).

No nos vamos a detener en las importantes reflexiones que hacen Boecio, Ricardo de San Víctor, Santo Tomás y la visión aristotélica, y que de una u otra forma enriquecen el concepto “persona”, para detenerme en la Escuela Franciscana que tiene varias raíces en el pensamiento de San Agustín. Sin embargo, es necesario aclarar que la individualidad en la época de San Francisco y en la Edad Media se manifiesta solamente en el seno del grupo a partir del cual adquiere sus límites concretos. No existe un aspecto personal de la consciencia individual, sino signos que nos ayudan a encontrar su nueva significación. El hombre de la Edad Media y feudal es tomado por una red de obediencias, de sumisión, de solidaridad en microgrupos que, por su particularidad, le prohíben actuar por sí mismo y para sí mismo.

Escuela Franciscana: singularidad como característica del pensamiento franciscano

Con su desarrollado sentido del conocimiento experimental, con su exigencia de proponer que el intelecto toma directamente lo individual material singular, y su rechazo de la doctrina de la abstracción; con la hipertrofia de la descripción psicológica de los actos internos del alma y el acento en la libre voluntad que asegura la contingencia irreductible de cada uno de nuestros actos, la imprevisibilidad de los acontecimientos humanos y nuestra responsabilidad, los autores franciscanos estaban como predispuestos a marcar la singularidad de los acontecimientos históricos, contingentes e irreversibles. (Putalaz 126-127)

⁴ Es el “abismo de las profundidades” de la que nos va a hablar Emmanuel Mounier en su libro *El personalismo*, especialmente, en la sección “La conversión íntima”, una de las estructuras del universo personal.

Poco a poco el pensamiento franciscano, que tiene sus raíces en la forma como san Francisco de Asís había concebido su relación con los hombres y con la naturaleza, se aleja de conceptos abstractos y universales, de una ontología universal. Tanto en su pensamiento, como en la acción el franciscanismo se rebela bajo aspectos diversos a imagen del inigualable aporte de Francisco de Asís: su vida, su pensamiento, su experiencia particular, centrada en una nueva manera de colocarse en relación con los otros, con toda la creación y con Dios, le permite ser el inspirador de un humanismo real donde la persona humana es vista con una sensibilidad y una simplicidad singulares. Su humanismo es excepcional en la medida en la que él busca una interpretación del hombre y de la vida, pero de un modo concreto. Es, precisamente, su sentido de lo concreto y de lo inmediato delante de lo que lo rodea: personas, cosas, hechos, lo que le permitirá al pensamiento franciscano rescatar el concepto de *presencia*⁵. Francisco se presenta a nosotros como el especialista de la presencia total en la vida cotidiana y por eso es él quien supo transformar lo que es opaco y turbado de las cosas, su luminosidad y transparencia. La originalidad del mensaje franciscano, está en ser la más grande afirmación del valor de la vida, del ser del hombre y del mundo como dones y gracias de Dios. No sin razón afirma Max Scheler que:

En San Francisco se unen una interpretación concreta e intuitiva de la relación entre la naturaleza, el hombre y Dios, no solamente gradual, sino esencial y cualitativamente diferente, no comparable a nada de lo que uno encuentra en Occidente desde los tiempos más antiguos del Cristianismo, y que es claramente opuesto a no importa cual sentido de la naturaleza presente en el cristianismo primitivo, en la patrística y también en la Edad Media. (cit. en Merino 17)

Es de gran importancia, en el rescate del valor de la persona y de lo singular, el interés puesto por los franciscanos en la encarnación y los misterios de la

⁵ En un sentido moderno, y centrándonos solamente en el ser personal, no en la presencia en sentido franciscano, recordamos a Gabriel Marcel para quien, desde el momento en que el ser se descubre a partir del yo personal como una *presencia*, y que dicha presencia es más grande aún porque trasciende el sujeto y se extiende en los otros, allí se da valor a la relación con los otros.

vida de Jesús, lo que les dio una nueva forma de abordar el conocimiento sin perder el rigor del pensamiento. Para los franciscanos el hombre considerado en sentido general no existe, sino el hombre concreto, situado en su propia realidad, con una singularidad propia. Los pensadores franciscanos filosofan sobre el plano práctico, piensan y reflexionan desde la vida y para la vida; parten de la existencia y finalizan en la acción. Para este paso, se sirven de la revelación cristiana como garantía de una verdad que no desilusiona.

La mayoría de autores franciscanos de finales del siglo XIII, si bien estuvieron formados en las exigencias lógicas de la ciencia de lo universal, evitarán, en la medida de lo posible, desarrollar un pensamiento puramente abstracto; ellos tendrán la tendencia a insistir sobre la individualidad de las cosas y la singularidad de la experiencia. Esta importancia dada a lo singular les permitirá poner las bases del sentido de lo individual en el siglo XIII, aspecto de gran importancia, aunque con sentido diferente, en el mundo moderno. La filosofía tenderá, entonces, a devenir la ciencia de lo que “es”, haciendo de esta noción el fundamento del conocimiento experimental, en la intuición de lo individual y de lo existente.

La originalidad del pensamiento franciscano consiste, precisamente, en una gran fidelidad a lo real (a lo concreto, debería uno decir en lenguaje filosófico). Los franciscanos, en efecto, se preocupan de la *realidad* más bien que de un *sistema*, por eso se detienen en el hombre concreto, histórico, cotidiano, más que en el hombre universal. Antonio Merino afirma que:

el humanismo franciscano [es] un humanismo de la realidad, del pensamiento y de la acción, de la contemplación y de la participación, de la razón y de la voluntad, de la vida y de la muerte, del trabajo y del descanso, del hombre singular y de la comunidad, de lo profano y lo sagrado, del cielo y de la tierra, ya que el verdadero humanismo franciscano es el hombre que se abre a todo lo que es real. (Merino 40)

Los pensadores franciscanos encontraron un apoyo en Agustín para explicitar la forma en que Francisco de Asís y sus primeros discípulos experimentaron

al hombre y a su mundo. Un paso trascendental en la comprensión de lo que es la “persona” la da la Escuela Franciscana, cuyos pensadores definieron a la persona en términos no esencialistas sino éticos, dando un gran realce a su dignidad y a su valor. Es por eso que se anticiparon a las reflexiones contemporáneas sobre la dignidad de la persona y sobre su existencia como proyecto que debe ser realizado a partir de una libertad, que opta por los valores que le permiten transformarse en una personalidad.

La persona, a diferencia de la visión aristotélica, dejaba de ocupar un puesto, un lugar en la naturaleza, para ocupar un puesto en la historia, historia concebida como la sucesión de actos voluntarios y no como hechos surgidos de la necesidad propia de la naturaleza física que le sirve de escenario. La experiencia franciscana correspondía a este pensar existencial de Agustín. Fundamentados en las magníficas intuiciones de Francisco de Asís, en su visión de la persona, los pensadores franciscanos fundamentaron válidamente estos principios: la praxis tiene primacía sobre la teoría; los seres singulares –hermano sol, hermana luna, hermanos astros, hermano cuerpo, “hermano” dirigido a todos los hombres, especialmente, a los más pobres y abandonados– tienen preeminencia sobre una visión abstracta y universal de la naturaleza; la valoración de la subjetividad individual sobrepasa la noción vacía de humanidad; la fraternidad universal se presenta como un imperativo ético por encima de un universo visto como simple suma de substancias individuales, inclusive, por encima de la búsqueda de una ética universal como lo pretenden Hans Küng y otros, y el mundo como suma de presencias vividas como dones promovibles a un sentido sobre el mundo como simple suma de cosas que están ahí.⁶ Para el franciscano el hombre tiene necesidad no solamente de una visión de su globalidad y de su lugar en el mundo, sino también de una respuesta al significado de su ser y de su existencia. Esto trasciende una metafísica parcial y el campo puramente científico al que se ha tratado de reducir al hombre moderno. Detengámonos, brevemente, en lo

6 Cfr. Herrera Restrepo, Daniel. “La personalidad como fin de la persona”. *Surgan. Revista Bimestral de Orientación Psicopedagógica* 478 (2002): 39-46. Impreso.

que dicen tres de los más importantes pensadores franciscanos, que nos dan elementos muy valiosos para la comprensión de la persona.

Para Alejandro de Hales⁷ el hombre es imagen de Dios no solo gracias a su alma, como se pensaba hasta entonces, sino gracias a todo su ser, incluyendo su cuerpo. Si pensamos en el Verbo Encarnado se debería decir: el ser imagen conviene más al hombre que al ángel. En este sentido, el cuerpo es un elemento constitutivo de la persona humana. Esta dignificación del cuerpo será reforzada por San Buenaventura y, de manera especial, por Duns Scoto con sus tesis sobre la forma de la corporeidad y el principio de la individuación: el cuerpo del hombre no solo es plenamente humano, sino que es el cuerpo de una determinada persona con nombre propio, ser singular e irrepetible. La animalidad aristotélica deja de ser el género próximo que, unido a la racionalidad como diferencia específica, definiría al hombre.

San Buenaventura⁸ enriquece los anteriores aportes al considerar que los griegos concibieron la relación como un simple accidente, es decir, como algo que puede darse o no. Él va a profundizar el hecho de que la relación es un elemento esencial del hombre como persona: “Ser persona es ser en relación”; el hombre “es” relación, lo que significa alteridad, referencia y polaridad intrínseca de una persona hacia otra persona o como constitutivo esencial y determinante del ser humano. El hombre, como ser en relación, exige que el ser sea orientado, abierto a, vuelto hacia otra realidad diferente de sí mismo. Si bien todos los escolásticos sostienen la existencia de relaciones reales, ellas lo son, solamente, como predicados o accidentes, sean trascendentales o esenciales. Para San Buenaventura el hecho de estar en relación es un constitutivo formal dado a la persona en su singularidad, su comunicabilidad y su suprema dignidad.

7 «Doctor Irrefragabilis» (1185 ou 1186-1245). Entre sus escritos se destacan: la *Summa Theologica* (*Summa fratris Alessandri. Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi. Quaestiones disputatae, antequam esset frater*).

8 Se llamaba Juan Fidanza «Doctor Seraphicus» (1221-1274). Entre sus obras se encuentran: *Collationes in Hexaëmeron; Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi; Itinerarium mentis in Deum; Breuiloquium*. (La edición completa de sus obras, por Quaracchi, se compone de 10 volúmenes).

Para Duns Scoto⁹, el maestro por excelencia de la Escuela Franciscana, el individuo es más valioso y perfecto que la especie, es decir, que el reconocimiento de la persona individual vale más que el reconocimiento de la humanidad. Scoto añade algo más: lo singular y concreto, cuyo sentido e inteligibilidad escapan al conocimiento abstracto, puede ser conocido intuitivamente por el hombre¹⁰. Scoto considera que el conocimiento abstracto no es suficiente. Es necesaria la comprensión de lo singular, por eso defiende la intrínseca inteligibilidad de lo concreto y de lo singular, si bien él acepta que el *homo viator* no puede comprender, exhaustivamente, las cosas singulares a causa de sus límites humanos.

Como respuesta al valor excesivo dado a lo universal, Scoto abre el camino hacia el individualismo de la filosofía moderna, ya que para él existe solamente el individuo; el individuo tiende a una perfección más intensa y a una unidad más significativa que la especie o la naturaleza común; en la relación individuo-especie, el individuo supera al segundo; no es el individuo que está por la especie, sino lo contrario. La persona está instalada en una “última soledad”, en una interioridad incommunicable en la cual el hombre se encuentra consigo mismo, dialoga consigo para optar autónoma y libremente por aquellos valores o antivalores que le permitirán, sí o no, realizarse plenamente como ser cuyo ser es tener que llegar a ser.

Frente al intelectualismo tomista que da prioridad a la razón la Escuela Franciscana se la da a la voluntad. La racionalidad, como elemento constitutivo de la persona, es solo sinónimo de la posibilidad que tiene el hombre de tomar posesión conscientemente de su existencia y de subordinar esta posesión a un derecho de autodeterminación tendiente a valores como a fines que definen el sentido de su proyecto existencial. Todo pensar y todo querer

9 También, llamado el «Doctor Sutil» (1266-1308). Algunas de sus obras son: *l'Opus Oxoniense ou Ordinatio, Quaestiones Quodlibetales, Reportata Parisiensis, De primo principio, Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicae Aristotelis*

10 El franciscano Guillermo de Ockham encontrará aquí la base para la elaboración de una metafísica, no ya de lo universal, sino de lo singular. Según él no existen naturalezas universales: ser real es ser singular. Ockham es considerado el más grande nominalista y, junto con Duns Scoto, los estudiosos modernos los consideran dos de las mentes especulativas profundas y de mayor alcance de la Edad Media, entre los pensadores de la escuela franciscana.

pensado, en cuanto expresiones de la unidad de la persona, no son otra cosa que proponerse valores como fines y actuar en función de ellos, pues es a partir de ellos que el hombre deja de ser simplemente para convertirse en una personalidad.

La visión franciscana de la persona constituye un anticipo del pensamiento actual. El nuevo personalismo busca rescatar al hombre existente como espíritu encamado, como ser intersubjetivo, como ser llamado a trascenderse mediante la apropiación de valores que le permitan crearse su propia personalidad, fundamento de su singularidad y, como ser “situado”, perteneciente a un determinado mundo que constituye el horizonte de su propia posible realización.

A modo de conclusión

El término “persona” no se aplicó en la Edad Media sino a Dios. El hombre es visto más desde el exterior por las instituciones y a través de relaciones objetivas, aspecto que no traduce la subjetividad o la unidad de una experiencia personal interiorizada. Los franciscanos, por su parte, siguiendo las bases puestas por su fundador, se preocupan de la realidad más que de un sistema en sentido escolástico, lo cual se traduce en un humanismo nuevo, en la medida en que no se busca una interpretación del hombre y de la vida, sino un modo concreto y característico de vivir la vida misma y de acercarse al hombre. El hombre no es visto en su “esencialidad” sino en su historicidad, es el hombre concreto, en sus luchas y vida cotidiana, que tiene su grandeza en Dios, su origen.

Para la Escuela Franciscana, las categorías “presencia” y “relación” son valores fundamentales vividos por San Francisco, las cuales fueron pensadas y teorizadas por sus herederos. El hombre se define en el franciscanismo como “relación” ya que él está ligado: con lo que está abajo, con lo que está en alto y con lo que le rodea. Solo el respeto por lo real le permite encontrar el deseo de una unidad cósmica en donde él tiene su manifestación más clara.

Además, toda la realidad dada y encontrada tiene una significación, su sentido, su propia resonancia; la tarea del hombre será, entonces, saber mirar el mundo y descubrir la significación profunda de todo y de todos.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

Persona y alteridad*

Francisco Sierra Gutiérrez**

Para responder a la solicitud que se me ha hecho, de tratar este tópico tan complejo, procederé, en primer lugar, con un breve examen del significado de la noción de alteridad. Posteriormente, haré un acercamiento a algunos registros básicos de la noción de persona para establecer su posible relación con cada uno de los tres niveles del significado de la alteridad. Finalmente, caracterizaré el proceso de personalización bajo un tipo de relación denominado: mutua automediación (mutua mediación de sí), cuyas propiedades encuentro no solo compatibles con las dos consideraciones anteriores, sino sugerentes de una mayor significación en el contexto de la comunidad y la comunicación humanas.

* Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre "Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista", realizado en Bogotá D.C., octubre 4 al 8 de 2010.

** Ph.D. Departamento de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana.

La alteridad: tres niveles de significación

Procurando no caer en las trampas de una simplicidad lógica, la justificación de esta noción –centrada en el aporte de Labarrière– se despliega en tres niveles de sentido: (1.1) la alteridad relativa, o lo otro de lo mismo; (1.2) la alteridad absoluta, o lo otro como otro; y, (1.3) la alteridad relacional, o lo otro de sí y lo otro de lo otro (Labarrière 80-86).

La alteridad relativa, o lo otro de lo mismo:

En esta primera acepción, lo otro se sitúa como al exterior de lo mismo, como lo que lo mismo no es. Se trata de un significado estrechamente relativo, en el que la determinación propia de la alteridad se define por esa sujeción negativa. En perspectiva platónica, la alteridad es la característica “ideal” de todo lo que procede de la multiplicidad y que hace que los términos sean otros. La alteridad es lo otro de la identidad; lo múltiple guarda una relación esencial con lo uno; una relación por participación común y diferenciada con la idea. En el Medioevo se da también una remisión a una relación entre términos. Junto a los términos “cosa”, “uno”, está el *aliquid* que, descompuesto en *aliud quid* (el “cualquier cosa”), se define por su “alteridad relativa”, como ser que lleva en sí mismo aquello que lo hace “distinto” de los otros. Es preciso que esta relación se establezca de manera cognitiva, puesto que “la alteridad” aparece como lo que no es un sujeto, pero en “relación” con un sujeto que la pronuncia. Al hacerlo, el sujeto pretende apropiársela en una *adaequatio* en la que busca “hacer igual” eso que se presenta de sí en relación de alteridad. No obstante, la pretendida “igualdad-adequación”, antes del kantismo y del hegelianismo, termina haciéndose en beneficio de uno solo de los dos términos, sin que les haya precedido una crítica de su oposición o diferencia original. Ahora bien, el objeto es determinante pero, a su vez, solo puede ser recibido al modo del recipiente.

Este abordaje plantea una crisis a la modernidad temprana, en la medida en que se ve urgida de estructurar el dominio del sujeto de la enunciación, y de

establecer sus respectivos esquemas categoriales *a priori* que le impidan caer en un objetivismo del conocer (excepción hecha del “juicio reflexionante” de *La Crítica de Juicio*, en el que el objeto reviste cierta primacía).

En este esfuerzo, Hegel sale al paso para elaborar un tipo de lógica –ni dualista ni monista– en la que se pueda comprender la alteridad como tal, distante y distinta del vínculo declarado o no con la identidad. Hegel tratará de tomar distancia para considerar la diferencia en cuanto tal, y darle una preeminencia en una especie de abstracción de no-relación absoluta con respecto a la unidad implícita en todo acto de enunciación (Labarrière 81).

La alteridad absoluta, o lo otro como otro:

Esta segunda significación remite a una idea límite; a la alteridad pura que se comprende solo por relación con ella misma, por fuera de toda relación con una diferencia real que aparezca como figura de la alteridad. Para Nicolás de Cusa, la alteridad deja de ser la *cualidad común* de lo uno y de lo múltiple –o que los múltiples guardan entre sí– y se encuentra en relación de oposición cuasi excluyente de la “unidad-totalidad” del principio del ser. Dios será concebido no como lo otro de lo que es, sino como identidad y unidad pura en perfecta armonía consigo mismo.

Esta alteridad pura, radical, en abstracción total de su negatividad, pone en aprietos al rigor del discurso que no podría acceder a esta, dada su incomunicabilidad de principio. Tampoco podría establecer proporcionalidad alguna y, menos aún, una relación con el régimen de la identidad. El discurso podría concebirla solo en el dominio de los posibles. En esta forma, lo otro, en cuanto tal, se rebela contra toda aproximación cognitiva, empírica, metafísica y fundadora, conservando siempre una distancia inconmensurable, con la claridad de que pueda alcanzar el discurso en los conceptos de los entes.

Desde otro ángulo, es sabido que el proyecto hegeliano de una “lógica dialéctica” ambiciona honrar y predicar, de un mismo movimiento, la identidad y las diferencias.

Así algunos hayan interpretado esta lógica como un sistema imperial del concepto, o el devenir de la eterna filosofía de lo mismo, es preciso atenerse al consejo que el mismo Hegel hace de habitar y mantenerse en el propio movimiento dialéctico como la “gestión” de lo negativo y de la alteridad. La reflexión que trae Hegel (*Ciencia*) sobre el *Ser*, como primer momento de su “lógica objetiva”, en el interior de su *Ciencia de la Lógica*, parece no traer novedad alguna acerca de la alteridad, en la medida en que esta es enfocada allí desde la dimensión de una yuxtaposición entre “cosas cualesquiera”. El núcleo fundamental se encuentra, más bien, en la Doctrina de la *Esencia*, donde la alteridad es interiorizada en cada uno de los tres momentos de la reflexión y en la realidad de su exterioridad recíproca, según Labarrière. En el primero, la “reflexión que se pone” produce en la exterioridad, que ella presupone, una figura determinada que Hegel llama “la autodicción” de la interioridad. Luego, la “reflexión exterior”, como pivote de la mediación, permite ver cómo el ser expuesto se refleja a sí mismo en la dimensión de lo exterior, asegurando el tipo de verdad de esta alteridad lógica. Finalmente, toda vez que esta exterioridad pone en aprietos al monismo y no le da vía libre al dualismo, que implicaría alienar el primer término, la “reflexión determinante”, procediendo de la presuposición o del recuerdo interiorizante del término que ha sido colocado en el ser puesto, marca el “retorno” de este exterior *como exterior* a la interioridad del en sí, y en virtud de esto queda manifiesto, expuesto en su dimensión concreta: él mismo por fuera de sí, efectuándose en su propio movimiento.

Este funcionamiento de la lógica de la reflexión hegeliana, permite pensar una identidad paradójica entre lo “real dado” y lo “construido o deducido”, en una alteridad espiritual en la que los movimientos de exteriorización e interiorización alcanzan su plena reversibilidad. En esto consiste, justamente, el proceso de la mediación: en un tratamiento de lo otro como otro, como positividad plena cuyo contenido es el redoblamiento de lo negativo. El otro en cuanto otro, potencialmente reconocido como el mismo, a título de la alteridad que está en él, como negación de la negación, bajo el régimen de

la identidad (una especie de identidad *plural*), porque demuestra que dos términos perfectamente idénticos han podido llegar a ser perfectamente diferentes (Labarrière 82-83).

Esta reflexión esencial permite reconocer un poder creador de sí y por sí. Se efectúa, en esta forma, un tránsito de una “negación de cosa” a una “negación de conciencia”, es decir, una negación que vuelve a salir del régimen del espíritu y de la libertad. Esto conduce a comprender cómo el sentido del hegelianismo hoy, recogiendo la complejidad de una historia no desprovista de arbitrariedad, transita en dos dimensiones. Según Labarrière: una que aborda “lo otro como otro”, como extrañeza radical que lleva al fracaso toda lógica de la mediación y, otra que, situándose entre el monismo logocéntrico y los dualismos de la experiencia, coloca a la alteridad con su poder determinante de producción de sentido, como alteridad “relacional”, como se explicitará más adelante. En la primera dimensión, como “alteridad-extrañeza radical”, la alteridad parece remitir a la irreductibilidad de lo existente material con su lógica propia, la de las alteridades puras (no la del concepto, que le haría violencia). No así la segunda dimensión, en la que es posible efectuar un tránsito desde la naturaleza hacia el Espíritu, interrumpiendo la cadena de la necesidad por la conciencia; por una negación de la violencia mediante lo que Éric Weil ha denominado una opción no razonable por la razón, opción que le permite mostrar el poder creativo del discurso y de la obra que le asiste a la alteridad.

Ahora bien, esta segunda acepción de lo absolutamente otro, y bajo un predominio de la *empiria* de los acontecimientos, deja ver cómo lo otro puede encontrar un lugar privilegiado como horizonte inconmensurable e infinito de lo Divino (Otto; Barth). Con todo, este infinitamente otro, en la experiencia de la fe, logra entablar una relación (mediante la Revelación) con otra realidad enteramente diferente.

Por otra parte, en una dirección igualmente exigente, Emmanuel Lévinas (*Totalité; Autrement*) se plantea la necesidad de ir más allá de toda esencia y

de toda reducción de la alteridad a una inteligibilidad conceptual –como ha sido la tentación milenaria, el vicio y la enfermedad del pensamiento occidental– para pasar hacia la alteridad del otro en virtud de una exigencia ética de reconocimiento de la presencia de Dios en su rostro; de reconocimiento de su “santidad” y de su infinitud en ese rostro particular.

Asimismo, Heidegger, sabedor del descentramiento auténtico del hombre en relación consigo mismo y con los ideales que se forjó, efectuado por Nietzsche, procura restablecer los derechos del “Ser” en una “ontología fundamental” no encerrada en el discurso conceptual, sino abierta, incluso, a la poesía. El existente inmediato, el “ser-ahí”, se da bajo el signo de lo abierto, de su apertura al ser; abierto a ser-con-los otros. Una existencia que no puede ser sino es por fuera de ella misma; arrojada, librada al cuidado y a la temporalidad; ordenada por completo a lo que ha de venir; destinada a la muerte, y que escapa al autocentramiento de la fe en el poder universal del *Logos* con exclusividad.

Es así como se ha llegado a la “deconstrucción” (Derrida, *La escritura*) de los sistemas lógicos, del logocentrismo, mediante un trabajo que no consiste en una simple negación nihilizante, sino que realiza una labor positiva, abriendo brechas en el orden de las certezas y llegando a pensar “de otra manera”; desplazando y diseminando los centros de gravedad; denunciando las inconsistencias de la mediación pronta a reducir la alteridad del otro al régimen de lo mismo, al poder de la identidad sobre las diferencias. Se espera con esta vuelta de tuerca que la filosofía salte o se salga, radicalmente, por fuera de sí misma, con el fin de que pueda afrontar la lógica de la ruptura, de la interrupción, o la del acontecimiento imprevisto. En este contexto, se impone la paradoja de una “relación sin relación” que deja lo otro librado a su alteridad radical y a una condición “inmanejable”. El término *différance* en Derrida dice, a la vez, suspensión de la oposición (principio clásico de la dialéctica) y asunción de la diferencia radical hasta su dimensión de extrañeza total. Desde allí, se denuncia la falsa plenitud de la “presencia” para hacer de

“la errancia feliz” nietzscheana la posibilidad de desprenderse de la lógica de lo mismo (Labarrière 84).

La alteridad relacional o lo otro de sí y lo otro de lo otro:

En esta tercera acepción la alteridad se afirma como origen y fuente de un poder relacional y relacionante; de una cierta articulación “identitaria” a partir de términos diferentes, bajo una nueva interpretación de la dialéctica hegeliana. En esta posibilidad que propone Labarrière (85-86) la alteridad requiere de una lógica de la mediación que implique la “interrupción” y, conjuntamente, la “relación sin relación”. En esta forma, la *différance*, alcanza una dimensión fundamental de creación y de relación.

La propuesta de Labarrière se condensa en tres afirmaciones. Por la primera, es preciso que los dos términos (“interior”-“exterior”, “sujeto”-“objeto”, “idea” y “realización”, etc.) estén siempre primero en relación de alteridad, con el fin de bloquear el dualismo y el monismo, o la abstracción de un encierro en cada uno de sus extremos. Es más, con el fin de evitar su reducción jerárquica o fusional (sometiendo un término al otro, o desapareciendo ambos en un “tercer” otro); que no se dispersen o diseminen en infinito al modo de la extrañeza radical. En otras palabras, se trata de hacer justicia de entrada a la identidad y a la diferencia, tomando las dos en una relación de significado paradójico.

Por la segunda afirmación, se trata de considerar la relación paradójica misma de identidad y diferencia como tales, yendo más allá de una contradicción superficial, y pasando de una diferencia de exclusión hacia una alteridad de relación (o relacionante) cuya unidad plural, así no pueda darse nunca bajo una figura acabada, no se pueda declarar por principio como imposible.

Por la tercera, se afirma que el proceso de mediación no puede ser incluido en una lógica de lo mismo. La mediación tendría que partir desde la diferencia natural, simplemente dada del “ahí” (*da*), como designación puramente

locativa, con el fin de pasar a expresarla en dirección al espíritu, como porvenir que al hombre le toca inventar. No se trata de encontrar una ilusión común que resuelva todas las aporías de la historia, sino de buscar –vía “negociación”– la posibilidad de una comprensión mutua mínima, percibiendo y acogiendo al otro como otro (Derrida, *Políticas*); sin sumisión, sin dominación, sin ilusión fusional y sin consentir el extrañamiento de los dualismos. Se trata de mostrar cómo toda mediación contiene un dinamismo negativo, sin el cual quedaría como mera tautología. Ahora bien, este no es un dinamismo negativo de simple negación de la cosa, sino de negación espiritual, o negación de la negación que acompaña todo proceso inteligible y discursivo. La alteridad, en consecuencia, constituye esta interrupción que arraiga los términos relativos en la idea y en la realidad de una “relación sin relación”. Hacia allí quiere Hegel encaminar su reflexión del fundamento, como un índice del origen que posee toda realidad; un “origen abismal”, improbable como realidad que se acoge favorablemente a sí misma a título de su propia alteridad fundadora. El tratamiento que la dialéctica hace de la alteridad exhibe, entonces, el devenir del devenir, en una práctica que “se sabe herida de una alteridad de la que la reflexión saca su sustancia viva” (Labarrière 86).

Persona y alteridad

La noción de persona corresponde a una diversidad de registros de significación, no solo a los que provienen de metafísicas estático-substancialistas, sino también a los que se anclan confiados en el nuevo absoluto del lenguaje. Con todo, las personas, por oposición a los bienes, son la antítesis de toda apropiación, producción y consumo, y trascienden, en realidad y valor, a sus propias objetivaciones y a las aproximaciones nocionales, lógicas o conceptuales que se hagan sobre ellas.

No se debe olvidar que la noción de persona se gesta en la línea histórica judeo-cristiana y, en propiedad, no tuvo su cuna entre los filósofos griegos. Es más, se trata de una noción que aparece tardíamente en la filosofía, sobre el

trasfondo greco-latino y en el momento en que el derecho apuntala las concepciones del hombre. La mayoría de las filosofías de la persona guardan, ciertamente, una procedencia cristiana, sin desconocer por ello que, tras la Revolución francesa, la idea de “dignidad de la persona” sustituyó la del *habeas corpus*. De otro lado, el uso del término “personal” es indisociable del término “interpersonal” que lo autoriza y que se convierte en un complemento obligado de las nociones de conciencia y de sujeto.

El trasfondo pagano y naturalista del pensamiento helénico no permitió el surgimiento de una filosofía del individuo como tal, en la medida en que este se hallaba integrado a la totalidad cósmica o social. Los neopaganismos modernos, estimulados por la biología y el evolucionismo, reivindicaron la noción de individuo, desprendiéndola del nicho exclusivo de la noción de persona. De la aristocracia de Gobineau y Nietzsche a Spengler y Rosemberg no hay lugar para la noción de persona, así esta noción no haya recibido tanto ataque como las de conciencia, razón y sujeto.

Solo en casos muy raros, como en Bergson o Teilhard, se llega a integrar explícitamente lo biológico con lo espiritual en la noción de persona. Así que la noción de persona ha pertenecido, por gran tiempo, al registro de la teología que la concibe como un absoluto. La persona divina, bajo la forma trinitaria del cristianismo, es una garantía para concebir la forma y el valor de la persona humana, creada a su imagen y semejanza. Toda dignidad viene de Dios, y por este carácter teológico la persona, el ser humano, buscará definirse y realizarse más allá de sus instintos y de su errancia social.

Una diseminación de la noción de persona correspondió a Wartburg y Bloch. Hacia 1737, ellos la hicieron solidaria con el concepto kantiano de razón práctica y hallaron el modo de expandirla en la defensa de los DDHH. Posteriormente, la noción se proyectó en concepciones existencialistas encarnadas como en Berdiaeff, Marcel, Mounier y Renouvier. De esta forma, el espiritualismo tradicional se hizo moderno y sustituyó la noción clásica aristotélica de un alma común, que estaba presente, también, en las sociedades primitivas y en las religiones provenientes de Abraham.

En la actualidad algunas metafísicas de la persona han sido contrarrestadas con discursos personalistas más refinados, en los que prima el carácter relacional sobre el monopolio de la sustancialización. Los distintos personalismos conjugan, así, la acción, la espiritualidad, la comunicación, la comunidad y los valores, con la afirmación del destino de la persona en la noción ético-política del “compromiso”.

Las enseñanzas de las filosofías de la persona están vivas y siempre se muestran alertas a todo tipo de totalitarismos, los cuales están lejos de ser conjurados. Ahora bien, pese a la estructuración incierta que esta noción conlleva, se mantiene como un fortín de resistencia a los excesos del colectivismo sobre el individuo, así como a las pretensiones de la totalización y la globalización impersonal descontrolada, que anula a los seres humanos tomados en su singularidad¹.

Tejada en una variedad de registros (etimológico, jurídico, lingüístico, geográfico, etc.) esta noción exhibe su realidad problemática y dinámica. Teniendo estos registros como guía se procurará matizar, brevemente, el vínculo que guardan algunos de ellos con los tres planos de la significación de la alteridad, enunciados en el primer punto.

La persona, bajo el registro *etimológico*, remite, en el contexto del teatro griego, a la máscara de los personajes; a la resonancia de su voz y la expresión que adquieren. Este registro etimológico es prueba de que la persona está situada en una dimensión dramática, social, expresiva, en la que otros no solo se hallan igualmente “ahí”, sino que con ellos, entre y ante ellos, se despliega el drama inédito de la vida. La persona, como portavoz, connota la función fonética y tonal de la elocución a otros e, igualmente, la escucha de su voz. La persona, como sostuvo É. Weil (*Logique; Filosofía*), es un individuo que llega a hablar y a elaborar, en un discurso propio, sus certezas inmediatas. Discurso que es preciso compartir en un diálogo con otros y de cuya discusión,

1 Cfr. Jacob, Andre. “L'éthique comme anthropo-logique: conscience, sujet et personne aujourd'hui”. Encyclopédie Philosophique Universelle. L'Univers Philosophique1. Dir. A. Jacob. Paris: PUF, 1989. 213-223. Impreso.

se espera, vaya emergiendo no solo la forma sino el contenido concreto de un discurso coherente y razonable para todos. Esta realidad se generaliza al nivel social de las relaciones interpersonales. Jung, como se sabe, conserva el término latino para designar la cara social del sujeto, opuesta al *ego* interno arqueológico e inconsciente. Con base en este registro, puede decirse que no le corresponde, propiamente, el significado de una alteridad de lo absolutamente otro; antes bien, parcialmente, remite a una la alteridad relativa, como lo otro de lo mismo que pueda encerrar un “personaje” en el teatro o, por encima de ello, a una alteridad relacional de identidad y diferencia.

La persona, bajo el registro *jurídico*, ha sido una noción que ha ido madurando, lentamente, en la historia y, con la Declaración de los DDHH, ha adquirido una visibilidad y consistencia inusitada. La individualización de la pena y los problemas de la adscripción expresan la conquista de la responsabilidad personal sobre las formas colectivas de juicio y de ejercicio de la justicia. El derecho neutraliza, para el beneficio de la sociedad y de los individuos, los cambios de temperamento y de conducta de estos. La afirmación de la persona aquí resulta decisiva. Se entra en un nuevo mundo, coconstitutivo del mundo humano, así quede sujeto a rectificaciones y adaptaciones una y otra vez. A este segundo registro le corresponde, de manera más explícita, el significado de una alteridad relacional y, de ninguna manera, el de la alteridad absoluta y, todavía menos, el de la alteridad relativa a otra figura de lo mismo.

La persona, que figura en el registro *lingüístico*, es un testimonio “toponímico” y “topológico” de su intervención en la organización de la experiencia humana. Todas las lenguas tienen pronombres personales, obviamente, con diferentes funciones y condiciones. Todo esto muestra la depuración de la pregunta por la persona en las culturas. No en vano se dan controversias sobre la tercera persona, para saber si es o no una persona o, si el “yo” y el “tú” la ocultan. En fin, toda una serie de matices y aún de oposiciones llenas de consecuencias en el proceso antropológico, ético y jurídico. Las personas lingüísticas

son, así, muchas veces más nucleares que la interlocución y la comunicación, porque expresan la apertura y el desplazamiento ante los desafíos del significado, cuya deficiencia y abandono eliminan el sí mismo, oscureciendo, por completo, el suelo de la ética. La gramática de las personas, los tiempos, los modos, las voces y los géneros, engarzados en la vida cotidiana y en la historicidad, son imprescindibles en la constitución de una verdadera ontología y en el reconocimiento de la persona (Ferry).

Son muchos más los que hay que mencionar del lado de esta tercera acepción de la alteridad y del registro lingüístico. Sartre, por lo pronto, reflexiona con profundidad sobre la mirada objetivante al otro y del otro, mientras Buber insiste en la relacionalidad interpersonal yo-tú. Por su parte, Lèvinas apunta a la trascendencia del otro como otro, en una alteridad ética que apela y exige la respuesta de la persona, o, igualmente, las filosofías del reconocimiento, no solo cognitivo, reflexivo, sino de su uso en voz pasiva, en la fórmula del “exijo ser reconocido por”; en la “lucha por el reconocimiento” (Hegel, *Fenomenología*; Honneth).

En este tercer registro, entonces, se hace más evidente la tercera acepción de una alteridad relacional, antes que la figura primera del desdoblamiento de lo mismo, o la figura segunda de la extrañeza total de sí en iteración infinita. Una forma de dar cuenta de esta alteridad relacional se aborda, enseguida, como una relación de mutua automediación, en el contexto de la comunidad y la comunicación humanas.

Proceso de personalización o de “mutua automediación”

Más allá del ejercicio de un cierto control lógico de la significación y de la correspondencia entre significados realizados, que se ha visto que apuntan a una preeminencia del modo relacional de la alteridad, se abre un espacio más urgente y significativo del vínculo entre persona y alteridad: el proceso de personalización o de relación de “mutua automediación”, en el contexto básico y fundacional de la comunicación y de la comunidad.

El proceso de personalización

El *ser más* del ser humano es su *ser con*, sostuvo Heidegger. Esta declaración no trae un tono fundamentalista, en cuanto la necesidad que tiene el ser humano de abrirse a los otros personalizándose y personalizándonos. Así, la persona limita el proceso de personalización con el otro. La personalización no es solo el dato de la espontaneidad intersubjetiva, de la mutua necesidad que tenemos unos de los otros y de la condición de las relaciones humanas básicas. El proceso de personalización autoriza una acogida y una escucha, pues traspassa el umbral de la expresión y la energía que implica desplegarse y alcanzar “brillo” en su autenticidad. La personalización supone el rechazo de todo cierre egoísta y de todo devenir meramente singular, que busque irradiar brillo con exclusividad (Jacob).

La personalización es expresividad, en tanto interioridad, y es mediación del valor de lo humano, porque expresa el “ser digno de”, “merecedor de”, que hace digna a la vida de ser vivida: “Una vida que no se auto comprende no vale la pena vivirse” (Sócrates).

Este proceso dinámico de personalización revoca el movimiento apacible de las esencias que, con frecuencia, ha sido supuesto como condición ontológica ya fija y dada. Este medio genético y valioso de personalización trasciende el mundo de las normas fijadas socialmente, las cuales no son sino su primer momento (como *ethos*, y como normas). El proceso de personalización es el campo abierto, de una regeneración conjunta, más alto de la existencia humana y de toda ética.

Por otra parte, cabe preguntarse si este proceso de personalización no tendría lugar si no estuviese referido, de algún modo, a una persona absoluta (trinitaria). Desde Platón, la filosofía occidental no ha dejado de reparar en la idea, como modelo, y en Dios (como persona misteriosamente trinitaria) de toda personalización, en el contexto religioso. Aún en el plano social, por ejemplo de la economía, se constata que el individuo no se determina sin apelación a una instancia superior (como cuando se determina su contribución

a la sociedad, o como cuando se llama a los reservistas de un ejército, etc.). En este contexto, las críticas a la religión, hechas por Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud, contribuyen profundamente en la denuncia de valores ficticios proyectados a otro mundo. Una verdadera religiosidad debe cuestionar si todo depende de una persona divina que entre a compensar aquello que, solo por instantes, los humanos han vivido como amor y como sentido. ¿A qué viene situar la desalienación más allá de este mundo? ¿Hacerlo no sitúa el proyecto ético bajo la protección de una humildad que podría ser abusiva y desviada? El movimiento de personalización implica actuar en situación histórica y no por fuera de ella, si fuera eso posible. Cabe, entonces, valorar incluso la vida de santos y de místicos, en relación interpersonal, con un interlocutor trascendente sin delirios ni patologías. El ser humano puede anticipar la personalización, en forma análoga, como las matemáticas y las ciencias se saben heurísticas.

La exigencia de elevación hacia “una nueva etapa antropológica” (Solzshenitsyn) parece estar inscrita en el potencial de los genes; en el potencial de simbolización social; en la exigencia de una mejora permanente –probable, no necesaria– de la calidad de vida, frente a experiencias repetidas de desconocimiento, usurpación, aniquilamiento, mutilación y corrupción de la misma.

Así que todo proceso de personalización es inseparable de las vicisitudes de la experiencia interindividual. Solo la excelente calidad de los encuentros podrá determinar una personalización creciente. Más allá del equilibrio de una vida social confortable, la amistad y el amor seguirán siendo los experimentos cruciales de la personalización de los sujetos, tanto del lado de la singularización de sí mismo como de la espiritualización de sus relaciones. La personalización supone trascender el umbral de la autonomía e, incluso, el de la responsabilidad colectiva, hacia la entrega, el desinterés, el perdón difícil (Ricoeur, *La memoria*) y la generosidad requerida como virtud (Boltanski; Boltanski & Thevenot; Henaff) que permite el acceso a una genuina mutua automediación.

Se trata de un “combate amoroso” que siempre hay que volver a emprender; es apertura liberadora contra las múltiples clausuras de la vida social. La solidaridad del “inter” con el “auto” deviene así en la clave de toda fundación ética de la existencia de las personas; más allá de la reciprocidad de un intercambio “tanto-cuanto”, hacia la mutualidad de una cocreación que logre brillo propio y autotransformación conjunta².

Una relación de mutua auto-mediación

Tras distinguir las nociones de mediación simple, mediación mutua y autotransmediación se llega a una complejidad final que permite elaborar las condiciones de la comunidad humana, en la noción de mutua autotransmediación. Lonergan afirma:

Hemos partido de una noción de mediación muy general y vaga. Algo es inmediato en la medida en que es una fuente, una base, un fundamento; algo está mediado, en cuanto sea un resultado, una consecuencia, un producto, en cuanto aparezca en un campo de radiación, expansión, influencia, en la medida en que manifieste, exprese, revele la base *‘mediación simple’; n.17+. Hemos empleado esa noción general para formar las nociones de mediación mutua y auto-mediación. [La mediación mutua constituye la totalidad funcional: allí se hallan por lo menos dos principios y cada uno media al otro o a los otros. La auto-mediación significa que una totalidad tiene consecuencias que transforman la totalidad misma; n.18]. Hemos distinguido tres niveles: el desplazamiento hacia arriba del crecimiento orgánico; el desplazamiento hacia adentro en el animal por su conciencia; y, finalmente, la transposición deliberada del centro que ocurre cuando uno se convierte en un ser completamente autónomo, y uno se constituye a uno mismo como un ser autónomo por decisión existencial propia.

² Cfr. Jacob, Andre. “L’éthique comme anthropo-logique: conscience, sujet et personne aujourd’hui”. *Encyclopédie Philosophique Universelle. L’Univers Philosophique*1. Paris: PUF, 1989. 213-223. Impreso.

Hemos destacado, igualmente, la decisión existencial que acontece en la comunidad, en el amor, en la lealtad, en la fe. Así como existe una auto-mediación hacia la autonomía, y una mediación mutua ejemplificada por el organismo o la totalidad funcional que no es simplemente una máquina, así mismo existe una mutua auto-mediación. [...] Y su ocasión es el encuentro, la reunión, el mantenerse en compañía, el vivir juntos; n. 19+ (*The Mediation* 174-175).

La noción de mutua automediación, entonces, combina las nociones de mediación mutua y de automediación (Lonergan, *The Mediation* 174). Esta subyace las diferentes formas de comunicación, incluyendo la situación interpersonal donde es más explícita. Ahora bien, ¿en qué consiste esta combinación? y ¿cuál es su relevancia en la caracterización de la relación comunicativa?

Para comenzar, es preciso retomar el significado de la noción de mediación mutua (Lonergan, *The Mediation* 165-169). Esta refiere la reciprocidad entre los interlocutores, cada uno como un centro diferente de inmediatez, y constituyendo con el otro una totalidad funcional de partes mutuamente mediadoras. Como es bien sabido, la naturaleza de la reciprocidad en la comunicación ha sido siempre un campo de batalla para la teoría; entre otras, por suponer que implica necesariamente una estricta simetría entre los interlocutores. Asimismo, hablar de reciprocidad nos lleva, por lo menos, a descartar la absoluta inconmensurabilidad entre los discursos, lo que imposibilitaría la comunicación. Ciertamente, hay simetrías abiertas, dinámicas y relacionadas, a saber, un código más o menos común pero, subyacente a este, una matriz de fuentes y actos de significación (Lonergan, *Method* 73-76). También, hay disimetrías, dados los diferentes desarrollos, diferenciaciones y modos de autoapropiación de la conciencia en los interlocutores, así como diferentes niveles y secuencias de expresión que pueden tener su fuente en el inconsciente o en los actos experienciales, artísticos, inteligentes, racionales o volitivos de la significación, propios del hablante o del escritor. Cabe señalar que ese flujo de eventos sensibles puede concluir, o no, en una reproducción

de las fuentes, actos de la significación y expresiones propios del oyente o del lector (Lonergan, *Insight* 594).

En consecuencia, no cabe en este planteamiento la objeción de que se establezca una homología categorial como garantía fundacional de la comunicación. Esto, sin embargo, sí se le puede objetar a la tesis del código único (para la teoría de la información); o a una sabiduría fundamental como reminiscencia (Platón); o a una participación común en la razón (Descartes); o a la armonía preestablecida en las mónadas (Leibniz); o a una estructura categorial transsubjetiva (Kant); o a una comunidad intencional e intermonádica (Husserl). Asimismo, se le puede objetar a algunos desarrollos habermasianos de la pragmática, que se muestran, en sí mismos, como espacios monológicos o como bases no mutuamente mediadas, o simplemente como condiciones lógicas previas ya establecidas para la comunicación (Jacques).

Claramente, la interacción de la reciprocidad no consiste en una acción-reacción, en una suerte de simple influencia recíproca entre los interlocutores por las imágenes que mutuamente se ofrecen, ni en una repartición homogénea, geométrica y física de la que cada quien saca su propia tajada. La comunicación interpersonal es más que un comportamiento lingüístico gobernado por reglas, como lo han subrayado muchos estudios sobre retórica y recepción. La mediación mutua no se reduce al reconocimiento del derecho mutuo que asiste al hablante o al oyente de convertirse en instancia enunciativa. Antes bien, se trata de un proceso donde las expresiones intercambiadas no son absolutamente independientes ni monológicas, sino que se encuentran matizadas por la espontaneidad y la auto-corrección de los componentes intersubjetivo, emotivo y afectivo de las expresiones; por la inteligencia práctica y sus diferentes modos de explicitación y deliberación, así como por las preferencias libres y valorativas.

Se trata de un proceso de cooperación que funciona, con frecuencia, a la manera de un pacto implícito, de una negociación, o también a la manera de una complicidad invisible pero operativa en los rituales diarios de la comunicación.

De ahí que la mediación mutua, al exhibir dos o más polos en relación de reciprocidad, imposibilite que solo uno de ellos devenga absoluto, o se atribuya, exclusivamente, para sí la relación, en claro error categorial. No hay, entonces, sujetos constituidos de manera independiente que intercambien sus mensajes; estos ya se hallan entrelazados por la intersubjetividad espontánea, por el “dialogismo trascendental” y por las estrategias de interlocución (Jacques); así como por los procesos de socialización y aculturación. Pero, aún así, estos vínculos no aseguran de modo necesario y suficiente el éxito de la comunicación.

Además, se tiene la noción de auto-mediación. Esta consiste en “una totalidad que tiene consecuencias que cambian la totalidad” (Lonergan, *The Mediation* 176). En cualquier etapa del crecimiento de un organismo “existen diferentes centros de inmediatez, donde los centros le confieren a la totalidad todas las propiedades de cada uno de los centros (...)”. “La totalidad deviene diferente por sus consecuencias, sus productos, sus resultados”. Veamos algunos de sus rasgos. La noción de automediación supone que cada interlocutor produce por sí mismo una totalidad susceptible de ser transformada por él mismo. La automediación puede acontecer de tres formas: la automediación de las partes físicas, que involucra un desplazamiento hacia arriba; la auto-mediación de la conciencia, que implica un desplazamiento hacia adentro, y la auto-mediación de la autoconciencia, que involucra una transposición deliberada del centro. Esta última es crucial en la comunicación, en la medida en que pone énfasis en la autonomía del desarrollo humano. Este desarrollo alcanza su meta en la decisión y el compromiso existenciales de indagar por uno mismo, qué ha de hacer uno mismo con su propia vida, es decir, decidir por uno mismo lo que uno mismo ha de ser, vivir siendo fiel a las decisiones propias. Este compromiso existencial es una disposición de uno mismo. Sin embargo, dentro de la vida humana, esta disposición no es absoluta porque acontece en el interior de una comunidad (clan, familia, nación, iglesia, escuela), y esa comunidad será una realidad intencional si está mediada por significados y valores compartidos.

La automediación, entonces, aún siendo una instancia del desarrollo, no se confunde con una mediación simple, que parte unidireccionalmente de una base hacia su expansión, porque la automediación presupone, e implica, una transposición deliberada (intencionalidad, creatividad y libertad) del centro, con la que se transforman niveles previos del desarrollo de la totalidad propia que uno ha establecido.

En este sentido, la comunicación interpersonal y social supone interlocutores que se estructuran a sí mismos mediante sus propios desarrollos y transiciones, y que, a su vez, contemplan tanto su funcionamiento en el momento presente como su funcionamiento en un futuro. Su propio proceso de diferenciación y especificación incremental explora y crea posibilidades completamente nuevas que transforman la totalidad o que pueden ser muy frágiles y estar sujetas a la ineficiencia (Lonergan, *The Mediation* 167-168).

Así, el ámbito de la comunicación, en el que se desenvuelve la mutua automediación, es un portento de la relacionalidad que, incluso, podría constituirse en un más allá de lo humano. La medida de su posibilidad deviene en una determinación última, en un nosotros de relaciones interpersonales libres. La comunicación aquí mentada no se agota en una dotación natural como comunicación vital y funcional, a la manera de nuestra respiración, tampoco en la plasticidad y perfectibilidad que se logre en el desempeño interpersonal o en el de tareas y funciones en la organización social (a menudo masiva, propagandista, publicitaria e invasiva). Se trata de una comunicación substancial entre personas que se comunican para compartir horizontes valorativos y constitutivos de su existencia (Lonergan, *A Second Collection*; Lawrence; Sierra).

Comunicación que logra sobreponerse a la simple individualidad expresiva para devenir en su forma superior interpersonal y aparte por completo de una interacción “plana” entre individuos. Es más, no debe pensarse que la automediación solo acontece en la autoconciencia personal. Es posible, también, en una comunidad o en varias: “La comunidad se media a sí misma en

su historia. La comunidad está constituida por su sentido común, por su significación compartida, por su compromiso común" (Lonergan, *The Mediation* 172; Lonergan, *Method* 50-51).

Por último, la noción de mutua automediación (o mediación mutua de sí), surge de una combinación original de las dos nociones anteriores. El desarrollo personal "en relación con otra persona, produce una mutua automediación. Esta no consiste en una simple automediación a través del otro [...] tampoco es un asunto de influencia mutua simultánea" (Lonergan, *The Mediation* 180; Kanaris & Doorley 36-111). En esta forma, es posible definir el proceso de personalización y comunicación, con base en Lonergan, como una relación de mutua automediación. Esta combinatoria resultante reubica y multiplica las potencialidades de la mediación mutua y la automediación. Así, se abre un nuevo espacio para la coproducción, la cocreación y la corefencialidad de nuevos significados compartidos, así como para la coresponsabilidad y la cotransformación de totalidades constituidas por significados y valores compartidos.

La mutua automediación se encuentra, en mayor o menor extensión, en una variedad de contextos: en el encontrarse, el enamorarse, casarse; en la educación; en las relaciones entre iguales, entre superiores e inferiores y en las diversas matrices de relaciones interpersonales en distintas comunidades (Lonergan, *The Mediation* 175). Mediante la comprensión de sus propias expresiones y las expresiones de otras comunidades y culturas una comunidad promueve relaciones de mutua automediación entre ellas. La cultura, la educación, la opinión pública crítica y las relaciones internacionales juegan su papel decisivo en este momento, en la medida en que a una cultura le compete "descubrir, expresar, validar, criticar, corregir, desarrollar, mejorar esos significados y valores" (Lonergan, *Method* 32).

De ahí que los participantes en un proceso comunicativo se muestren ellos mismos como seres dinámicos y autónomos. Su mutua automediación no los mezcla en una amalgama indiferenciada, ni en una especie de clímax

fusional, o de agapé indisoluble. Se conserva, de esta manera, algo de heterogeneidad. Queda aún lugar para la autonomía personal, para el descubrimiento, la creatividad, el estilo, el brillo, la privacidad, la diferenciación propia de la conciencia, la innovación, o para la trasgresión deliberada.

A su vez, y si llegare el caso, queda también lugar para la trasposición deliberada del centro común, con el fin de poder transformar no solo la propia totalidad, sino la totalidad completa de la relación, como rasgo distintivo de la mutua automediación. En la mutua automediación ocurre la transformación gradual de nuestra propia inmediatez y, a su vez, la transformación de la relación mutua hasta que se alcanza una nueva totalidad; una nueva totalidad que ha sido producida por deliberación y acuerdo propio de los participantes. Este resultado no es el fruto exclusivo de la sumatoria de las respectivas automediaciones, sino que involucra, de manera concreta, el desarrollo de una persona con el desarrollo de la otra y con el desarrollo mismo del grado y calidad de su interrelación en la totalidad que configuren. El mundo meramente privado es trascendido hasta el punto de involucrar un tipo de mediación y de disponibilidad (*willingness*) potencialmente universal, donde los actos de cada persona tienen un punto focal en los actos de la otra y en la situación nueva de significados y valores que generan. Esta referencia no es concebida como una mera posibilidad abstracta, sino como una realidad concreta, realizada por la totalidad de los actos en los que estamos concretamente involucrados a lo largo de nuestras vidas (Lonergan, *The Mediation* 179ss.).

Finalmente, este proceso de personalización o de mutua automediación puede concebirse en la imagen de dos vectores-fuerza simultáneos: uno ascendente, de orden creativo e inventivo del proceso de relaciones interpersonales, y, otro, descendente, de orden curativo, donativo del legado de los desarrollos legítimos, genuinos y válidos que una generación le hace a la siguiente, en las múltiples configuraciones de una experiencia madura y perceptiva, pero, fundamentalmente, en una entrega amorosa y confiada, como en una recepción creativa, crítica y agradecida con las tradiciones.

El proceso de personalización, como una mutua automediación, habla, así, de un conjunto de realizaciones singulares que manifiestan una significación pública compartida y en situación. El dramatismo artístico que involucra es el tema preferido para la inventiva y recreación de novelistas, dramaturgos, guionistas y directores de cine, que no hacen otra cosa que “apurarse” y tratar de hacer una mimesis de su descomunal enigma, grandeza y conflicto. En la densa riqueza de este dramatismo podemos encontrar numerosas mediaciones e instrumentos imprescindibles para aprehender, críticamente, los avatares de los sentimientos humanos, la fragilidad del bien, de la moralidad, de la ética, de la trascendencia y de los políticos que nos despersonalizan y nos desconocen (Nussbaum).

Si el mundo no se termina, habrá alcanzado la mayor crisis de su historia, igual en importancia al paso de la Edad Media al Renacimiento. Esto nos demandará un nuevo ardor espiritual; tendremos que emerger a un punto de vista superior, hacia un nuevo nivel de vida, donde nuestra naturaleza física no sea repudiada como en el Medioevo y donde, con mucha mayor importancia, nuestro espíritu no sea pisoteado como en la Era Moderna. Este ascenso es similar a una escalada a la siguiente etapa antropológica. Nadie en este mundo ha dejado otro camino... Se trata de ir hacia arriba.

Aleksandr I. Solzshenitsyn

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.



La formación de valores en las universidades cubanas*

María Victoria Villavicencio Plasencia**

El objetivo de este trabajo es compartir la experiencia de la educación superior cubana, en lo relativo a la formación de valores en los estudiantes universitarios. Partimos del presupuesto de la prioridad de la ética sobre la ciencia y, sobre esa base, enfocamos el lugar de la persona en la sociedad.

En cualquier sociedad el hombre es una unidad contradictoria que, por un lado, tiende hacia el individualismo y las conveniencias vitales y utilitarias, y, por otro lado, se orienta hacia instancias y valores que están por encima de su propia individualidad. Es una constante lucha en lo interno de cada individuo y nuestra función es, precisamente, rescatar, potenciar, los valores más genuinos de la naturaleza humana.

* Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre "Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista", realizado en Bogotá D.C., octubre 4 al 8 de 2010.

** Profesora de la Universidad de La Habana. Directora de Relaciones Internacionales. Ministerio de Educación Superior de Cuba.

Partimos del postulado que establece la ética como intermediaria entre la persona y los demás valores, que constituye uno de los principales campos de formación de la dimensión humana de la persona. Su tratamiento teórico y práctico se ha complejizado más aún en los últimos tiempos debido a la incuestionable pérdida de valores a escala global, a la cual Cuba no escapa.

Son enormes los retos que enfrentamos todos de cara a las perspectivas y necesidades de progreso económico y social, del desarrollo de un orden de convivencia realmente humano que permita el florecimiento y la autorrealización de las personas. Necesitamos paradigmas coherentes y acciones conjuntas que orienten y beneficien a toda la sociedad, donde el humanismo sea el factor catalizador.

Se trata de lo universal contextualizado en nuestras realidades nacionales y de su examen crítico a la luz de las necesidades actuales del desarrollo social y de los ideales de mejoramiento humano, considerado como punto de partida para la acción transformadora social.

Educación en valores

En la educación, por supuesto, el componente ético es una dimensión imprescindible. Entendiendo educación como algo mucho más amplio que enseñanza, no apunta exclusivamente al aprendizaje de conocimientos, sino al conjunto de todas las estructuras e instituciones que condicionan la formación de la subjetividad de las personas, su proceso de socialización e individuación.

Su objetivo es contribuir a la formación de seres humanos dotados de la suficiente autonomía para forjar, por sí mismos, aquellos valores y convicciones que les permitan un despliegue creador y multilateral de su subjetividad. De esta manera, asumimos la educación como la aspiración para desarrollar la potencialidad presente en cada individuo.

El conocimiento y la formación de la persona en valores no son un asunto de transmisión de información, sino que necesitan de la incentivación, a través del

contexto social adecuado, de las instituciones y los agentes sociales formadores de la sociedad, de una postura diferente a la habitual. Se requiere el fomento de la exploración, la búsqueda creadora y el análisis argumentado, basados en los intereses, la experiencia vital y la práctica social de los sujetos que actúan y aprenden, como parte de una realidad que no puede ser “asimilada”, sino “construida”, enriquecida y renovada, constantemente, en la dialéctica de conformación y confirmación de la propia identidad cultural-social-individual.

El logro de la congruencia entre un ideal de *persona reflexiva, creativa e íntegra*, como el que proponemos, y la realización de un modelo de sociedad que la fomente en todos los campos de la vida constituye, sin lugar a dudas, un reto enorme.

En este sentido, no es concebible la formación de valores bajo el paradigma transmisor receptor, que supone la existencia de unos valores portadores de verdades absolutas y totalmente conformadas o invariables que deban ser “enseñadas”, transmitidas y solo asimiladas por los individuos. Son el propio individuo y el grupo social quienes deben descubrir y analizar las bases de la conformación de los valores, “reconstruirlos” y desarrollarlos creativamente en la interacción social.

El desarrollo de la persona íntegra apunta a un tipo de ciudadano más capaz de tomar en cuenta el punto de vista de otros, argumentar sus propuestas y sustentar sus decisiones de manera reflexiva y creativa, más cooperativo en la solución conjunta de los problemas y de mayor consistencia moral en su quehacer cotidiano. En consecuencia, este enfoque promueve un tipo de interacción social basada en el respeto mutuo, el razonamiento, la cooperación, la aportación constructiva y la coherencia ética, elementos en los que se despliega en su totalidad la persona como ser humano social.

El espacio del valor está en la individualidad. Hablar de formación ética significa abordar la educación moral de los individuos sobre la base de la interiorización de un determinado sistema de valores, a través de un proceso de construcción personal consciente. Por eso se les deben propiciar

las ocasiones apropiadas a los estudiantes (individual y colectivamente) para que configuren mediante la experiencia y lenguaje propios sus valores, constitutivos de la personalidad y de la individualidad humana. La determinación de cuáles son los componentes de un sistema de valores dado para un contexto socio-histórico concreto es el punto de partida del proceso formativo, y, posiblemente, sea para las universidades una de las tareas más arduas que debe llevar adelante. Las continuas y sustanciales transformaciones de la sociedad actual generan un sin número de conflictos existenciales, que ponen en crisis los valores históricamente formados, dando origen a nuevos valores en una contradicción dialéctica entre “lo nuevo” y “lo viejo” que representa un estado de necesidad para las innovaciones educativas.

Quizás esta exigencia de la sociedad constituya un reto que ayude a promover los cambios en la universidad, ante la tarea de formar valores en los estudiantes y no quedarse en la simple “aprensión” de actitudes que no llegan nunca a transformarse en convicciones y, consecuentemente, contrastan con los nuevos paradigmas de la sociedad. La formación axiológica se debe ubicar en el debate de los objetivos y los contenidos que son objeto del aprendizaje de los estudiantes como parte de su formación universitaria, por lo que los métodos y los procedimientos que el profesor diseñe para el proceso de enseñanza aprendizaje de su asignatura determinan, en gran medida, la eficiencia en el proceso de formación axiológica, particularmente, aquellos que tributan a la formación ética. La incorporación de los aspectos éticos al proceso de enseñanza aprendizaje en las universidades y la creación de condiciones que posibiliten un escenario altamente estimulante para el aprendizaje ético parten de valores que surgen en un contexto socio-histórico y tiene por objeto dotar al ser humano de un instrumental simbólico y de prácticas adecuadas para sobrevivir y desarrollar una vida plena. Resulta normal que la formación y asimilación de esos valores se produzca allí donde se generan; dentro de la construcción cultural

misma en las prácticas sociales, económicas y políticas. En la reproducción de la vida la educación formal solo puede venir a afianzar lo que la vida cotidiana del mundo laboral y las relaciones sociales determinan. Mediante la educación se identifican los contenidos éticos y espirituales de esas prácticas cotidianas. Como elemento que refuerza y consolida esa formación está la comunidad, la cual estima en su experiencia como valiosos por su eficacia aquellos valores que logran reproducir la calidad de vida de la persona y que le permite a la generación presente dejarlos en herencia digna a la venidera.

Enfoque integral en la formación de valores

El enfoque integral forma parte del paradigma educativo social humanista de las universidades cubanas en la formación de los profesionales en una cultura general integral, donde los valores se erigen en rectores de la formación de la personalidad, de ahí que el proceso de enseñanza aprendizaje constituya la vía más eficaz para la formación axiológica de los estudiantes. Durante su diseño y realización se propicia un papel activo del profesor y la dedicación de este en la planificación, organización y ejecución de las actividades docentes, extensionistas y sociales que tributan al proyecto educativo de año, donde los estudiantes son actores fundamentales del proceso de aprendizaje ético. Desde el punto de vista metodológico, el desarrollo de una ética profesional orientada al humanismo no puede tener lugar, según las fórmulas neoliberales de búsqueda y formación de su propio sistema de valores por los jóvenes. Esto se interpreta como una fantasía que pretende ignorar la influencia de la globalización y justificar la falta de compromiso de las universidades en la educación de la juventud. Frente a esas fórmulas se destaca el papel del profesor como elemento clave, debido a la fuerza de su ejemplo personal y a la capacidad que tenga para lograr un protagonismo consciente de los jóvenes en su propia formación.

La formación ética forma parte del sistema de aprendizaje axiológico, el diseño del modelo de la carrera identifica los valores éticos que

caracterizan el modo de actuación profesional en cada una de las direcciones de la formación axiológica que caracterizan el enfoque integral. El trabajo curricular conlleva una coherencia entre el perfil profesional –plan de estudio–, los programas de las asignaturas –ejecución de los procesos que lo integran– y todos ellos tributando a los objetivos formativos. Debemos ser capaces de conjugar los valores éticos universales con las tradiciones propias de nuestro pensamiento filosófico y social latinoamericano, en especial, de aquellos que enaltecen la dignidad humana, la solidaridad y a la justicia social como nos legaron el padre Félix Varela y el apóstol José Martí, quien sentenció:

Educar es depositar en cada hombre, toda la obra humana que le ha antecedido, es hacer a cada hombre resumen del mundo viviente hasta el día en que vive, es ponerlo a nivel de su tiempo para que flote sobre el y no debajo de su tiempo con lo que podría salir a flote: es preparar al hombre para la vida. (Martí 281-282)

Proyecto educativo de las universidades cubanas

Cuba, desde la década de los años 90, atraviesa por una difícil situación económica que se refracta en lo social y, por lo tanto, en el sistema de valores de cada individuo.

Los cambios operados en la situación internacional después del derrumbe del campo socialista, la desaparición de la URSS, el recrudecimiento del bloqueo y el inicio en nuestro país de una recesión económica determinaron la necesidad de transformaciones en la economía cubana, las cuales han tenido repercusiones en el orden económico, social y político. En estas adversas condiciones, las universidades desarrollaron un conjunto de actividades asociadas al nuevo contexto, que constituyeron importantes experiencias para el desarrollo de sus proyectos educativos.

Los proyectos educativos constituyen un importante instrumento de integración de las tres dimensiones o esferas de influencia para la labor sistemática

con los estudiantes. De la calidad de dichos proyectos dependerá, en gran medida, la efectividad del trabajo en el año académico y en particular en cada grupo estudiantil. De ahí la necesidad de que se refleje, con una fundamentación científica determinada, la caracterización del grupo de estudiantes. Esta caracterización presupone una investigación que revele, entre otros aspectos, aquellos valores en los cuales se debe realizar una labor más intensa asociados al sentido de pertenencia, protagonismo, liderazgo, honradez, decoro, etc., además de los conocimientos y habilidades previstos por la dimensión curricular. También debe plasmar las diferencias normales que existen en los años de una misma carrera, así como las diferencias existentes entre las diferentes carreras de una universidad.

El proyecto educativo persigue, ante todo, mediante la definición de los objetivos educativos e instructivos, formar y desarrollar en nuestros estudiantes la excelencia académica y los valores que determinan la calidad de un patriota cubano de estos tiempos.

Lo expresado hasta aquí reafirma que el enfoque integral para desarrollar la labor educativa y social en la universidad ubica en un primer plano no únicamente los conocimientos y las habilidades a formar y desarrollar en los estudiantes, sino también los valores como componente clave de la personalidad, lo cual supone no solo definir en los planes de estudio los objetivos educativos que se aspiran alcanzar, sino instrumentar las vías, o campos de acción, que permitan materializar este empeño.

De aquí que para la educación superior cubana la influencia de los impactos del contexto internacional actual, los cambios económicos que han tenido lugar en el país, así como las propias carencias en la utilización de un enfoque integral en la formación de los estudiantes contengan, en primer lugar, el reto de preparar un profesional comprometido con su sociedad.

La necesidad de la integralidad en la formación de nuestros estudiantes viene dada por el impetuoso desarrollo de la ciencia y la tecnología, además de su interconexión con las diferentes esferas del saber, y en especial por su repercusión en toda la vida de la sociedad contemporánea.

Enfocar integralmente la labor educativa supone la dirección y organización de tres vertientes fundamentales que se desarrollan en la vida universitaria. Estas vertientes son: el trabajo curricular, el de extensión universitaria y las actividades sociales, las cuales se convierten en campos de acción donde se ejerce un sistema de influencias dirigidas a la formación y desarrollo de valores, conocimientos y habilidades acordes con las exigencias de ese modelo.

Esta visión tridimensional de la educación en valores de los estudiantes tiene que concebirse de forma orgánica, articulada entre sí, para que constituya del mismo modo partes independientes que, desde su perspectiva, hacen su aporte educativo al modelo del profesional.

Dimensión curricular

El trabajo curricular, a partir de los objetivos que se definen para la formación del profesional, se convierte en el proceso fundamental de la vida universitaria, el cual asume la labor educativa a través de la transmisión y desarrollo del conocimiento, la creación de habilidades profesionales y la formación de valores que descansan básicamente en la racionalidad. Aquí los conocimientos acumulados, en las diferentes esferas del saber, así como los avances de la ciencia y la tecnología son la fuente de la que se nutren las asignaturas y disciplinas de los planes de estudio.

En la medida en que la dimensión curricular, al transmitir conocimientos, también promueva la búsqueda de nuevos campos del saber, al incentivar la creatividad investigativa asociada a la solución de los problemas económicos y sociales del país, servirá al propósito de formar un profesional de excelencia académica, de valores revolucionarios y con una sólida formación social-humanista. Contribuyen en este empeño no solo la labor desarrollada en las instalaciones de la universidad, sino también, y de forma decisiva, el desarrollo de la práctica laboral y sus diferentes formas de concebirse en la educación superior cubana, constituyendo la expresión más acabada de la integración docencia-producción-investigación, que le permite al estudiante, además de fomentar nuevos conocimientos y desarrollo de habilidades, una activa práctica político social en la comunidad.

De esta forma, en la vida académica de la universidad y en la labor docente y educativa se produce un proceso de acumulación de conocimientos y convicciones en los estudiantes. Por un lado, el desenvolvimiento de capacidades asociadas a garantizar un profesional competente en el perfil que se forma, con un desempeño de excelencia acorde con las necesidades del desarrollo de la nación y del mundo, y, por otro, la creación de convicciones que generen un compromiso social con su país, promuevan la ética de la profesión, la honestidad científica y ciudadana, así como el sentido de la creatividad, la conservación y el enriquecimiento de los valores nacionales y de las mejores tradiciones universales.

Lo peculiar de la labor educativa y especialmente social desde una visión curricular descansa en los fundamentos científicos del diseño de las disciplinas que integran el plan de estudio. Representa la salida social de los conocimientos científicos expresados en el lenguaje de la docencia. Es un proceso simultáneo de formación de valores para el desarrollo de una personalidad conforme con nuestra sociedad en la medida en que se generan habilidades teóricas y prácticas para el ejercicio de la profesión.

Dimensión de extensión universitaria

Mientras que la vida curricular promueve y desarrolla la labor educativa sobre la base del carácter científico del conocimiento, la extensión universitaria tiene como soporte fundamental, para el desarrollo del modelo del profesional, la promoción cultural en su concepción más genérica.

La formación y desarrollo de valores a partir de la cultura se realiza al interior de la universidad y en su interacción con la sociedad. En la propia universidad el trabajo de extensión potencia y enriquece la formación cultural por diferentes vías, al favorecer un entorno donde el estudiante se sienta y comporte como universitario en el plano de su disfrute cultural e ideológico, con un alto nivel de sensibilidad y de identidad con su centro. Al mismo tiempo, la función extensionista convierte al estudiante en sujeto de la promoción cultural en el territorio, al introducirlo como factor de cambio en la comunidad y recibir de esta los mejores

valores que se han conservado y enriquecido mediante su propia historia. Así, se produce un proceso de transformación de la personalidad en la medida en que se transforma el medio. Resulta de este proceso el desarrollo y consolidación del sentido de corresponsabilidad social, de valoración científico-tecnológica, económica, social, política y cultural que refuerza su formación educativa.

Dimensión social

La vida universitaria no se agota con el trabajo curricular y de extensión. Conjuntamente con ellos tiene ocurrencia de forma sistemática una actividad social que abarca diferentes esferas y tiempo de la vida estudiantil, y contribuye a la formación integral de los futuros profesionales, al incorporar y reforzar valores para su vida personal y social.

El conjunto de estas actividades sustantiva la pertenencia e identidad de los estudiantes con su universidad, impulsa el sentido de la responsabilidad e iniciativa, fortalece las motivaciones, desarrolla el protagonismo, el liderazgo, la participación activa por la solución de los problemas sociales y entrena en el desempeño de las relaciones de dirección.

Este cuadro general en el que se insertan lo curricular, la labor extensionista y las acciones sociales constituye tres dimensiones o esferas de influencia articuladas entre sí, que penetran en el tejido de la vida universitaria y sirven al propósito de la formación integral de los estudiantes. Para garantizar el funcionamiento se estructura un modelo profesional donde conscientemente se planifican estas acciones.

Modelo del profesional: planeación de su actividad

Las limitaciones en la concepción y planeación de un enfoque integral que privilegie desde una visión única un proceso de generación de conocimientos y habilidades de la profesión, combinado con la formación de una personalidad comprometida con los mejores valores de su pueblo, se han expresado

de diferentes maneras. Una de las más evidentes ha sido la insuficiencia en la proyección, ejecución y valoración de los objetivos educativos, en relación con los objetivos instructivos para la definición de los planes de estudio de las diferentes carreras, así como no asumir de una manera prioritaria los objetivos educativos en cada universidad, en correspondencia con el trabajo curricular, con el de extensión universitaria y con la vida socio-política de los estudiantes en las instalaciones académicas y en su inserción con la comunidad.

De aquí que, para potenciar y elevar a un nivel adecuado la formación y desarrollo de valores de los estudiantes en la educación superior cubana, se requiera planear los objetivos educativos, con el mismo nivel de rigurosidad científica con que se realizan el resto de los procesos sustantivos de la universidad. Esto es lo novedoso de este modelo profesional.

La planeación de la formación de una personalidad con todos sus atributos significa, ante todo, concebir anticipadamente dicho proceso, proyectarlo al cumplimiento de un objetivo determinado, al prever fases o etapas imbricadas entre sí, pero con vida independiente. Presupone también concebir al sujeto que se ocupará de provocar las transformaciones y el enriquecimiento de esa personalidad, es, en una palabra, preparar a esos actores (profesores) en una dirección de proceso educativo, en la cual no siempre se poseen todos los fundamentos cognitivos y habilidades para llevar a feliz término semejante responsabilidad.

Este desafío, que exige diseñar sobre bases científicas una planeación de la dirección del proceso educativo, es a lo que aspiramos en nuestras universidades, a través de un proceso de valores delimitado en dos momentos claves: un primer eslabón le corresponde al trabajo de las Comisiones Nacionales de Carrera, que son las encargadas del diseño curricular de la formación del profesional y la definición de los objetivos educativos para la carrera en cuestión. De aquí que los objetivos educativos e instructivos no puedan concebirse de forma atomizada, sino como parte orgánica de los objetivos que

se persiguen en la formación del profesional, independientemente de que se definan o no de una manera integrada.

En los planes de estudio vigentes se constatan insuficiencias en el enfoque social-humanista que necesita un profesional de nuestro tiempo. Asumir una concepción curricular que reconozca un proyecto donde la formación y desarrollo de valores sea sustancial en el profesional que se forma requiere, en las acciones a desarrollar, de la articulación de dos lados de un mismo problema. Por una parte, potenciar cualitativamente la enseñanza de las disciplinas, que por su naturaleza tienen como centro de atención al hombre y sus relaciones sociales, y, por otra, proyectar un enfoque en el que se aprecie una salida social-humanista de las asignaturas y disciplinas que tienen una inserción más directa en los perfiles profesionales.

En ocasiones suele considerarse que estos propósitos se alcanzan al incrementar los fondos de tiempo de las disciplinas en los planes de estudio. Sin embargo, la cuestión es totalmente diferente, se trata de explotar los campos de conocimientos y vertebrarlos hacia una perspectiva que promueva un entorno socio-económico, político y cultural del aprendizaje. Es potenciar el plan de estudio desde su interior, en una dimensión cualitativa superior. Por supuesto, este enfoque no niega la posibilidad de acrecentar los fondos de tiempo por la vía curricular de las asignaturas que forman el ciclo social humanista, ni tampoco aumentar las acciones por la vía extracurricular. En este sentido, debemos señalar la necesidad de reforzar los conocimientos en historia y pensamiento cubano, ya sea por la vía curricular o mediante la extensión universitaria. De igual forma, se requiere tomar acciones dirigidas al conocimiento de la historia de la profesión.

La práctica laboral y sus diferentes formas de concebirse en la educación superior son acciones de un elevado componente educativo. La labor que se realiza sobre la base de esta concepción teórico-práctica, para el desarrollo de habilidades profesionales, es de incalculable valor desde la perspectiva de la formación de los estudiantes. Constituye una vía para formar a

los estudiantes, al probar su voluntad para permanecer en lugares difíciles y bajo condiciones que requieren su esfuerzo, sacrificio y dedicación. Además, forma en los estudiantes intereses asociados a su vida académica, a su universidad y a la sociedad en su conjunto.

Conjuntamente con esto, la propia práctica laboral investigativa representa el eje principal que atraviesa el plan de estudio, al proporcionar coherencia y organicidad y por su esencia tiene carácter interdisciplinario que permite al estudiante identificarse con las diferentes esferas de actuación de su futura actividad profesional dentro de un marco real. Es la columna vertebral integradora del plan de estudio, a partir de la cual deben articularse los conocimientos, habilidades y valores a desarrollar en los estudiantes universitarios en las diferentes carreras.

Otra de las imprescindibles acciones a desarrollar en la educación superior la constituyen las misiones productivas y laborales de impacto económico y social. Dichas acciones, además de contribuir a la solución de problemas económicos y sociales en el territorio, son válidas para articular en su realización un enfoque profesional.

No menos importantes son las acciones curriculares encaminadas al desarrollo de la búsqueda de nuevos conocimientos a partir del componente científico-estudiantil que permita, por un lado, profundizar en el campo del saber específico de su profesión y, por otro, promover valoraciones económicas, sociales, políticas y culturales, estimulando una visión integral de su pensamiento científico. Los estudiantes de las carreras humanísticas y de ciencias sociales pueden brindar un mayor aporte en esta esfera al investigar los complejos problemas sociales y políticos que acontecen hoy en nuestra sociedad y buscar las vías para su solución en el marco del trabajo comunitario.

Un segundo momento en la planeación de los objetivos educativos le corresponde a las universidades, que, además de las definiciones contenidas en los programas académicos, debe incorporar, y a la vez enriquecer por años de estudio, objetivos que condensen las acciones educativas y sociales que se derivan

de la extensión universitaria como son, entre otras: cursos de extensión, asignaturas facultativas, participación de los estudiantes como promotores culturales, opciones culturales, recreativas y deportivas, investigación científica estudiantil extracurricular y difusión del quehacer universitario y social.

Las nuevas exigencias que emanan de la labor educativa en las universidades requieren transformar lo espontáneo en proyección. Es decir, concebir la formación y desarrollo de valores en la universidad.

Esta noción de la planeación de los objetivos educativos contiene el reto de prever lo espontáneo, sin cercenar la creatividad para asumir las múltiples misiones que se le encargan a la universidad por la sociedad y el territorio, además de las que genere el propio centro de educación superior. Esta es la combinación correcta de la coyuntura con la estrategia.

Relación profesor-alumno

En el proceso de formación y desarrollo de valores en el modelo del profesional, el binomio profesor-alumno, constituye la relación fundamental, ya que son los componentes humanos que participan en la vida universitaria.

En dicha relación le corresponde al profesor conducir el proceso educativo. Esta labor de dirección educativa tiene ocurrencia a través de diferentes vías, las cuales están condicionadas por el contenido de las relaciones que se establecen entre estos dos componentes. De aquí que la relación profesor-alumno no se enmarque en una misma línea, sino que sea en determinados procesos más directa y en otros más mediatizada, al revelarse una elevada independencia de los estudiantes.

En la dimensión curricular la relación profesor-alumno es inmediata. Esto no significa que se desarrollen formas organizativas del trabajo docente-educativo, que requieran, cada vez más, de una mayor autonomía de los estudiantes. El proceso de aprendizaje bajo este enfoque determina que el estudiante se convierta en un componente activo del mismo, al aportar

soluciones creativas a los diferentes problemas que se le presentan en la asimilación de los nuevos conocimientos.

De esta forma, se integran en el aprendizaje los conocimientos y habilidades en la solución de problemas para la profesión y una más completa formación para su vida en la sociedad. No obstante, en la utilización del modo activo del aprendizaje existe una fuerte dependencia de los estudiantes con el profesor en el cumplimiento de los objetivos de las asignaturas y disciplinas del plan de estudio. Entonces, puede afirmarse que la labor educativa del docente penetra más directamente por medio de las asignaturas que explica, por su consagración en el desarrollo de las investigaciones científicas con los estudiantes y, muy especialmente, mediante el ejemplo personal, la transmisión de sus vivencias, las relaciones interpersonales, su decoro y compromiso social.

Visto en su conjunto, el binomio profesor-alumno se nos presenta como una compleja red de relaciones en la que confluyen formas diversas de comunicación, que, articuladas coherentemente, constituyen un potente instrumento para la labor social en las universidades.

La labor educativa que necesita la educación superior cubana, por parte de nuestros profesores, también requiere de un proceso de formación y de una constante autosuperación. Esta afirmación no se contrapone a los conocimientos acumulados por el claustro universitario en el orden científico, técnico, cultural y pedagógico, sino más bien constituye una exigencia de nuestro tiempo.

El desafío de nuestra comunidad científica y pedagógica universitaria para enfrentar el proceso educativo de hoy supone, en primer lugar, el convencimiento y la responsabilidad de cada profesor de asumir de forma consciente la labor educativa de los estudiantes. La dirección consciente hacia la formación de valores es una condición básica, pero no suficiente, se requiere, además, de una preparación que se inserte coherentemente en el plan general de superación de los profesores.

La superación de los profesores en este terreno determina la necesidad de prepararlos para que estén entrenados en la dirección del proceso educativo y que sobre esta base tengan un adecuado enfoque del modelo del profesional al que aspiramos, lo que incluye una visión integradora de los tres procesos que se desarrollan en la vida universitaria: la dimensión curricular, de extensión universitaria y las actividades socio-políticas.

Esta concepción en la superación de los profesores debe realizarse en dos direcciones:

En primer lugar: preparar a los profesores con los conocimientos necesarios para que realicen una labor educativa más eficiente en la dirección de procesos.

En segundo lugar: delimitar en la labor educativa que realizan los profesores, los objetivos a alcanzar en cada carrera universitaria y por años de estudio, de forma tal que pueda ser evaluado al concluir cada ciclo de preparación de los estudiantes.

La valoración de la calidad de la superación profesional se debe medir por los resultados obtenidos en la formación educativa de los estudiantes, por la efectividad del trabajo educativo desarrollado en la universidad y por el liderazgo real en los colectivos estudiantiles, los cuales reflejen un entorno moral que favorezca el cumplimiento de los objetivos trazados por la universidad.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

Persona y educación universitaria en las enseñanzas de Juan Pablo II*

Pedro Pablo Rosso**

Agradezco a los organizadores del II Congreso Internacional sobre Filosofía Personalista la invitación a participar en esta publicación y la posibilidad de compartir con ustedes un tema que me ha interesado durante los últimos veinte años. Para ser más preciso, desde mi primera lectura de la Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, de Juan Pablo II. Me refiero a las enseñanzas sobre educación universitaria de este gran papa.

Durante el siglo pasado, varios pontífices se interesaron por la educación superior y le dedicaron diversos textos. Entre los que he tenido la oportunidad de conocer, me han impresionado, particularmente: la Constitución Apostólica *Deus scientiarum dominus* (sobre las universidades y las facultades de los

* Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C., octubre 4 al 8 de 2010.

** Presidente de ODUICAL. Rector emérito Pontificia Universidad Católica de Chile.

Estudios Eclesiásticos), promulgada por Pío XI en 1931, y el llamado de Pío XII, en octubre de 1942, a los intelectuales e investigadores exhortándolos a construir un nuevo orden mundial basado en la justicia y en la paz. También, considero notable el libro *Conciencia universitaria* de Giovanni Battista Montini, futuro Paulo VI, dedicado a los estudiantes universitarios, en el cual se refiere a la experiencia universitaria como “una religión de la verdad”. Ahora bien, ninguno de estos grandes papas se interesó por la suerte de las universidades en la medida que lo hizo Juan Pablo II. A este respecto, podría afirmarse, sin duda, que las universidades fueron parte de su proyecto pastoral. Así parece revelarlo el hecho de que durante su pontificado, que se extendió por veintiséis años, sostuvo más de cien encuentros con comunidades universitarias de todos los continentes.

Este interés revela, en primer término, algunas circunstancias biográficas. Karol Wojtyła hizo parte del mundo académico desde los inicios de su ministerio sacerdotal hasta su elección al pontificado. En los claustros universitarios el futuro papa vivió años muy felices e intelectualmente estimulantes, alternando las actividades docentes y pastorales con la investigación en el campo filosófico y teológico. Esta experiencia es mencionada en las secciones iniciales de la Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, en los siguientes términos:

Durante muchos años yo mismo viví la benéfica experiencia, que me enriqueció interiormente, de aquello que es propio de la vida universitaria: la ardiente búsqueda de la verdad y su transmisión desinteresada a los jóvenes y a todos aquellos que aprenden a razonar con rigor, para obrar con rectitud y para servir mejor a la sociedad. (Juan Pablo II, *Ex Corde Ecclesiae* 1365-1375)

Otra razón que explica el interés de Juan Pablo II por las universidades fue su visión crítica de la cultura contemporánea y su preocupación por la progresiva secularización y deshumanización que experimentaba. Desde esa perspectiva, consideró a las universidades del mundo como aliadas de la

Iglesia en la tarea de rescatar “lo humano”. Esta idea la manifestó de la siguiente manera:

la universidad, que por vocación es una institución desinteresada y libre, aparece como una de las pocas instituciones que en la sociedad contemporánea, junto con la Iglesia, es capaz de defender al hombre por lo que es; sin engaños, sin otra razón que la especial dignidad que posee y que lo hace merecedor de ser estimado por sí mismo. (Juan Pablo II, “Mensaje” Numeral 640-645)

A esta consideración agregaría otra: “más profunda y universal, y es la pasión, que comparten la Universidad y la Iglesia, por la verdad y por el hombre; más precisamente: por la verdad del hombre” (Juan Pablo II).

A partir de esta intuición luminosa, Juan Pablo II fue plasmando, paulatinamente, su notable magisterio, a través del cual invitó y exhortó al mundo universitario a optar por una apasionada y desinteresada búsqueda de la verdad. De acuerdo con sus convicciones metafísicas más acendradas, para el papa Wojtyła ese camino solo puede culminar en una revelación “de la verdad del hombre”. Tal vez, esta es la esperanza, expresada sutilmente en la frase “nacida del corazón de la Iglesia”, que escogió para iniciar la Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*. Esperanza alentada por la vocación de servicio que inspira a las comunidades universitarias y por las energías intelectuales y morales, que han dedicado las universidades a la causa del auténtico progreso de la humanidad.

Para Juan Pablo II esa solicitud universitaria por el hombre revela el temple intelectual y ético que anima a la institución universitaria, espíritu que, si pudiera transmitir al resto de la sociedad, contribuiría a humanizar la cultura. Al respecto afirma:

Cualquiera que sea el campo de la investigación, del trabajo científico o creativo, quienquiera que aplique en él su ciencia, su talento y sus esfuerzos debería preguntarse en qué medida su obra forja primero

su propia humanidad; luego, si hace que la vida del hombre sea más humana, más digna de él, desde todos los puntos de vista; y, por último, si en el marco del desarrollo, del que es autor, el hombre “se hace de veras mejor”, es decir, más maduro espiritualmente, más consciente de la dignidad de su humanidad, más responsable, más abierto a los demás, particularmente a los más necesitados y a los más débiles, más disponible a dar y prestar ayuda a todos. (Juan Pablo II, “Discurso”)

Por lo tanto, consideraba que era de fundamental importancia la misión universitaria en el ámbito de la educación y, por ello, se sintió movido a invitarlas a educar a los jóvenes de una manera integral, conducente a la construcción de, un nuevo humanismo, abierto a la trascendencia y a sus valores, que son los que representan su fundamento más seguro” (Juan Pablo II, “Encuentro con la Universidad Católica de Chile” 1). Al respecto, manifestó que:

El humanismo que deseamos promueve una visión de la sociedad centrada en la persona humana y en sus derechos inalienables, en los valores de la justicia y de la paz, en una correcta relación entre personas, sociedad y Estado, y en la lógica de la solidaridad y de la subsidiaridad. (Juan Pablo II, “Discurso a los participantes del jubileo”)

Las enseñanzas de Juan Pablo II al mundo universitario constituyen un *corpus* de extraordinaria riqueza conceptual sobre la misión de las universidades y los desafíos que estas enfrentan en un mundo en transformación. La pregunta central que, en forma explícita o implícita, Juan Pablo II planteó a las comunidades universitarias del mundo fue: “¿qué persona prepara hoy la universidad?”¹.

1 Cfr. Juan Pablo II. “Celebración del Jubileo de los docentes universitarios”. Roma, 10/IX/2000 n.4. Impreso.

Las claves antropológicas

Juan Pablo II enseñaba a las comunidades universitarias que la Iglesia no tiene un proyecto definido de universidad o de sociedad, pero tiene, en cambio, un proyecto de humanidad. No obstante, la Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae* y sus numerosos discursos a las comunidades universitarias aportan suficientes elementos como para esbozar proyectos universitarios bien definidos, en cuanto a la misión y visión que debería orientarlos, alentando, de paso, a las comunidades universitarias a realizar: “las reformas y adaptaciones que también esta antigua institución puede necesitar para adecuarse a los tiempos” (Juan Pablo II, “Discurso a los docentes”).

Uno de los conceptos centrales en el magisterio universitario de Juan Pablo II es el concepto de persona humana. En la filosofía personalista cristiana cultivada por Karol Wojtyła y extensamente analizada por Buttiglione², el ser humano es definido como *persona* para enfatizar el hecho de que es un ser distinto al mero individuo de una especie. En él radica una plenitud y una perfección particular. La libertad es uno de sus rasgos constitutivos. Las personas son creadas libres y pueden actuar movidas por la voluntad. En este actuar libre, la persona demuestra posesión y dominio de sí misma, es decir, manifiesta y experimenta la facultad de dominio sobre sus actos. Pero la plenitud de la persona no radica en esta autodeterminación, si no en la capacidad de someter su actuar a la verdad concerniente al bien. Entonces, más que autonomía e independencia, en el sentido utilizado por la Ilustración y por el racionalismo materialista, en el pensamiento de Juan Pablo II la libertad personal es una dependencia de sí mismo que busca un bien escogido a la luz de la verdad.

La sumisión de la libre actuación a la verdad, concerniente al bien, se cumple a través de la conciencia, concebida como el aspecto esencial y constitutivo de toda la estructura dinámica que representa la persona y el acto. Entonces, solo mediante el acto moralmente bueno, a la luz de la verdad objetiva, puede realizarse el hombre. Vale decir, dirigirse como persona hacia su plenitud. De aquí,

2 Cfr. Buttiglione, Rocco. *El Pensamiento de Karol Wojtyła*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1992. Impreso.

entonces, la insistencia de Juan Pablo II en la relación entre verdad y libertad, manifestada en numerosos documentos, discursos y homilías, incluyendo su magisterio al mundo universitario. En este sentido, resulta ilustrativa su frase:

el bien de la persona consiste en estar en la Verdad y en realizar la Verdad. La cultura contemporánea ha perdido en gran parte este vínculo esencial entre Verdad-bien-libertad y, por tanto, volver a conducir al hombre, a redescubrirlo, es hoy una de las exigencias propias de la misión de la Iglesia, por la salvación del mundo. (Juan Pablo II, *Spiritus*)

Por otra parte, para explicar el carácter personal de los actos humanos es necesario considerar su alteridad y captar las consecuencias del hecho de que ellos son realizados “junto con los demás”. Este elemento interpersonal de la comunidad humana y de los actos personales abre una dimensión en la que Wojtyła sitúa al amor como elemento axial. Cuando la acción está motivada por el bien común y nace de un amor de benevolencia, afirma a la persona del otro. De aquí, entonces, que la experiencia del amor, como realización de la libertad en el don de sí recíproco, constituya un camino hacia la plenitud personal y la realización del bien común querido por Dios.

Este pensamiento antropológico, muy sucintamente descrito, se funde con la visión antropológica del Concilio Vaticano II para dar origen a lo que podríamos denominar “el pensamiento antropológico de Juan Pablo II”. En la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* podemos encontrar un compendio de la antropología teológica que el santo padre hace tan profundamente suya. Particularmente, es significativo el siguiente texto: “En realidad, tan solo en el misterio del Verbo se aclara verdaderamente el misterio del hombre” (Concilio Vaticano II). En esta frase los Padres Conciliares establecen el principio iluminador de toda la antropología teológica posterior, incluyendo el magisterio de Juan Pablo II. Jesús, revelador del Padre y de su amor se manifiesta a sí mismo como el Hijo.

Pero en esta misma revelación nos da a Conocer, también, lo que es el hombre, la dignidad de la persona humana y su vocación a la filiación divina. En Jesús se nos revela la humanidad perfecta. Este concepto es reiterado en otra frase de los textos conciliares que usará muchas veces Juan Pablo II: “Todo el que sigue a Cristo, Hombre perfecto, se hace a su vez más hombre” (Concilio Vaticano II).

En *Redemptor hominis*, su primera encíclica, Juan Pablo II se refiere extensamente a *Gaudium et spes* y al texto relativo al misterio del hombre revelado en el Verbo encarnado. Lo llama “maravilloso”, profundizando sus alcances mediante la presentación de una “antropología del amor” que tiene su dramática revelación en la Cruz de Cristo. En ella, nos dice:

El Dios de la creación se revela como Dios de la redención, como Dios que es fiel a sí mismo, fiel a su amor al hombre y al mundo, ya revelado el día de la creación. El suyo es amor que no retrocede ante nada de lo que en él mismo exige la justicia. Y por esto al Hijo ‘a quien no conoció el pecado le hizo pecado por nosotros, para que en Él fuéramos justicia de Dios’. Si ‘trató como pecado’ a Aquel que estaba absolutamente sin pecado alguno, lo hizo para revelar el amor que es siempre más grande que todo lo creado, el amor que es Él mismo, porque ‘Dios es amor’. Y sobre todo el amor es más grande que el pecado, que la debilidad, que la ‘vanidad de la creación’, más fuerte que la muerte; es amor siempre dispuesto a aliviar y a perdonar, siempre dispuesto a ir al encuentro con el hijo pródigo, siempre a la búsqueda de la ‘manifestación de los hijos de Dios’, que están llamados a la gloria. (Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*)

La persona humana como sujeto y fin de la cultura

Es esta visión de la persona humana la que anima el magisterio de Juan Pablo II sobre la misión de las universidades. En sus discursos a las comunidades

académicas, presentará reiteradamente estas ideas derivadas de una visión antropológica que propone el misterio del Verbo como clave para revelar el misterio del hombre y, a su vez, a Cristo como camino de perfección. Las culturas se construyen a partir de una determinada concepción de la persona humana y, a su vez, la cultura es determinante en la formación de las personas. A pocas semanas de haber asumido el Ministerio Petrino, dirá a los miembros del Colegio Cardenalicio que en el ámbito de la cultura: “se juega el destino de la Iglesia y del mundo en lo que resta del siglo XX” (Juan Pablo II, “Discurso en la clausura”). Sobre esta base conceptual fundará algunos de los aspectos centrales de su magisterio a los educadores, incluyendo a los docentes universitarios.

Juan Pablo II nos enseña que la persona se “hace a sí misma” espiritualmente en la cultura y contribuye, a su vez, al enriquecimiento de la misma. Aunque las manifestaciones culturales son múltiples, la cultura es, en cierto modo, única y una, ella le permite al hombre vivir en una forma auténticamente humana, conforme a su naturaleza y a su dignidad. De aquí deriva una conclusión cuya trascendencia para la educación superior es indudable:

La tarea primaria y esencial de la cultura, en general, y de cada cultura es la educación. La educación consiste básicamente en que el hombre se haga más humano, que pueda *ser* más y no solo que pueda *tener* más, y que, en consecuencia, mediante todo lo que él *tiene*, sepa siempre más plenamente *ser* hombre. Para esto es necesario que el hombre sepa ser más no solo con los otros pero también para los otros. La educación tiene una importancia fundamental para la formación de las relaciones interpersonales y sociales. (Unesco)

Por consiguiente, la educación no puede ser concebida como una mera capacitación instrumental para determinada praxis. Vale decir, como el proceso de adquisición de un *tener*. Por el contrario, Juan Pablo II centra el proceso educativo en la persona, como fin, y en su perfeccionamiento espiritual.

Para el santo padre:

La cultura es del hombre. En el pasado, cuando se pretendía definir al hombre, casi siempre se hacía referencia a la razón, a la libertad o al lenguaje. Los recientes progresos de la antropología cultural y filosófica, demuestran que se puede obtener una definición no menos precisa de la realidad humana refiriéndose a la cultura. Esta caracteriza al hombre y lo distingue de otros seres no menos claramente que la razón, la libertad y el lenguaje. (Juan Pablo II, “Discurso a los profesores universitarios y hombres”)

Es decir, la cultura determina *una manera de ser* de la persona humana. Este concepto había sido previamente tratado por Karol Wojtyła y definido en los siguientes términos: “La prioridad del hombre como sujeto esencial de la acción humana, esto es, la prioridad en sentido metafísico, está ligada a la idea de praxis en el sentido que el hombre decide sobre ella” (Miguens 104). Vale decir, según el concepto tomista *operare sequitur esse*, del cuál se deriva el primer desafío planteado a la universidad: “La universidad no solo está destinada a desarrollar el conocimiento, sino también a formar a las personas” (Juan Pablo II, “Discurso a los profesores universitarios y hombres”). A formarlas integralmente, intentando cumplir un objetivo que Juan Pablo II define como “esencial y teleológico”, el cual es:

la formación global de la persona humana, vista tanto en su dignidad constitutiva y originaria como en su fin [...] Es a partir de esta concepción que la sociedad y la Iglesia solicitan a la Universidad que sus programas de estudio permitan la formación de personas con una nueva apertura y actitud. No desea solo especialistas encerrados en sus campos específicos del saber, de la cultura, de la ciencia y de la técnica, sino constructores de humanidad, servidores de la comunidad de hermanos, promotores de la justicia por su orientación a la verdad. En una palabra, hoy, como siempre, son necesarias las personas con cultura y conocimientos, que sepan poner los valores de la

conciencia por sobre cualquier otro valor y cultivar la supremacía del ser sobre el parecer. La causa del hombre será servida si la ciencia es aliada de la conciencia. (Unesco)

En ese sentido, el pensamiento del santo padre no deja lugar a dudas. Como afirmó en su discurso a la Unesco (Unesco), en el proceso educativo ha ocurrido una desviación unilateral hacia los aspectos instructivos en desmedro de aquellos verdaderamente educativos. Esto redundará en un acrecentarse del “tener” del hombre en desmedro de su “ser”, lo que representa “una evolución alienante en el sentido que la persona misma es progresivamente eclipsada” (Unesco).

Pero no es posible discernir entre lo que corresponde al orden del *ser* y del *tener* sin una perspectiva metafísica que intente definir la “verdad del hombre”. Es en este aspecto donde las filosofías materialistas solo pueden ofrecer valoraciones ideológicas y convenciones sociales emanadas de un consenso. La filosofía personalista de Wojtyła sostiene que un elemento decisivo es la prioridad de la persona sobre la praxis. Es decir, el hecho de que en sentido metafísico la praxis supone al hombre como sujeto y nunca lo contrario. Una aclaración ulterior de este concepto está contenida en la frase: “La cultura debe ser a medida de la persona humana, superando las tentaciones de un saber plegado al pragmatismo o disperso en las infinitas expresiones de la erudición y, por tanto, incapaz de dar sentido a la vida” (Juan Pablo II, “Discurso a los docentes”).

Otro problema de las universidades contemporáneas deriva de la fragmentación del saber resultante de la especialización y de la multiplicación consiguiente de las disciplinas. Al respecto, Juan Pablo II considera necesario que las universidades intenten superar esa realidad “buscando la conexión y la síntesis de la verdad sobre el hombre y en el servicio al hombre” (Juan Pablo II, “Encuentro”). En consecuencia, en el pensamiento del santo padre, la fragmentación del saber contribuye a eclipsar la pregunta sobre la verdad del hombre e, inevitablemente, desde la óptica de las distintas

disciplinas, suelen inducir concepciones reduccionistas de la persona humana. Concretamente, una concepción puramente biológica, psicológica, social, histórica, económica, antropológica e incluso artística de la persona, eclipsan la visión de lo humano y de su misterio, evitando la pregunta sobre el sentido trascendental. Lo anterior está explícitamente expuesto en una homilía realizada en la Universidad de Lublin:

Todo es un concepto muy cercano al de universitas. Universitas es un ambiente particular orientado al conocimiento del todo. Al sujeto universitas corresponde el objeto universum. Esta orientación, esta aspiración está estrechamente vinculada al hombre de todos los tiempos, a la naturaleza misma del intelecto humano. Intellectus est quodammodo omnia (De cierta manera, el intelecto humano es todo –Santo Tomás–). De hecho, todo lo que, de algún modo existe es dado como tarea al conocimiento humano, es decir al intelecto humano. El intelecto humano está orientado hacia esa realidad, ya sea bajo el aspecto de su universalidad (todo), ya sea bajo el de la diversidad. Las instituciones que llevan el nombre de universidad anuncian con su propio nombre esta verdad fundamental sobre el hombre, sobre el conocimiento humano. Toda la realidad es dada al hombre como tarea bajo el aspecto de la verdad. Al mismo tiempo la universidad habla de una cierta deuda del hombre con respecto a toda la realidad diversificada. Este es la deuda de la verdad. El hombre debe al mundo la verdad. El hombre extingue esta deuda mediante el conocimiento de la verdad sobre el mundo, sobre la realidad, sobre el Creador y la creación, y al mismo tiempo, él se realiza a sí mismo. Justifica su intelectualidad en todo el cosmos. (Juan Pablo II, “Homilía”)

A la tarea del docente universitario dedicará estas hermosas palabras con las cuales quisiera concluir este texto:

El docente es un maestro. No transmite el saber como si fuera un objeto de uso y consumo, sino que establece ante todo una relación

sapiencial que, aun cuando, por el número demasiado elevado de estudiantes, no pueda llegar al encuentro personal, se convierte en palabra viva antes que en transmisión de nociones. El docente instruye, en el significado originario del término, es decir, da una aportación fundamental a la estructuración de la personalidad; educa, según la antigua imagen socrática, ayudando a descubrir y activar las capacidades y los dones de cada uno; forma, según la comprensión humanística, que no reduce este término a la consecución, por lo demás necesaria, de una competencia profesional, sino que la encuadra en una construcción sólida y en una correlación transparente de significados de vida. (Juan Pablo II, "La libertad de investigación" 2)

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

Persona y ética del límite*

Víctor Martín Fiorino**

La emergencia de la persona, la asunción del concepto de persona como exigencia teórica y de la experiencia personalizada como necesidad práctica, se produce hoy en un contexto de crisis. Crisis de inequidad, de desigualdades lacerantes y de irrespeto de la diferencia, acompañada de una creciente consciencia de la crisis y de propuestas para su superación, todo lo cual reviste al tema de la persona de un valor normativo y el reclamo de respeto a la persona se transforma en una tarea práctica inseparable de dicha consciencia. La respuesta a la crisis se convierte en una empresa ética, que se inscribe más en el orden de la práctica (a fin de restituir capacidad de orientación y arraigo a elecciones y valores, ante todo actuados, antes que reflexionados) que en el de la teoría, la cual, sin embargo, si no es entendida como separación del terreno concreto de la vida resulta igualmente necesaria para que la práctica no sea ciega (Donadio 142).

* Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre "Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista", realizado en Bogotá D.C., octubre 4 al 8 de 2010.

** Docente e Investigador de la Universidad de Zulia, Venezuela. martinfiorino@yahoo.com.

Crisis, en definitiva concreta crisis de lo humano, que requiere de un abordaje que se realice no desde definiciones abstractas, sino a partir de los saberes y las prácticas que configuran formas concretas del cuadro dinámico de cada sociedad, cada cultura, cada época, vistas en su especificidad pero también en convergencia. Abordaje de lo humano y la persona desde una ética enfocada en esos saberes y prácticas –ética aplicada– y que los puede mostrar como procesos humanizadores o deshumanizantes, en las dimensiones concretas de la persona.

Desde la ética, la pregunta: ¿qué es el hombre? Se transforma en: ¿quién es este, –al que reconozco ya como ser humano–? Ha de ser tal persona, en la cual se singulariza la naturaleza humana a través de la condición personal, en cuanto se pregunta por un ser humano concreto, siempre en transformación y crecimiento, que experimenta su ser como contingencia, libertad y convivencialidad. La experiencia de la contingencia es, al mismo tiempo, experiencia y reconocimiento del límite: de la existencia, de la libertad, de la razón. Reconocimiento que no es solamente del límite de la naturaleza humana, sino que al establecer la condición personal de la existencia de los seres humanos, lo es también del límite constitutivo de cada persona singular. En efecto, para ser persona cada ser humano requiere ser parte de una concreta comunidad personal, de la cual forma parte por vinculación genealógica, pertenencia afectiva, cálculo racional, reflexión ética y sentido de trascendencia.

El devenir de lo humano está marcado por la consciencia del límite, que representa al ser humano, y, al mismo tiempo, por la aspiración a superar dicho límite. Ese “ser-en-el-límite”, como lo denomina Eugenio Tría mantiene al hombre humano, pero simultáneamente despierta en él la búsqueda de lo más-que-humano que está dentro de sí y que lo abre a la trascendencia. Pero también le permite alejarse de lo in-humano que habita en él como posibilidad. En este camino se produce –a través de un proceso cognitivo (consciencia del límite), volitivo (aceptación) y activo (impulso de superación)– la

emergencia de la condición personal de cada ser humano y la construcción de su comunidad personal de encuentro con los otros.

La emergencia de la condición personal implica el reconocimiento de la integralidad de la vida humana de cada ser singular, desplegada en el desarrollo de sus dimensiones: corporalidad, emocionalidad, sensibilidad, racionalidad y espiritualidad. Cada una de ellas le recuerda al hombre su límite, pero, al mismo tiempo, le invita a reconocerlo para superarlo, abriendo su existencia a la progresiva emergencia y construcción de sentido. Para el ser humano rechazar, huir o negar el límite de su propia condición es obstaculizar su constitución como persona; al contrario, aceptar y buscar la superación del límite libera a la persona y le capacita para vivir como humano.

La condición personal, como registro propio de lo humano, equivale a la humanización del hombre, no a su divinización. Implica un camino de mejoramiento continuo, de progresivo avance hacia un ser perfecto, de superación de un conjunto de incapacidades: la de aceptar al otro como diverso, la de convivir aprendiendo, la de ser auténtico, la de amar, la de ser feliz. Y ello, a partir del desarrollo de una serie de capacidades: la primera de ellas, la de elegir (elegir ser persona) y luego, todas aquellas que constituyen las potencialidades de cada uno para realizar, a través de las mediaciones (saberes, prácticas, profesiones), la condición personal por medio de la excelencia (virtud). El desafío personal es ser excelente, es la excelencia como carácter de lo que hacemos y de lo que somos; la aspiración (siempre inacabada) es tender hacia lo buscado, la perfección, como carácter de lo que nos atrae e inspira. "El ser humano es buen alumno de la excelencia, pero es pésimo alumno de la perfección" (Trias 87). Habitante de la frontera, ser limítrofe y fronterizo entre la necesidad que rige en lo prehumano (la condición de viviente) y el misterio que caracteriza a lo suprahumano (la condición de espiritualidad). La capacidad racional es el gozne, la bisagra que articula ambos niveles, a condición de que esa razón se reconozca a sí misma como limitada

La razón ha estado asociada, desde la Antigüedad, al concepto de persona: basta con recordar a Aristóteles, Boecio o Santo Tomás de Aquino.

La experiencia contemporánea muestra, sin embargo, la crisis de la razón: de una razón, la razón moderna, en su pretensión de razón ilimitada, omnipotente, capaz de elevar definitivamente el saber, lo que para los filósofos de la antigüedad era solo anhelo de verdad. En Aristóteles, por ejemplo, la verdad es búsqueda y su saber, “ciencia buscada” (Aubenque, *El problema* 324). Frente a la idea moderna del poder de la racionalidad, el *Logos* clásico se caracteriza –en su dimensión humana accesible a la filosofía– por ser, esencialmente, finito. La razón moderna es “razón sin límites en su objeto, que debe ser realizado en forma de ciencia primero, y de realidad histórica después, incluso como Estado” (Hernández-Pacheco 239), lo que condiciona la emergencia de la persona. Como razón que deja atrás sus propios límites, es incapaz de reconocer la pluralidad –que percibe como un límite– de personas y cosas, y la diversidad de la naturaleza. En consecuencia, es incapaz de respetarlas.

El desconocimiento de todo límite en la racionalidad moderna es “la exigencia coherente de una razón que quiere ser absoluta y que encontraría un límite en la pluralidad de absolutos que resulta de considerar, por ejemplo, cada persona como un valor en sí misma” (Hernández-Pacheco 239). Es una razón sin límite que vacía el mundo de sentido, convirtiéndolo en pura instrumentalidad fundada en un único valor: la utilidad, que opera como función de uniformización y hace superflua y nula la individualidad diversa. Así, recuperar el límite, el límite de la razón, su apertura a la vida –plural diversa– es recuperar la posibilidad y la búsqueda de sentido, que es lo que puede personalizar al ser humano. Un proceso personalizado se apoya en la recuperación de la individualidad, la diversidad y el sentido como pilares de la condición personal.

Una interpretación del recorrido, que sitúa en toda su importancia el reclamo actual de personalización de la vida concreta de los seres humanos, puede verlo como el proceso por el cual se ha pasado: 1) de la noción de persona

como el titular de una vida vivida racionalmente, noción que arraiga en el pensamiento clásico y medieval; 2) de la idea del sujeto moderno como racionalidad sin límites y 3) de la experiencia reflexiva de la condición personal de cada ser humano, entendida en el marco inseparable de una comunidad personal y personalizadora, que lo integra en sus dimensiones de corporalidad, emocionalidad, sensibilidad, racionalidad y espiritualidad. En el desarrollo de esta transición se puede apreciar la recuperación del sentido reflexivo de la noción clásica de persona y de la importancia de la subjetividad (que puede avanzar hacia su constitución como intersubjetividad si se construye desde su propio límite), al mismo tiempo que la afirmación del sentido integrador: reflexivo, intersubjetivo en la valoración de la alteridad y propulsor de experiencias personalizadas, fundadas en la articulación de las dimensiones propias de la condición personal.

La perfecta racionalidad del sujeto moderno tuvo como efecto la despersonalización en cuanto, en primer término, absorbe toda diversidad en su propia mismidad: se hace todas las cosas, elimina la alteridad de todo otro absoluto (la persona). Además, en segundo término, es desindividualizadora, relativiza toda individualidad –que es un requisito de la condición personal– y al negar el propio carácter individual del sujeto lo convierte en sujeto abstracto, que no es nadie en particular (Hernández-Pacheco 241). El resultado es un ser humano desarraigado, desarticulado, despersonalizado. En su desmesurado intento de afirmar al hombre de modo absoluto, la razón moderna, se convierte en negación de la particularidad de la persona y exige su sacrificio en aras de unos absolutos (razón, Estado, sociedad, mercado, revolución) que, pretendiendo su liberación, desembocan en su aniquilación. De igual modo, al desaparecer la persona desaparece la posibilidad de mundo, pues este se constituye a partir de una pluralidad de personas, de una pluralidad de absolutos.

El camino parece ser el de una razón que redescubra sus límites y, desde el límite, contribuya decisivamente a la articulación de la condición personal. Frente a la razón sin límites no se trata de reivindicar el irracionalismo o

una vitalidad solo sintiente. Se trata, más bien, de replantear una razón respetuosa, una razón integrada, una razón personalizadora. Respetuosa e integrada a la vida, pero a una vida no pensada en sentido abstracto, sino pensada y expresada en saberes y prácticas concretas que permitan la emergencia de la persona: la educación, la economía, la política, la ciencia, la tecnología. Asumir la finitud de la razón potencia el valor de la imaginación y propone una razón imaginativa que la libera de su pretensión de infinitud. De la razón absolutizadora de un sujeto irreal, centrada en una visión antropocéntrica, a una razón limítrofe articulada a la vida, propia de un ser humano real, personal, centrada en una visión biocéntrica (Martín 57). Una razón para la persona, razón como principio limitado constructor del equilibrio dinámico de la condición personal conviviente. Esta razón puede ser vista como un camino al sentido, que integra en una unidad personal abierta, desde la corporalidad sintiente y el pensar autoconsciente, hasta la espiritualidad trascendente.

Repensar el límite tiene consecuencias éticas. Buscar lo que somos es abrirse al ámbito de la praxis desde una razón fronteriza práctica (Trías), articulando reflexión ética, propuesta comunicativa y prácticas personalizadoras. El espacio entre propuesta ética y respuesta personalizadora es el de la ética del límite, espacio de libertad en la que cada ser humano puede decidir, en convivencia, hacerse persona, afirmando lo humano y contradiciendo lo inhumano. La reflexión ética, que es siempre reflexión sobre la condición humana, puede mostrarla como limítrofe entre la naturaleza (prehumana), limitada por el mundo como pluralidad de personas, y como relación de sentido, el misterio (suprahumano). Así, según Trías, persona es “la voz que resuena y que nos da existencia personal, es la voz de la proposición ética que invita a habitar el límite del mundo, a encarnar la condición limítrofe y fronteriza y a ejercer la libertad” (Trías 96). La persona, en la gestión de su “carácter centáurico” –ni animal ni Dios–, descubre las posibilidades personalizadoras de su libertad, que le permiten superar las falsas alternativas entre el individuo y lo colectivo, entre instancias cosmopolitas y personalistas,

entre falsos universalismos (el mercado o la ideología) y fanáticos particularismos (integrismo religioso o nacionalismo a ultranza).

Surge la persona en el equilibrio prudente entre las formas defectivas (lo animal) o excesivas (lo divino) de lo humano. En el ejercicio de la virtud, en sentido aristotélico, como determinación que establece límites entre un exceso y un defecto y que, a través de la inteligencia práctica (prudencia), permite la elección precedida por la deliberación y orientada a la realización de un bien: la condición personal conviviente. El hombre virtuoso, que evita la animalidad o el endiosamiento, se hace digno de habitar el límite: lo propiamente humano. La ética del límite, al valorar esta condición limítrofe, propone mediaciones para dar forma (formar, en sentido educativo) a aquello que en el ser humano subyace como potencia y virtualidad: su condición personal libre y conviviente. Es la personalización de la condición humana a través de la educación. La persona, en tanto microcosmos potencial, permite “afrontar, de modo singular, la propuesta ética que pide una respuesta libre e intransferible. Lo humano se revela en la lucha obscada contra la posibilidad de lo inhumano” (Trías 126). Para ello, en resonancia aristotélica, es necesario templar, mediante la inteligencia (ética), la pasión hacia la justa medida (límite) que distingue entre la indigencia y el desfuerzo, a través de la inteligencia prudencial (frónesis).

Asumir lo que somos, como una exigencia ética, es saberse seres humanos imperfectos en busca de excelencia a través de las decisiones prudentes (no pusilánimes ni faltas de audacia). Es reconocer, desde una perspectiva ética prudencial, las fronteras de la razón y de la vida y actuar equilibradamente desde la contingencia, la precariedad y la imprevisibilidad, aceptando el riesgo de equivocarse y aprendiendo de los errores. Buscar la excelencia y aprender de los errores revela nuestra condición de vivientes paradójicos: la innata tendencia a aprender requiere del error como elemento de imperfección a superar, lo que resalta la importancia de la razón para el conocer, pero, al mismo tiempo, revela su límite ante la complejidad del vivir.

La condición personal se construye desde la paradoja de un ser humano imperfecto y limitado, pero que busca el saber hacia lo ilimitado. La paradoja se aborda desde el hombre como “ser de la mediación, del desvío, de la aproximación” (Aubenque, *El Problema* 497), que juega con la contingencia, insinuando éticamente en este mundo “un bien que no es de este mundo, humanizándolo, sin divinizarlo y haciendo lo mismo consigo mismo, tanto como es posible” (Aubenque, *El Problema* 497). En el pensamiento griego clásico, Aristóteles hace del hombre y de su condición finita el centro de la ética, sabiendo que “la ética se constituye en la distancia que separa al hombre de Dios” (Aubenque, *La prudencia* 200). Lo ético es parte del pensamiento de los límites: dentro de él, el concepto de prudencia se construye en torno a las ideas de límite y equilibrio, como determinación intelectual y calificación moral, pasando “de la descripción de la inteligencia a la prescripción de la virtud” (Aubenque, *La prudencia* 184).

Rónesis capacidad (inteligente) que se vuelve virtud (ética) al limitarse. La ética del límite se constituye desde la prudencia como sentido indisolublemente intelectual, afectivo y moral: “el pensamiento sano, el discernimiento correcto de lo valioso, la deliberación recta que culmina en la palabra y la acción oportunas” (Aubenque, *La prudencia* 184). A ello, sin embargo, es necesario darle un contenido concreto desde las mediaciones en las que se despliega la emergencia de la persona. Entre ellas, destaca la mediación educativa: la ética del límite tiene su principal campo de acción en la educación, como centro de los procesos de personalización, orientándola hacia la realización de lo propiamente humano desde la fraternidad, la convivencia y la responsabilidad.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

Persona y poesía:

La obra literaria y el pensamiento de Karol Wojtyła*

Bogdan Piotrowski**

El concepto de persona

Karol Wojtyła es uno de los grandes promotores del personalismo en Polonia y es reconocido universalmente en la historia de la filosofía contemporánea. Por consiguiente, es necesario subrayar la visible proyección de su pensamiento en la obra literaria, una prueba más de su integridad personal. Sin embargo, conviene diferenciar las distintas posturas que podemos distinguir en lo referente a la persona y al personaje literario que consignó en su creación literaria, y, especialmente, en la poesía. Proyectó la reflexión sobre sí mismo y sobre el concepto de persona, subrayando la importancia de la

*Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre "Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista", realizado en Bogotá D.C, octubre 4 al 8 de 2010.

**Profesor, Universidad de La Sabana.

afirmación de la identidad de todo hombre. También, proyectó el personalismo como un sistema filosófico que exige un compromiso ideológico, en particular, en la interpretación de la realidad humana, según las enseñanzas del Evangelio. Su personalismo cristiano alude a la corriente platónico-agustiniana y a la tomista pero también incluye las influencias existencialistas, fenomenológicas y teorías axiológicas actuales.

Centrémonos, entonces, en la concepción de persona que nos ofrece Karol Wojtyła dentro del personalismo cristiano en donde es indispensable comprender el fundamento teológico de la Santísima Trinidad, pero también el concepto de persona humana. Las pesquisas históricas indican que la primera definición de la persona la consignó Boecio en su libro: *De Persona et duabus Naturis*, entre otros, con estas palabras: “La persona es la sustancia particular del ser racional”. Santo Tomás, reconociendo la propuesta de Boecio, insistió en que el hombre es autónomo, debe disponer de su individualidad y pensar. En consecuencia, el hombre ejerce el poder sobre sus actos, ejerce su libertad proveniente de la naturaleza y existe en sí mismo. La interpretación de la filiación divina del hombre con Dios ocupaba un lugar relevante en las enseñanzas tomistas.

No cabe duda de que la visión del sabio de Aquino influenció el pensamiento de Wojtyła, quien, en su trabajo *Personalismo tomista*, publicado en 1961, reconoce que:

el personalismo no significa únicamente una teoría o una ciencia de la persona. Posee un significado de gran medida práctica y ética, se trata de persona como sujeto y objeto de actuación, como un sujeto de derechos, etc. Por esta razón, en el presente ensayo vamos a basarnos en gran medida en la filosofía práctica, en la ética de Santo Tomás así mismo de sus discípulos, quienes sacaron a la luz la doctrina personalista contenidas en las obras del aquinate y la formularon como una unidad independiente. (Wojtyła 430)

Por ende, el papa poeta y filósofo admite que la persona es un ser racional, dotado de libertad y capaz de actuar por sí mismo. Posee el alma que constituye la forma sustancial de su cuerpo. Es llamativo que esta profunda convicción, que será plasmada a lo largo de su vida, la encontramos en uno de sus primeros poemas juveniles conservados, titulado “Magnificat”, fechado en 1939. Leemos allí:

“Adora, alma mía, la gloria de tu Señor,
El Padre de la gran poesía-tan lleno de bondad.
(...)
Resuena alma mía, con la gloria de tu Señor,
Hacedor del saber angelical - Hacedor Benévolo”.

Toda personalidad humana psicológica y moral, según Karol Wojtyła, está formada por el alma y su poder se manifiesta por medio de la razón y de la voluntad. No puede extrañar que el genio precoz, en gratitud por los bienes recibidos, insista en glorificar a Dios. En el poema el alma es el principio de la vida y dispone del carácter metafísico, concierne a todo el organismo. Es preciso citar, al respecto, al reconocido psicólogo y estudioso de los problemas cognitivos de la Universidad Politécnica de Czestochowa, Mieczyslaw Harciarek, quien afirma en su libro *Los fundamentos de la psicología realista según Karol Wojtyła o desde el fenómeno al fundamento*:

No experimentamos directamente ni tampoco vivenciamos el alma como tal, ni en su relación con el cuerpo – solo tenemos una experiencia de los resultados de su acción. Es que precisamente buscando la causa de la explicación de la vida, descubrimos la existencia del alma que es simultáneamente el principio de la integración y de la trascendencia en el acto. (111-112)

El motivo del alma se entrelaza en toda la creación literaria de Karol Wojtyła Juan Pablo II el Magno.

Persona y personaje

En toda la obra poética wojtyliana los distintos aspectos, referentes a la existencia humana, permiten comprenderse a sí mismo, al otro, a la realidad en que vive el hombre y el porqué es importante acercarse a Dios. El poeta invita a la reflexión sobre la situación de la literatura en la cultura contemporánea, especialmente, sobre su esencia y su sentido para la persona humana. Indirectamente, cuestiona la nefasta influencia del arte de la palabra sobre la degradación de la dignidad humana tan frecuentemente promovida entre sus lectores.

La concepción de persona en la poesía de Karol Wojtyła ofrece, tres grandes experiencias:

El conjunto de las experiencias relacionadas con su propia vida, como son las distintas etapas de su existencia, los fenómenos de nacimiento, infancia, adolescencia, vida moderna, vejez, muerte, presentes en toda la obra.

La experiencia de su propio yo. Es comprensible que toda su creación literaria contenga elementos autobiográficos, pero, en algunos textos, las declaraciones personales se enfatizan de modo muy llamativo, por ejemplo, en *Tríptico romano*.

Encuentro místico con Dios, descrito, especialmente, en los poemas “Canto de Dios oculto” y “Peregrinación a los lugares santos”.

Retomemos este intento de esta clasificación de las proyecciones de la persona a través de la poesía. Karol Wojtyła, a lo largo de su vida, vivió la poesía y lo podemos comprobar desde la creación literaria de su infancia y la adolescencia hasta los últimos años de su vida, cuando en 2003 publica el *Tríptico Romano*, dos años antes de su muerte. Lo expresa metafóricamente en el siguiente verso: “El universo fue creado por el Verbo y al Verbo regresa”. Recordemos que sus 26 poemarios conocidos testimonian su pensamiento y su larga y fructífera vida. A los 18 años de edad, escribió el pensamiento “Mousiké” en el que el yo poético comparte estas dolorosas y maduras observaciones:

“Caminas, musicante, por una calle lóbrega,
Caen lágrimas-llenas de la música de tu alma-,
Gimen contigo las cuerdas plañideras,
Las casas acogen la melodía y la silencian”.

La poesía refleja el ambiente de angustia que vivió el estudiante de Cracovia, al igual que todos sus compatriotas de la Polonia natal, poco antes de la Segunda Guerra Mundial. El ejemplo nos permite admitir que los elementos biográficos en la poesía de Karol Wojtyła, Juan Pablo II, resultan claves en su poesía. El yo poético, como personaje literario, resulta ser una proyección mimética de la persona del autor, conforme a la teoría aristotélica del arte.

En cuanto al segundo aspecto, el de la experiencia de su propio *yo*, las consideraciones son igualmente frecuentes, pero por las razones de la brevedad nos limitamos a unos ejemplos, centrados en la importancia del pensamiento del hombre.

La persona expresa su racionalidad por medio del pensamiento y el hombre es un ser creativo gracias a sus ideas. Como el hecho de pensar constituye la base de la personalidad, se puede afirmar que el hombre crea porque es persona. Uno de los versos más impactantes, referentes al pensamiento en la creación de Karol Wojtyła, tomado del poema “Pensamiento”, de 1952, es el siguiente: “el pensamiento es un espacio asombroso”. Citemos algunos textos más de este excepcional texto:

“!La resistencia con que desafían los pensamientos a las palabras!
La resistencia que les hacen las palabras a los pensamientos.

(...)

¡Palabras vacías! ¿No lo sientes? Precisamente gracias al pensamiento están tan profundamente metido en la luz de las cosas, que debes buscar en ti un espacio cada vez más profundo para ellas.

(...)

¿Se puede quitar a los pensamientos su fondo llano y silencioso?”.

La trascendencia de la palabra y del lenguaje queda expuesta en muchos poemas de Karol Wojtyła, sin embargo aprovecho, por lo menos, la siguiente cita del poema “Vigilia”, del año 1966:

“El pensamiento no está pegado a los cimientos
-Él mismo se vuelve cimiento, gozne de todo movimiento que
penetra al hombre.”

La racionalidad fundamentada en el pensamiento de la persona es uno de los motivos poéticos más elaborados por el papa poeta y filósofo.

El misterio que rodea la palabra y la poesía también penetra la existencia de la persona. Si anteriormente hemos esbozado la dimensión existencial y la racional de la poesía en la persona es conveniente señalar la tercera de las mencionadas, la mística. Largo es el trayecto del papa poeta respecto a este campo. Cómo no recordar estas expresiones poéticas del estudiante universitario Wojtyła, escritas a penas en el primer año de la carrera de filología polaca:

“Escucho las confesiones vespertinas del jardín,
con la visión del alma pienso en el Verbo.

(...)

La palabra del Padre es el enamoramiento,
el más alto milagro de los ojos todopoderosos”.

En estas relaciones una reflexión muy sólida ocupa la dimensión de la eternidad, porque ella refleja la espiritualidad de la naturaleza racional que caracteriza a toda persona. El alma no se somete a la descomposición causada por la muerte. La verdad de la inmortalidad del alma insiste en la perpetuidad de la persona humana. Juan Pablo II encerró esta idea del siguiente modo en su último poemario “Tríptico Romano”:

“El Verbo: la eterna visión y la eterna expresión.

(...)

El Verbo Eterno es como si fuera un umbral tras el cual vivimos,
nos movemos y existimos”.

En tan cortos versos, el *Logos* se funde con la palabra poética y transmite al lector el sentido trascendente de su existencia.

El aspecto tercero de la concepción de persona y del personaje literario se visualiza por medio de la manifestación mística de la filiación divina. El mandato de amor, con toda su simbología evangélica, es el principio personalista siempre presente en la creación poética de este gran poeta universal como fue Karol Wojtyła, Juan Pablo II. El amor es la base de las relaciones mutuas entre Dios y el hombre y da sentido a la existencia de este último.

En la poesía de nuestro autor, Dios es sujeto del amor, cuyo objeto es la persona humana, pero también esta relación es recíproca cuando el hombre sujeto, expresa sus sentimientos a Dios como objeto. En el poema "Perfiles de Cirineo", *12 Hombre de emociones*, leemos:

"Tú no te cansas de amor que te invade permanentemente.

(...)

Entre el corazón y el corazón hay una brecha,
donde se entra muy despacio

- entonces la vista se familiariza con el color y el oído con el ritmo.
¡Ama, pues, ahondando en la profundidad y llega a la voluntad,
para no sentir la huida del corazón ni el pensamiento del control
agobiante!"

El amor ofrecido por Dios, pero también el amor hacia Dios y al prójimo exige esfuerzo, pero siempre dignifica. Sufre, amando, pero sin el amor el hombre sufre aún más. La convicción de tradición mística que Dios es fuente de todo amor ayuda en la práctica de la vida y permite establecer una adecuada relación con el cuerpo, que simboliza una actitud terrenal, material de la existencia humana.

En este estado de ánimo vivieron los protagonistas de los dramas *Hermano de nuestro Dios*, *Irradiación de la paternidad* y *El taller del orfebre*. En el primero, Adán, inspirado en el histórico santo, hermano Alberto Chmielowski, llevado a los altares por Juan Pablo II el Magno, insistentemente, a pesar del profundo dolor, renuncia a los reclamos de su cuerpo para entregarse en plenitud al Amor. También, en los otros dramas, el amor constituye un sólido puente de comunicación entre personas. Siempre se destaca el sentimiento de

responsabilidad por la vida del otro y el de la entrega incondicional. La apertura al otro constituye la fuente de la felicidad y la realización plena de la vida.

En la antropología wojtyliana el amor despliega su grandeza en todas las dimensiones, desde las manifestaciones sexuales hasta las más sublimes y místicas. Su poesía y sus dramas lo comprueban de manera contundente.

Su lenguaje poético despliega una perspectiva fenomenológica pero, al mismo tiempo, se fundamenta en unas sólidas bases ontológicas. Su lírica detiene la atención del lector para acercar a la contemplación de la plenitud de la vida humana, permite ordenar las apreciaciones, estructurar los criterios y jerarquizar los principios de la actuación del hombre. Si algunos filósofos o teóricos del arte postulaban la poesía de la vida cotidiana y su poética, Karol Wojtyła, Juan Pablo II el Grande, las había practicado, a lo largo de toda su existencia, de manera apasionada.

Para finalizar

Karol Wojtyła concibió el tratado *Persona y acción*, obra cumbre de su pensamiento filosófico, durante el Concilio Vaticano II. En sus páginas, el Arzobispo de Cracovia subraya que la divinidad humana se fundamenta en la conciencia de cada persona. De este modo, establece la relación entre la conciencia y la verdad, y cómo la voluntad del hombre debe regir la conciencia iluminada por la verdad.

María Pilar Ferrer comenta al respecto que:

al obrar libremente, el hombre se inserta en el orden personalista que es su orden propio. El valor personalista de la acción precede al valor moral en el sentido de que no puede tener más valor moral que la acción de la persona. (65)

Se puede afirmar que en la concepción personalista de Karol Wojtyła el hombre que se proyecta en el personaje literario se fundamenta en la teoría de la personalización, porque el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza.

La creación poética es la expresión de la experiencia individual que trata de responder al proceso de irradiación divina y, al mismo tiempo, es su espejismo.

Hay que aclarar otro aspecto de interés en estas consideraciones. Uno de los grandes rasgos de la poética wojtyliana es el diálogo y para poder entenderlo es necesario subrayar su originalidad. El diálogo crea la posibilidad del encuentro con Dios y con el otro y, por esta razón, hay que indicar el acercamiento del poeta filósofo a la obra de Emanuel Lévinas.

Entre ambos pensadores hay puntos comunes pero también diferencias. No se puede olvidar que Juan Pablo II se nutre de las raíces cristianas y el filósofo francés representa el judaísmo. Las relaciones de la persona con Dios y con el otro se visualizan de modo muy distinto.

Karol Wojtyła, a través de su poesía y, por ende, por medio del yo poético como personaje literario anima al lector como persona humana a tomar el camino del Nuevo Humanismo donde reinan con especial énfasis la confianza en la razón y la filiación divina.

Cabe preguntar: ¿Las ideas que Karol Wojtyła proyectaba en su poesía son fruto solamente de su intuición artística o más bien reflejo de su profunda reflexión? Sin descartar la primera opción, parece que la segunda es mucho más convincente y demuestra, una vez más, la integridad de su personalidad. Su creación se apoya insistentemente en su proyecto filosófico y, en consecuencia, ambas actividades se inspiran en una coherente originalidad que le permite ofrecer una interpretación sólida de la existencia humana y del significado de la realidad en que vive. Al conocer sus tratados *Amor y responsabilidad* y *Persona y acción*, comprobamos fácilmente que hay una permanente interacción y una estrecha coherencia entre su pensamiento y sus actos creativos, así como lo enseñaba desde la cátedra universitaria, desde su púlpito de sacerdote y del trono de San Pedro, y a través de su ejemplo de vida.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

Personalismo: perspectivas hacia el futuro

Hipótesis sobre la importancia de “volver a la persona” para la vida del personalismo como filosofía y como movimiento*

Rodrigo Guerra López**

Para Juan Manuel Burgos, con admiración y afecto sincero

Introducción

En el mes de enero de 1983, al celebrarse el cincuentenario de la revista *Esprit*, Paul Ricoeur publicaba un artículo intitulado “Muere el personalismo, vuelve la persona...”¹.

* Artículo presentado al segundo Congreso *Philosophia Personae*, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C, octubre 4 al 8 de 2010.

** Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein. Ha sido director-fundador del Observatorio Social del CELAM, miembro de la Karol Wojtyła Foundation, miembro del Observatorio de Bioética de la Universidad Católica de Valencia, miembro del Consejo de Bioética de la Conferencia del Episcopado Mexicano y miembro de la Pontificia Academia pro Vita. Actualmente, es director del Centro de Investigación Social Avanzada (www.cisav.org). E-mail: rodrigo.guerra@cisav.org / Web site: www.rodrigoguerra.net.

¹ Vuelto a publicar en Ricoeur, Paul. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992. 195-202. Impreso. En castellano: Ricoeur, Paul. “Muere el personalismo, vuelve la persona...”. *Amor y justicia*, por: Ricoeur. Madrid: Caparrós, 2000. 87-95. Impreso.

El pequeño ensayo rápidamente daría la vuelta al mundo y sería objeto de diversos comentarios a lo largo de los años. Con gran cariño recuerdo la bella meditación que Carlos Díaz hace sobre este texto en su libro *La persona como don*². En aquellas páginas, y de modo sutil, nuestro querido amigo nos recuerda que la crisis personal y cultural que todos de algún modo vivimos en nuestras diversas sociedades no conduce a un callejón sin salida, sino que debemos ser atentos para descubrir que en el interior de sus preguntas ya de algún modo se encuentran las respuestas. Teniendo a Ricoeur en mente, pero teniendo aún más en cuenta al rostro concreto de las personas con las que se encuentra, Carlos Díaz afirma:

La crisis de nuestra identidad vital como personajes es correlativa a la crisis de identidad de la intriga del mundo mismo en que habitamos, que se nos vuelve extraño; incluso la tradición narrativa nos parece carente de significado, y entonces adviene la erosión de los paradigmas en los que descansábamos; entonces y hasta la noción de unidad de pertenencia participativa. Pero aun así, buscamos la reconstrucción de lo deconstruido para habitar la intemperie desde una renovada identidad personal: quedamos a la escucha. No buscaríamos si de alguna manera no hubiésemos encontrado. (108-109)

¿Qué es lo que hemos “encontrado” según este breve texto? ¿Qué es lo que no se puede disolver aún cuando se afirme su inexistencia, su levedad, su irrelevancia? La respuesta a esta pregunta es muy simple, y parte de una evidencia interna indubitable: *la persona, la persona que soy*.

En mi opinión, Ricoeur en el ensayo citado no buscaba firmar el acta de defunción del movimiento personalista en general, sino, más bien, mostrar el agotamiento de los “ismos”: marxismo, estructuralismo y aún del *personalismo de cierta modalidad* que requería de una mayor consistencia y solidez especulativa. Más aún, si somos atentos al texto de Ricoeur, en él se exhibe que la razón última de la existencia del movimiento personalista, como presencia

² Díaz, Carlos. *La persona como don*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001. Impreso.

en el debate cultural de nuestro tiempo, es y será siempre *insuprimible*. “Volver a la persona” no solo es una exigencia metodológica de todo realismo filosófico posible, sino que, en una perspectiva más fundamental, es el gesto con el cual se manifiesta un afecto elemental a nuestra propia humanidad, es decir, un amor originario a nuestro propio ser que se devela desde el interior como certeza, como verdad y como valor afirmable por sí mismo³.

Otra manera de decir esto puede construirse así: autores de tan diversas procedencias intelectuales como Michel Foucault o Derek Parfit han buscado argumentar que el sujeto personal es una invención reciente cuya muerte se vislumbra como próxima (Foucault) o que la identidad personal es en el fondo irrelevante, debido a la falta de garantía que ofrece la continuidad somática y psíquica del ser humano a través del tiempo (Parfit)⁴. Ambas posturas coinciden en diluir la evidencia del sujeto personal, ya sea a través de argumentaciones de corte estructuralista o inscribiéndose en la posteridad espiritual de David Hume.

¿Es posible mostrar con contundencia que las filosofías que postulan un sujeto débil o ausente están equivocadas? ¿Debemos aceptar pacíficamente, como un “avance intelectual” de nuestro tiempo, el afirmar que hoy, tras la hiperinflación del sujeto cartesiano, que ha animado a una parte importante de la modernidad, es preciso continuar por el sendero de una ruptura, es decir, por el camino en el que el sujeto no posee ya consistencia alguna y todo su ser se resuelve y se disuelve en la fugaz apariencia o en las disposiciones cambiantes del deseo o del saber?

Desde mi punto de vista, la respuesta a esta pregunta es negativa. Las afirmaciones que Michel Foucault y Derek Parfit realizan para abatir al sujeto personal suponen, precisamente, lo que se pretende negar. Todo el

3 Cf. Guerra López, Rodrigo. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid: Caparrós, 2002. Impreso. Véase también cómo el sujeto personal es co-entendido y co-amado en el potente y breve texto de Cornelio Fabro que funge como “Presentación” a Cardona, Carlos. *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsa, 1987. 13-24. Impreso.

4 Por ejemplo, véase: Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1985. Impreso; Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968. Impreso.

discurso de estos filósofos se torna imposible si no existieran de modo real sujetos empíricos concretos identificables con los designadores rígidos de “Michel Foucault” y “Dereck Partfit”. Esto no solo exhibe una cierta contradicción teórica cuando lo negado queda supuesto de modo abstracto en el ámbito puramente formal, sino que son los Foucault y Parfit empíricos los que mostraron con su sola presencia que sus proposiciones son contrafácticas. En otras palabras, quienes afirman de manera explícita o implícita la disolución o irrelevancia del sujeto personal incurren en una sutil pero verdadera *contradicción performativa*. La condición de posibilidad real de que un sujeto afirme que no hay sujeto es precisamente la existencia real del mismo⁵.

Con esto no está dicho todo. Apenas y está indicada una dirección: para “volver a la persona” es necesario explorar hasta el fondo la experiencia humana elemental, es decir, la presencia de mí mismo ante mí mismo y tratar de interpretar esta experiencia adecuadamente, sin imponerle ningún dato. Será preciso dejar “hablar” a esta experiencia e integrarla de modo adecuado con la experiencia que procede de los otros-como-yo para, de esta manera, lograr una imagen de lo humano-personal que abrace todo su significado ontológico profundo, aunque en momentos sea arduo de apreciar. Este es el camino que emprendió, por ejemplo, Karol Wojtyla al escribir *Persona y acción*. Camino que implica una peculiar ascética del pensamiento llamada *fenomenología realista* y que le permitió, eventualmente, construir una *antropología normativa* que reconoce a la persona humana como verdadero fin y que prohíbe, de modo imperativo, tratarla como mero medio⁶.

5 Émile Benveniste, en los dos volúmenes de *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI, 2004. Impreso, ha intentado refutar argumentaciones como las que menciono, distinguiendo entre el sujeto de la enunciación y el sujeto realmente existente. Sin embargo, si en una afirmación del tipo “pienso, luego existo” o “hablo, luego existo” el sujeto de la enunciación no se refiere al sujeto que realiza el acto de pensamiento o de habla entonces esto no exhibe nada más que una inadecuación propia de un cierto lenguaje figurado que, en ocasiones, se da. No obstante, cuando uno es fiel a la experiencia y la persona advierte que piensa, de manera concomitante advierte su propia existencia y no la puede no advertir. Este es el importante conocimiento existencial del yo, explicado por Agustín de Hipona en *De Trinitate*, X, 10, 14.

6 Wojtyla, Karol. *Persona y acción*. Eds. Giovanni Reale y Tadeusz Styczen. Milano: Bompiani, 2001. Impreso. Véase también Serreti, Massimo. *Conoscenza di sé e trascendenza*. Bologna: ISTRAC-CEO Saggi, 1984. Impreso; Buttiglione, Rocco. *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milano: Mondadori, 1998. Impreso; Guerra López, Rodrigo. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Madrid: Caparrós, 2002. Impreso; Idem. *Afirmar a la persona por sí misma*. México: CNDH, 2003. Impreso.

“Volver a la persona” es pues una dirección, es un “programa de investigación” —en lenguaje de Lakatos—, que, aunque puede adquirir diversos derroteros, medirá su éxito a través de las diversas generaciones, principalmente, por su fidelidad a lo dado, es decir, a la experiencia humana en la totalidad de sus factores.

Si el personalismo pretende ser fiel a sus intuiciones originarias no puede ser sino un compromiso existencial de orden ético, es decir, de orden práctico-concreto, que conlleva enfrentar los desafíos que se le presentan a la dignidad de la persona humana en cada momento histórico particular. Ricoeur, por eso, en el ya citado texto y con entusiasmo sostiene:

¡Vuelve la persona! No insisto en la fecundidad política, económica y social de la idea de persona. Baste evocar un solo problema: el de la defensa de los derechos del hombre, en otros países distintos al nuestro, o el de los derechos de los prisioneros y de los detenidos en nuestro país, o incluso los difíciles casos de conciencia puestos de manifiesto por la legislación de extradición: ¿Cómo se podría argumentar en ninguno de estos casos sin referencia a la persona? Pero quisiera concentrarme en el argumento filosófico. Si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales evocados. (Ricoeur 98)

“Volver a la persona” es, entonces, la tarea nunca acabada de cada generación. Todos estamos invitados por el mero hecho de ser personas a dar testimonio de la verdad sobre el misterio del ser humano en nuestro momento histórico particular. En este sentido, el personalismo no muere mientras existan hombres y mujeres que asuman el reto que impone ser testigos de la verdad sobre sí mismos y sobre el mundo. El personalismo vive porque la persona posee una tensión estructural hacia su destino, que implica un progresivo autodevelamiento en cada decisión, en cada compromiso, en cada paso de nuestra historia personal y comunitaria. Esta autodevelación no es un dato solipsista de autoesclarecimiento meramente individual, sino un

trabajo solidario en el que la dignidad del otro, particularmente cuando el otro es explotado, herido y marginado, me reclama un comportamiento preciso, una decisión particular.

Con esto dicho, procedamos pues a explorar algunos retos que el personalismo tiene en el momento actual y que no puede soslayar. Estos retos poseen sus momentos de elaboración especulativa. Sin embargo, será preciso que cada uno de nosotros en el interior de la conciencia nos dejemos provocar para que la razón práctica se active y se pregunte en cada caso: *¿qué debo hacer?* y no solo *¿qué he de pensar?*

La rehabilitación de la razón práctica y la construcción del iuspersonalismo

Un primer reto que abre una amplia perspectiva hacia el futuro para el personalismo se encuentra en el movimiento de rehabilitación de la razón práctica, que se despertó, lentamente, durante el siglo XX. El papel que el Heidegger del *Informe Natorp* y Gadamer ha jugado en este proceso no es menor. Sin embargo, en el fondo lo que ha sucedido es que Aristóteles nunca ha dejado de aparecer y reaparecer en la historia de la filosofía, dando resultados muchas veces sorprendentes. Los célebres estudios de Franco Volpi a este respecto no pueden ser olvidados⁷.

Asimismo, la reactivación de la discusión en torno a la ley natural, que en las últimas décadas ha surgido a partir de los autores de la denominada *New Classic Theory*, también llamados “tomistas analíticos”, ha ayudado, sin dudas, a relanzar la idea de que “lo natural” de la “ley natural” es ser un *ordo rationis* antes que una *inclinatio naturalis*. Es imposible no mencionar el famoso trabajo de Germain Grisez “The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, Question 94, article 2” publicado en 1965 como el

⁷ Por ejemplo: Volpi, Franco. “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo”. *Hermenéutica y Racionalidad*. Comp. Gianni Vattimo. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994. 327-383. Impreso. “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”. *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, Anuario Filosófico. Ed. Alejandro G. Vigo. Pamplona: 32/1, 1999, 315-342. Impreso.

texto fundacional de un amplio movimiento que se extendería e incluiría nombres como el de John Finnis, Joseph Boyle, Robert P. George y otros.

Este escenario que pudiera parecer muy lejano al personalismo, sin embargo, no lo es. Cuando leemos con atención la *Ética* de Max Scheler⁸, la *Ética* de Dietrich von Hildebrand⁹ o el impresionante libro *Qué es y qué motiva una acción moral* de Josef Seifert¹⁰ no podemos sino sorprendernos de que todos ellos, de manera sumamente original, ofrecen intuiciones poderosas para construir un personalismo ético riguroso en el que el *bonum* y el eudemonismo son, radicalmente, reconsiderados. Todos ellos forman parte del movimiento personalista, pero su posición dentro del “árbol del personalismo” —que tanto gustaba a Mounier— no está en conexión principal con él, sino con la fenomenología realista, es decir, con la escuela derivada de los alumnos de Husserl durante el periodo de Gotinga.

Scheler, Hildebrand y Seifert señalarán, agudamente, cómo en una parte importante de la tradición aristotélica el bien es entendido, principalmente, como aquello que perfecciona una cierta naturaleza, *id quod omnes placet*. Esta interpretación —desde su elaboración primigenia en la *Ética a Nicómaco*— está construida a partir de la teoría que afirma a la *eudemonía* como fin último al que todos los demás fines se subordinan. De este modo, hasta el amor de benevolencia, tal y como lo comprende Aristóteles, ha de ser practicado en función de la *eudemonía* como fin último. En la reflexión de Josef Seifert y de sus discípulos aparecerá, con gran claridad, un cuestionamiento crítico a este respecto: lo que hace bueno al bien moral no es que perfeccione a una determinada persona humana, sino que *es algo bueno de suyo*. Una acción buena será buena si se realiza motivada, primariamente, por el valor intrínseco que posee la acción y solo de modo secundario por la felicidad o perfección moral que desarrolla en la persona. De esta manera, el amor de benevolencia

8 Scheler, Max. *Ética*. Madrid: Caparrós, 2001. Impreso.

9 Hildebrand, Dietrich von. *Ética*. Madrid: Encuentro, 1983. Impreso.

10 Seifert, Josef. *Qué es y qué motiva una acción moral*. Madrid: Centro Universitario Francisco de Vitoria, 1995. Impreso.

adquiere su verdadero rostro: el amor a las personas no se practica porque estas me hagan feliz, sino por el valor intrínseco que ellas mismas poseen.

Normalmente, el eudemonista reacciona diciendo que la perfección intrínseca de la acción no se encuentra desarticulada de la propia realización personal, cosa que es verdaderísima. Sin embargo, el personalista de inmediato distingue que una cosa es la causa y otra el efecto, es decir, que una cosa es el motivo primario para la realización de una acción buena, el valor, y otra su efecto superabundante en el sujeto, la felicidad. Para comprender cabalmente estas afirmaciones es preciso mirar la diferencia esencial entre las tres categorías de importancia que Hildebrand descubre: lo subjetivamente satisfactorio, el bien objetivo para la persona y el valor. Cada una de ellas posee una *ratio* irreductible a la otra. Sin embargo, todas ellas poseen interacciones relevantes de diversos tipos que por el momento no podemos estudiar aquí¹¹.

De repente, esto puede parecer una sutileza excesiva. Sin embargo, justamente en esta sutileza se juega desde una óptica personalista, tanto la superación de la racionalidad instrumental como el redescubrimiento del amor como camino de realización de la persona humana.

Precisamente, de cara a este desafío Karol Wojtyła desarrollará sus reflexiones éticas y metaéticas antes de ser elegido pontífice de la Iglesia católica¹². Para Wojtyła, la persona humana se revela en la experiencia como un verdadero fin. Este descubrimiento por parte de la razón no será de índole teórica, sino, eminentemente, práctica. A través de diversas experiencias, como la experiencia del deber, la experiencia del pudor o la experiencia de la propia libertad, Wojtyła mostrará el carácter ininstrumentalizable de la persona y

11 Es bueno consultar además: Hildebrand, Dietrich von. *La esencia del amor*. Para una introducción, véase: Rovira, Rogelio. *Los tres centros espirituales de la persona*. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2006. Impreso.

12 Por ejemplo: Wojtyła, Karol. *Człowiek w polu odpowiedzialności. Studium na temat koncepcji i metodologii etyki*. Roma-Lublín: KUL, 1991. Impreso; Primera traducción italiana: "L'uomo e la responsabilità". *Perché l'uomo*. Trad. Enrico Tartagni. Milán: Leonardo, 1995. Impreso; Traducción italiana con texto polaco al frente: "L'uomo nel campo della responsabilità". Trad. L. Cristanti Bompiani. Milán: Bompiani, 2002. Impreso. Nosotros seguimos, preferentemente, está última versión, plenamente autorizada por el autor, tal y como se reproduce en: *Wojtyła, Karol. Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Eds. Giovanni Reale y Ta- deusz Styczen. Milán: Bompiani, 2003. 1217-1301. Impreso.

logrará formular la denominada “norma personalista de la acción”: “Persona est affirmanda propter seipsam! ¡Hay que afirmar (amar) a la persona por sí misma y nunca usarla como mero medio!” (Guerra López 1-5).

Esta norma, en su aspecto negativo, afirma que la persona es un tipo de bien que no admite utilización y que no puede ser tratada como objeto de uso, esto es, como un medio respecto de un fin. En su forma positiva la norma personalista confirma esto: *la persona es un bien hacia el cual la única respuesta propia y adecuada es el amor*. Este contenido positivo de la norma personalista es, precisamente, lo que el mandamiento cristiano del amor enseña.

¿Es posible justificar esta norma de una manera clara? ¿Acaso no debemos pensar que el aire kantiano de su formulación es una señal de algún tipo de inmanentismo explícito o encubierto?

Observemos atentamente a la libertad y a su capacidad para mostrar a la persona: el descubrir que la libertad es un dinamismo irreductible a cualquier determinismo está acompañado, a modo de contraparte, por la capacidad de autodeterminación de los fines de la acción. En efecto, si bien pueden existir muchos factores internos y externos a la persona que concurren con un cierto determinismo en el acto libre, también es cierto que nuestra experiencia nos muestra a la libertad como un momento de verdadera trascendencia de la persona, es decir, como un momento de auténtico autogobierno. Este autogobierno se expresa de diversas maneras, entre las cuales es preciso individuar, en este momento, la autoteleología del hombre. La persona es, realmente, capaz de escoger los fines propios de su acción. Y con ello, además de tener la oportunidad de responder a un motivo que lo invita a actuar, además de poder, eventualmente, autoafirmarse implícitamente a través de un acto bueno, además de poder reconocer a su acto como “propio”, la autoteleología del ser humano revela a la persona como *fin en sí misma*. O al revés: gracias a que la persona es fin en sí misma es capaz de autofinalizarse en el actuar libre. La relación entre *autoteleología de la acción* y *ser fin en sí mismo* es como la que existe entre lo *manifestante* y lo *manifestado*, entre el *efecto* y la *causa*. A este respecto, es

imposible que un ente que no posea la condición de *fin en sí mismo* pueda desplegar un dinamismo como la libertad. Un ser cuya esencia es “ser-medio” solo puede tener una operación heterodeterminada. Por ello, cuando alguien trata a una persona como medio lastima al otro, no solo en su libertad sino en su misma esencia, en lo que le corresponde a ella primariamente como “*suum*”, como *suyo* en el sentido más íntimo y estricto del término.

¿Será la norma personalista de la acción una norma particular para la sola convivencia humana o tendrá un carácter auténticamente universal que ni Dios mismo podrá violentar? Wojtyła, sabiendo que puede ser fácil relativizar la norma personalista de la acción y darle un sentido instrumental respecto de Dios, afirma:

Jamás está permitido tratar a la persona como un medio. Este principio posee un alcance absolutamente universal. Nadie tiene derecho a servirse de una persona, de usar de ella como de un medio, ni siquiera Dios su Creador. De parte de Dios es, por lo demás, enteramente imposible, porque al dotar a la persona de una naturaleza racional y libre le ha conferido el poder de asignarse ella misma los fines de su acción, excluyendo con esto toda posibilidad de reducirla a un instrumento ciego que sirve a los fines de otro. [...] Esta verdad elemental, a saber, que, contrariamente a lo que sucede con los otros objetos de acción que no son personas, la persona no puede ser un medio de acción, es, pues, una expresión del orden moral natural. Gracias a ella, este orden adquiere características personalistas exigidas por el orden de la naturaleza, que comporta igualmente seres-personas¹³. (Wojtyła, *Amor* 35)

De esta manera, podemos advertir que la condición de fin que posee la persona no es solo un descubrimiento sobre *el ser de la persona* sino sobre *el*

13 Estas ideas se han proyectado también en la enseñanza de Juan Pablo II. Por ejemplo, véase: Juan Pablo II. *Veritatis splendor*. México: Librería Parroquial de Clavería. 1993. 48. Impreso; Juan Pablo II. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Trad. Pedro Antonio Urbina. México: Plaza & Janés, 1994. 199. Impreso.

deber-ser que surge de ella. La experiencia de la persona implica una obligación moral y jurídica primaria cuyo contenido legitima a la acción en general. El encuentro con las personas en la experiencia se convierte así en el encuentro con una realidad, esencialmente, moral y jurídica.

El carácter imperativo y categórico de la norma personalista debe ser expresado al momento de formularla para así dejar claro que existe una prescripción positiva y fundante —*hay que afirmar a la persona por sí misma*—, una prohibición que complementa a la primera —*nunca usarla como medio*— y la absolutez, es decir, la *incondicionalidad* de ambas. El percibir esta estructura ayuda a entender por qué, desde un punto de vista estrictamente racional, el *motivo principal* para afirmar a una persona no radica en el fin último, objetivo que todo ser humano posee (Dios), ni en el efecto formal primario, que acontece en el sujeto al encuentro del fin último (felicidad), ni en las consecuencias positivas en el orden práctico que esto conlleve (utilidad), ni en el placer que, eventualmente, pueda producir (satisfacción subjetiva), ni por algún premio gratuito asociado a ello (como el bien objetivo para la persona), ni por cualquier otra razón que no sea *por ella misma, propter seipsam*.

La norma personalista de la acción, de esta manera, se coloca como el precepto de derecho natural más importante en el que todos los demás se encuentran como integración. Ya como pontífice de la Iglesia católica, Juan Pablo II colocará este precepto en el corazón de la fundamentación de la vida moral en la Encíclica *Veritatis splendor*.

Es curioso que, justamente, una de las Encíclicas de Juan Pablo II más fuertemente acusadas de ser —según algunos de sus críticos— una regresión ultraconservadora y tomistizante sea, precisamente, el documento en el que la norma personalista de la acción campea en todo su planteamiento y en su formulación explícita. En *Veritatis splendor* el fundamento de la moral no es un cierto código heterónimo, una exposición teórica de “valores” o una suerte de ideal de decencia preconcebido. *El fundamento de la moral cristiana es el encuentro con una presencia*. El amplio pasaje en el que se narra el encuentro

del joven rico con Jesús intenta mostrar el fundamento personalista de la moral cristiana. Este argumento permitirá que el papa sostenga que:

Es a la luz de la dignidad de la persona humana —que debe afirmarse por sí misma— como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio.
(Juan Pablo II 48)

Tenemos la impresión de que este y otros textos similares permiten afirmar que la postura de Juan Pablo II, en materia de reargumentación de la ley natural, puede ser calificada como *iuspersonalista*. En efecto, el papa no apela, como muchos hubieran querido, a preceptos de la ley natural deducidos de ciertas inclinaciones, sino que reconoce a la razón como capacidad para reconocer la diferencia esencial entre cosas y personas, entre precio y dignidad. Este reconocimiento no es solo de orden especulativo, sino, principalmente, práctico: al darme cuenta de que este ser humano es persona, de inmediato, descubro en él un imperativo categórico concreto: hay que amar al otro por lo que es antes de amarlo por lo que hace o tiene, y amarlo, de manera especial, cuando se encuentra más vulnerable, pobre o excluido.

En nuestra opinión, a partir de aquí será posible construir una reconsideración completa de la ley natural que permita reargumentar de una manera racional y razonable una verdadera gramática de la acción humana.

El recorrido que hemos hecho nos permite advertir una perspectiva hacia el futuro para el personalismo: la perspectiva que brinda la necesidad de reargumentar el valor y la vigencia de la ley natural. ¡El personalismo tiene en este terreno una importante contribución que hacer! Pensemos no solo en

los autores mencionados, sino también en figuras como la de Adolf Reinach, John Crosby o Tadeusz Styczen. Sus aportes al desarrollo de una ética personalista son sumamente relevantes y permiten interactuar, con gran altura, en el debate contemporáneo sobre la razón práctica y la ley natural.

El haber comenzado nuestra exposición recordando el fundamento racional de la norma personalista de la acción nos permite ahora abordar con mayor agilidad los otros retos que deseamos poner a la consideración de ustedes.

La comprensión personalista, el interior de una bioética sin adjetivos

En algunos otros lugares hemos explicado con mayor amplitud el papel que juega el personalismo al momento de animar una bioética racionalmente fundada, o como preferimos decir, una “bioética sin adjetivos”¹⁴. En esta ocasión simplemente nos referiremos a lo esencial en esta materia: el carácter supratutilitario de la persona humana brota del valor intrínseco que esta posee y que ordinariamente designamos como “dignidad”. En efecto, “dignitas est de absolute dictis” (Aquino In I Sent., d. 7, q. 2, a. 2, ad 4), la dignidad corresponde a lo que se afirma de manera absoluta, es decir, a aquello que es *principio* o *punto de partida* por surgir desde sí mismo, por apoyarse en sí. Más aún, una de las definiciones más utilizadas en el medioevo pero más desatendidas en la actualidad para definir a la persona es: “*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*” (Emery 109), la hipóstasis que se distingue por una propiedad perteneciente a la dignidad. Una bioética personalista, por ello, no puede sino concebirse como un saber interdisciplinario llamado a custodiar con humildad y reverencia

14 Guerra López, Rodrigo. “La persona es fin y no medio. El fundamento normativo de la Bioética personalista”. *Bioética personalista: ciencia y controversias*. Coords. Gloria María Tomás y Garrido - Elena Postigo Solana. Pamplona: Eunsa, 2007. 39-69. Impreso. Asimismo, véanse los tres siguientes trabajos dedicados a elaborar una “bioética sin adjetivos”: Guerra López, Rodrigo. “Por una Bioética sin adjetivos. La Bioética en el contexto de la crisis moderno-ilustrada”. *Medicina e Morale* (junio 2006): 1189-1204. Impreso; Guerra López, Rodrigo. “Por una Bioética sin adjetivos II. Bioética, interdisciplinariedad y sociedad plural”. *Medicina e Morale* (enero 2008): 69-81. Impreso. También publicado en *Ars Medica* 16 (2008): 167-177. Impreso; Guerra López, Rodrigo. “Por una Bioética sin adjetivos III. Importancia de las relaciones entre ética y biología para la constitución de la bioética”. *Medicina e Morale* (mayo 2008): 955-975. Impreso.

al altísimo, puesto que cada individuo, por el hecho de ser persona, posee dignidad.

La dignidad, de este modo, no brota de un estándar de eficiencia étnico, económico, político, religioso, ético o neurofisiológico. La dignidad es el valor que posee, principalmente, el ser de la persona por su mero hecho de ser. De hecho, esto está asociado a que la noción de persona no se refiere a un cierto *modo de hacer*, sino a una modalidad peculiar de *ser*. Cuando se confunden ambos planos, cuando algún tipo de acción o función se identifica con el ser-persona, entonces, la racionalidad instrumental campea y se termina sacrificando a las personas en el altar de la funcionalidad y el éxito. La persona no es su acción; la acción supone y revela a la persona en algún grado sin identificarse enteramente con ella.

Esta comprensión nos permite sostener tres tesis antropológico-éticas que son sumamente relevantes para una bioética racionalmente fundada:

La persona humana es un sistema unitario:

Es una unidad real que posee diversas dimensiones con diversas propiedades: “corpore et anima unus”. Utilizando el lenguaje de la biofilosofía contemporánea podríamos decir que una antropología personalista puede ser considerada una modalidad de *monismo con dualismo de propiedades*. Esta caracterización no resulta del todo satisfactoria para quien posee una comprensión basada en una ontología clásica de la persona. Sin embargo, apunta, al menos, una cosa importante que tiende a olvidarse: la persona humana es *unidad* y no mera unión. El dualismo ontológico, en cualquiera de sus tipos, es insostenible.

Una antropología personalista, entonces, podrá ofrecer un marco adecuado para interpretar situaciones complejas como las relacionadas con el fin de la vida humana: ¿cuándo muere realmente un ser humano? ¿cuáles son los criterios empíricos que muestran que la persona ya no está presente? o ¿cómo podríamos perfeccionar los criterios clínicos de determinación de la muerte para que respeten cada día más y con mayor rigor la unidad sustancial de la persona humana hasta su final? Este es un mero ejemplo.

Existen muchos otros en los que es posible descubrir una orientación ética precisa a partir de la conciencia sobre la unicidad personal.

La persona humana es un sistema unitario con persistencia transtemporal: Esto quiere decir que *soy aquello que fui*. Si bien es cierto que mi cuerpo puede tener importantes variaciones y aún perder algunas partes (por ejemplo, un brazo) la unidad de mi persona en cuanto persona es superior a la unidad de mi cuerpo en cuanto cuerpo. Aunque no soy *lo mismo* que fui hace cuarenta años, sí soy *el mismo* que fui hace cuarenta años. De esta manera se evidencia que el constitutivo real de la persona humana en cuanto persona no es el cuerpo, aunque el cuerpo sea una dimensión de mí como persona. La persona humana no se agota en su corporeidad, aunque la corporeidad funja como ícono de la persona. Existe siempre un *exceso formal* en la persona que rebasa su mera configuración orgánica sin negarla. Esta es la base para argumentar la espiritualidad del yo y, también, la plataforma desde donde podemos comprender el origen de la irreductibilidad de las personas a las cosas. Gracias a esta diferencia esencial entre cosas y personas podemos sostener con rigor el carácter trascendente, continuo y transtemporal de la persona humana desde el momento de la fecundación y hasta su muerte.

Dicho de otro modo, los problemas filosóficos en torno a la identidad pueden ser resueltos de una manera rigurosa a partir de la base de una antropología personalista que integre de manera adecuada la noción de *naturaleza* al interior de la *persona*¹⁵. Estos problemas están en el corazón del debate sobre el estatuto personal del embrión humano, ya que muchos de quienes objetan la dignidad de la vida humana desde la fecundación lo hacen, precisamente, postulando una ruptura en la continuidad identitaria al afirmar que la vida personal comienza a partir de la implantación o a partir de la activación del sistema nervioso central. Evidentemente, cualquier reivindicación de la continuidad en el proceso de desarrollo ontogenético de la persona humana se convertirá en un proyecto fallido mientras que por naturaleza se

15 Cf. Wojtyła, Karol. *Persona y acto*. Eds. Giovanni Reale y Tadeusz Styczen. Milano: Bompiani, 2001. Impreso.

entienda *lo inmutable en el cambio*. Las esencias inmutables son propias de un mundo atemporal como el mundo de las ideas de Platón. Cuando la esencia se encuentra inmersa en un ente dentro del tiempo no puede ser interpretada como *lo inmutable en el cambio*, sino, precisamente, como *lo que cambia en el cambio*. Aristóteles, justamente, quería decir esto cuando afirmaba que la esencia es *to ti en einai, quod quid erat esse*, aquello que era ser. La naturaleza es el ser que ha sido y que por esta peculiar constitución “recoge” todo cambio, “recoge” toda su historia y funge como principio de movimiento. De este modo, el Estagirita logra mostrar que el sujeto de imputación del cambio nunca es el accidente, sino la sustancia afectada por los modos de ser accidental que ella posee. Las contribuciones de David Wiggins, Fernando Inciarte y de Juan Manuel Burgos a este respecto son sumamente relevantes¹⁶.

La persona humana es un parámetro antropológico-normativo:

Tradicionalmente se ha afirmado que la antropología es el fundamento de la ética, es decir, que para poder saber qué debemos hacer antes hay que saber bien qué cosa somos. De hecho una importante cantidad de estudios sobre la ley natural siguen, precisamente, este itinerario: de la naturaleza a la acción, del ser al deber. Karol Wojtyła mostró con gran agudeza que si bien es cierto que la ética presupone siempre una cierta antropología esto no significa que la ética deba de hacerse *desde* la antropología. En *Persona y acto* Wojtyła no presupone una cierta antropología al momento de incursionar en la acción como factor revelador de la persona. La acción es el camino *quoad nos* que él utiliza bajo la premisa metodológica de que es la acción la que revela al ser. El principio metafísico *operare sequitur esse* es usado por Wojtyła como recurso para transitar *del fenómeno al fundamento*. Los resultados de esta incursión intelectual son conocidos de todos. Si el obrar deriva del ser, entonces, el obrar es “la vía más apropiada para un conocimiento de este *esse*”. Wojtyła continúa diciendo: “Así, a partir del *operari* humano alcanzamos el conocimiento

16 Wiggins, David. *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell, 1980. Impreso; Inciarte, Fernando. *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. Pamplona: EUNSA, 2004. Impreso; Burgos, Juan Manuel. *Repensar la naturaleza humana*. Madrid: EUNSA, 2007. Impreso.

no solo del hecho de que el hombre es el *sujeto* (*sub-jectum*), sino también de quién es el hombre sujeto del propio obrar” (Wojtyla, *El hombre* 50-51).

Es interesante observar que esta maniobra metodológica de Wojtyla en el fondo recupera intuiciones clásicas de cuño aristotélico. Por ejemplo, en la antropología de Aristóteles el objeto especifica a la operación y la operación devela, entonces, la naturaleza de la facultad, no viceversa. Más aún, justo esta vía nos permitirá advertir que no es la antropología la que esclarece la ética, sino, más bien, al revés: es la vida buena la que puede fungir como *via cognitionis* para el descubrimiento de la estructura de la persona humana. No podemos sino celebrar que ya algunos tomistas reconocen esto mismo cuando regresan al estudio del Tomás de Aquino histórico y superan los manuales más o menos canónicos. Por ejemplo, a este respecto, Martin Rhonheimer dice:

Por paradójico que parezca: para saber qué es la “naturaleza humana”, o para interpretarla adecuadamente, tenemos que conocer antes lo “bueno para el hombre”. El conocimiento de la naturaleza humana, así pues, no es un punto de partida de la ética, sino más bien uno de sus resultados. [...] Se revela ahora cuán equivocado es todo intento de presentar a la “naturaleza humana” como “norma” o “medida” del bien moral. (Rhonheimer 194)

Así las cosas, la ética permite poco a poco develar al ser humano en cuanto persona. De hecho la ética comprendida de esta manera adquiere el estatuto de un saber antropológico. Precisamente por esto Styczen —siguiendo a su maestro Wojtyla— afirma que la ética debe ser considerada una antropología normativa, esto es, un saber sobre el hombre dedicado al estudio de la acción (praxeología) y de los valores y normas que orientan la acción (axiología). Podríamos explicar esto mismo de una manera más didáctica diciendo que la separación entre ética y antropología es, principalmente, *formal* y responde a las exigencias metodológicas de dos saberes con objetos diferenciados. Sin embargo, en el orden de lo real la separación entre lo que somos y lo que hacemos no es tan amplia. Al contrario, lo que somos y lo

que hacemos está fusionado en nuestra historia personal. De esta manera, la ética debe ser considerada un saber antropológico y la antropología no puede no tener más que un cariz también ético. Desde el punto de vista de la experiencia humana elemental *primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*.

Para la bioética esto es fundamental: la persona humana no solo es un objeto de atención biomédica sino una condición intrínseca para la elaboración de la bioética como ciencia estricta. Desde mi punto de vista, la bioética no puede ser sino personalista. Insisto, no por una adhesión de escuela a una cierta filosofía pre-existente —*el personalismo*—, sino como una exigencia metodológica interna sin la cual la bioética colapsa y se torna contradictoria.

El significado personalista de la sexualidad humana

La experiencia humana elemental nos muestra que lo humano aparece bajo dos modalidades diversas sin dejar de ser humana ninguna de ellas. Por una parte, varones y mujeres participamos de una identidad cualitativa innegable. Ambos poseemos cuerpo viviente, ambos tenemos inteligencia, voluntad, afectos. Ambos somos capaces de interpretar y de crear cosas superando, al menos relativamente, los condicionamientos físicos, instintivos y pulsionales.

Sin embargo, la diferencia también emerge concomitantemente. Antes de detallarla es preciso constatar algo: la experiencia de lo humano es una experiencia que madura al descubrir *una alteridad que se contradistingue de mi yo*. La diferenciación sexual expresa un límite constitutivo de nuestra naturaleza. Por más que exista una identidad cualitativa la diversidad corpórea, cultural y psíquica entre varón y mujer me ofrece no simplemente a un “otro-yo”, sino a un “otro”, que si bien es un “otro-yo” su “yo” no está configurado, exactamente, del mismo modo que el mío. Por eso descubrir que el “tú femenino” es alteridad respecto de mi “yo masculino” es, cualitativamente, más intenso y diverso que una suerte de descubrimiento neutro de la relación “yo-tú” (que no hace referencia explícita a la diferenciación sexual).

De este modo, la diferenciación sexual es un “locus”, es un lugar en el que la verdad sobre el propio límite aparece con particular fuerza. El “otro” en tanto que posee elementos con identidad cualitativa respecto de mi “yo” ofrece una continuidad experiencial en el plano de lo común. El “otro” en tanto que “diverso sexualmente” se convierte para mí en un ser fascinante y enigmático por mostrar una discontinuidad experiencial novedosa. La persona femenina es “como yo”, pero es diversa en un cierto plano que se encuentra al interior de su “yo”. Así las cosas, *el enigma del otro es máximo cuando se trata de un otro diferente sexualmente de mí*. Esto que podría parecer, de repente, una explicación puramente académica que adquiere una gran vivacidad existencial cuando descubrimos, en nuestra propia experiencia, que lo fascinante del sexo opuesto radica en esa simultaneidad de identidad y diferencia que hace que se suscite una singular curiosidad por descubrir cómo es el otro, la otra, en su misterio.

Esta observación nos permite encontrar un nuevo elemento: la alteridad causada por la diferenciación sexual es una alteridad que invita a la *reciprocidad relacional*. Si bien la persona es un sujeto social y la sociabilidad se ejerce indistintamente con personas del mismo o de diverso sexo podemos advertir que *la relación que se establece entre el varón y la mujer es un caso modélico del carácter social, o mejor aún, comunal del ser humano*.

Sin agotar todas las dimensiones personales en las que se plasma lo masculino y lo femenino baste mirar que hasta en el orden puramente corpóreo la sexualidad manifiesta, de manera plástica, que un ser humano no se realiza como humano cuando permanece clauso. El ser humano es apertura hacia el “otro-diverso-sexualmente”. Toda la conformación corpórea hasta en el nivel de la configuración genética dice “alteridad-heterosexual”. La alteridad es una tensión constitutiva de la persona que se expresa a través del cuerpo de una manera sumamente intensa en todo nivel. El cuerpo humano es ya apertura, pero lo es, especialmente, cuando esta apertura, este “ser-para-otro”, se transforma en donación heterosexual. Así, *la diferenciación sexual posibilita un tipo de unidad más fuerte y estrecha que la que se puede dar entre*

personas del mismo sexo, es decir, el “ser-varón” y el “ser-mujer” posibilita que dos personas se entreguen totalmente (corpórea y afectivamente) y, eventualmente, realicen, de una manera incomparablemente elevada, el “ser-uno-para-el-otro”.

Este tema podría explorarse en múltiples dimensiones. Baste en esta ocasión decir que la conciencia del propio límite, que emerge al constatar la diferenciación sexual, persuade al varón no solo de que necesita de la mujer y de que la mujer necesita del varón, sino, además, de que cada uno posee, en sí mismo, una plenitud que el otro no tiene y que es deseable compartir. En otras palabras, *la diferenciación sexual abre a la persona a una modalidad del don de sí que es inviable entre personas del mismo sexo*. Esta es una de las razones más profundas por las que la cuestión de la diferencia sexual no es reconducible, sin más, a un asunto de roles sociales convencionalmente definidos, sino que exige un esclarecimiento propiamente ontológico en el que la complementariedad varón-mujer aparezca como una dinámica que emerge desde la plenitud entitativa del ser personal sexuado. Hemos explorado el fundamento metafísico de la diferenciación sexual en otros lugares¹⁷. En esta ocasión, simplemente, miremos que el personalismo permite interpretar, adecuadamente, la *unidualidad relacional* de la persona humana, la complementariedad y reciprocidad originaria entre varón y mujer, y, a su vez, permite interpretar desafíos complejos como el de la preferencia homosexual.

En efecto, *la corporeidad con diferenciación sexual pertenece a la estructura donal de la persona*. La corporeidad con diferenciación sexual varón-mujer es parte del *lenguaje esencial* para el mutuo don de sí.

Esta postura típica del personalismo de autores como Hildebrand, Wojtyła o Edith Stein resulta ser una crítica *ante litteram* a quienes piensan que en la actualidad es posible formular más de dos géneros entre los seres humanos:

17 Guerra López, Rodrigo. “Pensar la diferencia. Reflexiones sobre la condición femenina y el fundamento antropológico de la diferenciación sexual”. *Medicina y Ética. Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica* 7.4 (octubre-diciembre 1996): 437- 455. Impreso. Cf. Guerra López, Rodrigo. “Identidad femenina y humanización del mundo”. *Beijing +10. Diálogos académicos*. México: Porrúa, 2005. Impreso. Véase también: Scola, Angelo. *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*. Madrid: Encuentro, 1989. 54. Impreso.

masculino, femenino, gay, lesbiana, bisexual y transexual. De hecho, esta interpretación converge en varios aspectos con las investigaciones que, desde el ámbito de la teoría de sistemas contemporánea, ha realizado Niklas Luhmann¹⁸. ¿A qué me refiero? El hecho empírico es que la masculinidad y la femineidad son códigos *irreducibles* en la vida comunitaria y al momento de la entrega sexual. Todo intento de ir más allá de estos códigos, de este lenguaje que brota de la estructura profunda de la persona y que emerge en la corporeidad, se reconduce al código básico, del cual es imposible, tácticamente, evadirse. Por ejemplo, aún en las más vanguardistas prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, reaparece el código simbólico heterosexual, aún cuando lo haga de manera distorsionada y, de algún modo, afectada. Los géneros añadidos indican preferencias sexuales en las relaciones afectivas pero *no novedades estrictas*. Esta evidencia empírica indica, en mi opinión, que la *donatividad* de la persona no puede expresarse más que a través de la diferenciación sexual varón-mujer. Esto no nos puede dejar indiferentes. Esto posee un significado peculiar. La estructura de la persona *demanda heterosexualidad*, aún en los momentos en los que la entrega se realiza de modo contrario a la misma demanda. Si la demanda no es cumplida, entonces, podemos afirmar que aún en medio de su contradicción, la persona añora —aún cuando no lo reconozca— su cumplimiento.

De esta manera, el personalismo puede descubrir un reto para el presente y para el futuro: es preciso realizar un análisis crítico de las teorías de género que reconocen acertadamente que la sexualidad posee diversas expresiones culturales a lo largo de la historia y, simultáneamente, denunciar la falta de articulación ontológica que muchas de estas teorías ofrecen entre género e identidad psicosomática de la persona. Cuando el género se afirma como una categoría desvinculada del ser personal, más aún, cuando se afirma que la condición humana es constructivísticamente edificada por las decisiones

18 Cf. Luhmann, Niklas. "Frauen und Männer und Goerge Spencer Brown". *Zeitschrift für Soziologie* 17. 1 (1988). Impreso. Luhmann se basa en las investigaciones de J. Keyes (pseudónimo de George Spencer Brown), publicadas como *Only Two Can Play This Game*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. Impreso. Hemos desarrollado con más amplitud estas ideas en: Guerra López, Rodrigo. *Hacia una perspectiva de familia*. México: Universidad Panamericana, 2004. Impreso; Guerra López, Rodrigo. "La familia y su futuro en México" *Bien común* 133 (enero 2006): 66-74. Impreso.

de las personas, en especial, por sus deseos e impulsos sexuales no se hace un servicio a la verdad sobre el hombre, sino se le inventa artificialmente y, eventualmente, se le aliena. La verdadera liberación sexual que todo ser humano espera en el interior de su corazón solo se logra cuando la propia experiencia sexual es integrada en la verdad sobre el ser humano, es decir, en el reconocimiento del ser humano como persona-masculina o como persona-femenina, según el caso.

El personalismo como teoría crítica y la reconstrucción de la democracia en América Latina

En Latinoamérica, como en otras partes del mundo, se han popularizado dos interpretaciones de la democracia. La primera es la democracia formal, es decir, la democracia que rechaza todo calificativo: la democracia no debe ser ni popular, ni orgánica, ni comunitaria, ni participativa. La democracia no se define por su contenido (material), sino por la *forma* mediante la cual la sociedad civil asegura tener control sobre su gobierno¹⁹. La filosofía propia de esta democracia es el relativismo, ya que ninguna verdad tiene derecho a prevalecer en la comunidad. Cada individuo posee su verdad y su bien, y lo único que hay que evitar es que alguien pretenda universalizar lo que él considere valioso.

La segunda modalidad es la democracia como proyecto de identidad ética, es decir, es el modelo que concibe quiénes, reaccionando a los totalitarismos del siglo veinte, han redescubierto ciertas exigencias éticas para la vida en sociedad. Para quienes sostienen esta posición la búsqueda de una identidad ética se encuentra en la igualdad funcional de los interlocutores, la sinceridad en el diálogo y la atención a las objeciones de los otros, es decir, en una situación ideal de comunicación que permita ponerse de acuerdo como sociedad²⁰.

¹⁹ Los exponentes de esta posición son muchos y más o menos todos se inspiran en el empirismo y en el individualismo inglés. Aquí se encuentra la "democracia sin adjetivos" propuesta por Enrique Krauze o la teoría de la democracia de Hans Kelsen.

²⁰ Appel, Karl Otto. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973. Impreso; Habermas, Jürgen. *La teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Madrid: Taurus, 1987. Impreso.

En nuestra opinión existen muchas intuiciones importantes en ambos planteamientos que no se pueden dejar de lado. Pensemos, simplemente, en el asunto de concebir a la democracia como instrumento para el control del poder y como espacio para el consenso.

Sin embargo, la democracia nunca está garantizada del todo. No puede unir por ella misma a los ciudadanos que conviven en el Estado. Incluso cuando de alguna manera puede decirse que está bien dirigida *no produce automáticamente el bienestar social y mucho menos una vida buena*²¹. La dinámica de participación y representación propia de la democracia no tiene su origen en ella, sino en otras dimensiones de la realidad social, que, por cierto, no suelen regirse por las leyes del quehacer político. Justamente, esta última apreciación nos mueve a pensar que para su fundamentación y conservación la democracia tiene que acudir a otras fuerzas y poderes que la trascienden. Dicho de otro modo, *la democracia vive de unos supuestos que ella misma no puede garantizar*. Vive de un dinamismo que ella no produce. Esto significa que hay algo insustituible para la democracia que no se fundamenta al nivel de la lógica del poder y que, sin embargo, sostiene a la política como realidad humana²².

La democracia, si bien tiene un entramado institucional necesario e indispensable, evita su autodestrucción gracias a un conjunto de valores asumidos vitalmente por las personas y comunidades que la concretan en la vida social. Esto quiere decir algo que, tal vez, es sumamente evidente, pero que vale la pena reafirmar: la democracia requiere de un sujeto donde existir.

La democracia es solo una teoría mientras no se considera su forma concreta de inserción en la historia viva del pueblo real, es decir, en el *mundo vital*, en el *ethos* que construimos todos a través del cómo afrontamos la vida, cómo decidimos, cómo pensamos, con quién nos comprometemos, etc.

21 Cf. Ratzinger, Joseph. "¿Orientación cristiana en la democracia pluralista? ". Iglesia, ecumenismo y política. Madrid: BAC, 1987. 223-242. Impreso.

22 Un desarrollo más amplio sobre esta idea en: Guerra López, Rodrigo. "Educar para la democracia. La democracia como adjetivo y sus consecuencias educativas". Revista Latinoamericana de Estudios Educativos 28.1-2 (1997): 9-31. Impreso.

Mientras la democracia esté planteada solo a nivel de los mecanismos institucionales, de las estructuras jurídicas y de los métodos de concertación entre partidos sufrirá la misma erosión de legitimidad que están experimentando nuestras elites políticas. Lo que hoy requieren nuestras democracias es superar el escepticismo pragmático y reinterpretar cuáles son las preguntas fundamentales de la población, cuál es la historia e identidad de nuestro pueblo y cuáles son los símbolos que tienen poder de convocar a este pueblo para una tarea común. *Todas estas son cuestiones de orden cultural antes de convertirse en problemas de mercadotecnia para las instituciones.* Precisamente, en estas cuestiones es donde podemos encontrar la dinámica fundamental requerida para vitalizar el quehacer democrático y darle sustento ético. Es aquí donde el personalismo y la nueva síntesis personalista de la Doctrina Social de la Iglesia, realizada por Juan Pablo II y Benedicto XVI, instala su discurso convocando a crear subjetividad social²³, para así, gradualmente, reorientar al Estado y al mercado en función del pueblo real, ¡en función de la nación!, y no viceversa.

Cuando descubrimos que la cultura del pueblo es el lugar donde se verifican los valores que le dan sentido a la existencia de las personas reales podemos encontrar, entonces, que la consistencia de un entramado institucional y legal depende de este “subsuelo” cualitativo. Al poder siempre se le ha dificultado pensar y reconocer la cultura, pero esto no es algo de suyo imposible.

La lógica del dominio instrumental de las cosas y las personas puede ser ajustada en base a la *lógica de la gratuidad* propia de la vida real de nuestras sociedades.

Con esto no quiero afirmar que en el pueblo real no existan intereses, algunos de los cuales pueden ser, particularmente, mezquinos. Lo que deseo

²³ El término se refiere a la sociedad en cuanto integrada por personas que al poseer inteligencia y libertad tienen el derecho a vincularse solidariamente y, de esta manera, evitar ser objetos de uso o de abuso promoviendo sus legítimos intereses y colaborando a la construcción del bien común. La subjetividad social se fortalece cuando existen organismos que promueven la corresponsabilidad y la interdependencia basadas en la persona humana y sus derechos. Más aún, la subjetividad social permite que una comunidad no se torne masa anónima, sino verdadero pueblo. Cuando la sociedad es sujeto activo de su propio destino las instituciones responden de una manera más adecuada a las necesidades auténticas de la población. Cf. Juan Pablo II. *Centesimus Annus*. 1991.

precisar es que *la sociedad en sus estructuras básicas se construye a partir del afecto y las solidaridades fundamentales que le dan calidez y humanidad a la vida de todos los días*. Si este espacio no existiera, la pura eficiencia del poder o la pura eficiencia del mercado harían de la vida humana una experiencia insoportable.

No nos referimos a la superficial amabilidad, aparentemente, conciliadora de la “gente bonita”. No hablamos de la brillante simpatía de un anuncio comercial. A lo que nos referimos es a la *empatía* que todos experimentamos cuando reconocemos que lo que le pasa al otro no me es ajeno. Cuando dejo que el rostro del hombre o la mujer que tengo junto me interpele (no solo en su realidad física, orgánica, sino, más bien, en su contenido cualitativo, en lo que significa para la vida más allá de las estadísticas y encuestas), entonces surge una valoración del pueblo como comunidad que no requiere de un discurso académico, sino que, más bien, precisa de una cierta docilidad para permanecerle fiel a esa experiencia.

Es esta vivencia la que construye lo que en el personalismo de Karol Wojtyła y en la enseñanza de Juan Pablo II se denomina *subjetividad social*, fundamento de la democracia. Sin pueblo unido por la solidaridad y por la historia, es decir, sin nación la democracia se desploma. La democracia requiere ser un adjetivo de un sujeto no político sino cultural. Este sujeto que le da ser y configuración a la democracia es el pueblo y su historia. Por ello, en nuestra opinión, el único modo para fortalecer nuestras democracias en América Latina no reside, fundamentalmente, en optimizar las operaciones de nuestras instituciones... No bastan la reingeniería, la planeación estratégica o la calidad total...

Lo que nuestras democracias hoy necesitan es que se fortalezca un sujeto reconciliado con su historia y sus valores. Tenemos que evitar, a toda costa, una actitud vergonzante respecto de lo que somos y hemos sido con todas las contradicciones que esto implique. No son las cuotas de poder las que definen un proyecto para el sujeto de la democracia, sino que es el proyecto de vida que reside en la identidad cultural de las comunidades lo que tenemos que dejar que ocupe los espacios públicos, hasta convertirse en una corriente

cultural que emerja en el ordenamiento político. La comprensión de este punto tiene especial importancia cuando consideramos que los proyectos sociales verdaderamente significativos son aquellos que comprometen a varias generaciones y que, por esta misma razón, no pueden fundarse en interpretaciones de coyuntura, sino en experiencias históricas de largo alcance.

La democracia solo se puede construir con personas que se ven a sí mismas como protagonistas que tienen algo que ofrecer y algo que esperar, algo que compartir y un espacio donde expresar su identidad profunda. En el caso de América Latina, la cultura fundamental que nos vitaliza, hasta el día de hoy, sigue siendo nuestra peculiar interpretación híbrida del barroco, es decir, de una modalidad cultural sumamente rica y compleja que presiente que el hombre no basta para el hombre —y mucho menos la democracia—, sino que allende el esfuerzo humano existe otro esfuerzo que se ha introducido en la historia rebasando todas nuestras expectativas. El fenómeno cultural del mestizaje no se puede entender sin esta consideración. En nuestros pueblos la subjetividad social no claudica en sus esperanzas gracias a que permanece, a pesar de miles de incoherencias, un referente dentro de la cultura que le determina un horizonte mayor, y que no por mayor se evade de las vicisitudes del día con día. A este peculiar fenómeno intrínseco a la cultura latinoamericana le llamamos *cristianismo*²⁴ fuente inagotable de experiencia y provocación para la construcción de una nueva sociedad y de una nueva cultura.

El carácter personalista de la rehabilitación de las relaciones entre la razón y la fe cristiana

Como quinto y último tema, en el que me parece existe una perspectiva promisoriosa para el personalismo, encontramos la controversia contemporánea sobre las relaciones entre la razón y la fe. En este terreno uno de los personalistas más relevantes es Joseph Ratzinger. No deja de ser extraño que muchos hasta

²⁴ Cf. Poupard, Paul. *Iglesia y Culturas. Orientación para una pastoral de la inteligencia*. Valencia: Edicep, 1988. Impreso.

la fecha ignoren su formación personalista y su simpatía por algunos autores particulares como Romano Guardini o Hedwig Conrad-Martius. No es este el lugar para explicar el itinerario intelectual de Ratzinger. Baste, para los fines de esta exposición, escuchar el testimonio que aparece en su propia autobiografía:

El encuentro con el personalismo, que después lo encontramos explicitado con gran fuerza persuasiva en el gran pensador judío Martin Buber, fue un acontecimiento que marcó profundamente mi camino espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió casi por sí mismo con el pensamiento de san Agustín [...]. En cambio, tuve más bien dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y preconfeccionada. (*Mi vida* 68-69)

¿Cómo concibe Ratzinger las relaciones entre razón y fe? Cuando la razón está abierta al estupor, ante la totalidad de los factores de lo real, tal y como se puede constatar en algunos de los mejores momentos del pensamiento griego antiguo²⁵, su horizonte, en principio, se encuentra virtualmente abierto para acoger la revelación de una racionalidad superior a la humana, que, de manera gratuita, se ofrece ante los hombres.

La pretensión cristiana, precisamente, consiste en esto: en que la razón humana se encuentra sorprendida con la novedad de que el λόγος (palabra, razón), que es desde siempre, se introduce de manera libre y empírica en la historia para habitar entre nosotros²⁶. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no es, entonces, “una simple casualidad”, sino que Benedicto XVI dirá que “el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana”.

25 Lapoujade, María Noel. *Filosofía de la imaginación*. Coyoacán: Siglo XXI Editores, 1988. 144. Impreso. Cf. Platón. Teeteto. 155 d. Impreso; Aristóteles. *Metafísica*. A 2, 982 b 12. Impreso.

26 Cf. Jn 1, 1-14.

Esta es una idea que Joseph Ratzinger, como teólogo, ya había desarrollado con amplitud antes de ser elegido papa. Por ejemplo, en una conferencia pronunciada en La Sorbona, a fines de 1999, cuyo provocador título es *La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, él decía:

El cristianismo tiene, en esta perspectiva, sus precursores y su preparación en la racionalidad filosófica, no en las religiones. [...] [Así,] se remite a lo divino que puede mostrarse en el análisis racional de la realidad. [...] Esto significa que la fe cristiana no se fundamenta en la poesía o en la política (estas dos grandes fuentes de la religión), sino en el conocimiento. En el cristianismo, la racionalidad se ha convertido en religión y no ya en su adversario. (Ratzinger 178)

Sin embargo, esta convicción tiene importantes resistencias culturales en el contexto presente, gracias al relativismo y al escepticismo que brotan de un modelo de racionalidad que preselecciona los factores de la realidad que han de ser considerados como auténticamente racionales, en lugar de cultivar una apertura irrestricta ante cualquier dato, ante cualquier fenómeno. Dicho de otro modo, la cuestión es:

Si sigue siendo verdad aquella convicción fundamental de la fe cristiana y de su filosofía: *In principio erat Verbum* – al principio de todo estaba la fuerza creadora de la razón. La fe cristiana es hoy como ayer la opción por la prioridad de la razón y de lo racional. (Ratzinger, *Fede* 190-191)

¿No es acaso esta una posición gnóstica? ¿No se está enfatizando demasiado a la razón con merma del lugar que ocupa la fe en la vida del hombre?

La respuesta a estas preguntas es negativa. El gnosticismo afirma un camino de ascensión gradual a través del conocimiento. El pelagianismo, a su modo, sostiene lo mismo, pero por vía de la voluntad. El resultado de un planteamiento ascensional de la vida humana es la construcción de una aristocracia espiritual, de una secta de puros y sabios en la que se restringe el acceso a los no-coherentes, a los ignorantes, a los que están caídos. Es esencial al

gnosticismo que la razón humana termine regulando el contenido de la fe. Dicho de otro modo, el estupor ante la Persona de Jesús, el estupor que realmente conmueve la vida, se suprime metodológicamente por un conjunto de parámetros formales que son propuestos como camino de perfección y como mediación adecuada entre la persona humana y Cristo.

Por el contrario, primero como teólogo y luego como pontífice de la Iglesia católica, Joseph Ratzinger, en continuidad con el Evangelio, con los Padres de la Iglesia y con los santos, ha descubierto que la esencia del cristianismo consiste en la absoluta gratuidad de la Encarnación y de la Redención, es decir, en la primacía absoluta del Amor personal de Dios, de su Misericordia²⁷. Por ello, el cristianismo, sin negar la relevancia de la razón, advierte que la verdad más grande a la que la razón humana puede acceder consiste en reconocer al Amor, consiste en que solo el Amor es digno de fe... que el Amor ha acontecido dentro de la historia, se ha abajado al máximo (kénosis) y nos ha amado primero. Ratzinger dice: "la persona [...] necesita una razón que llegue hasta el fondo del corazón. Solo cuando el entendimiento permanece abierto a la magna razón, puede ser realmente inteligente y conocer la verdad." (Ratzinger, *Colaboradores* 74).

Solo de esta manera el cristianismo se repropone como propuesta realmente universal y abierta a todos. Solo de esta manera el cristianismo se afirma como una propuesta creíble.

La primacía del Amor permite que la razón mantenga una apertura y un realismo fundamental. Es, precisamente, cuando la persona cultiva de manera deliberada una actitud que puede entender que el cristianismo es una provocación permanente y no algo meramente temporal para los fines de semana y fiestas de guardar.

Hay una razón metafísica profunda en esto: la razón es apertura constitutiva a lo dado, a acoger receptivamente la estructura objetiva de la realidad²⁸.

27 Cf. Benedicto XVI. *Deus Caritas est. Carta Encíclica Deus Caritas Est. Del sumo Pontífice Benedicto XVI. 2005.*

28 Seifert, Josef. *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism.* New York-London: Routledge & Kegan Paul, 1987. Impreso.

Todo ente goza por su inteligibilidad intrínseca de un cierto grado de auto-dadidad (*Selbst-gegeben*). Sin embargo, no todo ente posee la misma inteligibilidad. El despliegue analógico de lo real ofrece multitud de grados y matices. De hecho, existen entes cuya oscuridad *quoad se* es enorme debido a que su esencia está fuertemente comprometida con elementos material-potenciales que dificultan apreciar su dimensión actual —y por ende, inteligible—. Sin embargo, existen entes máximamente oferentes, máximamente inteligibles *quoad se* y simultáneamente *quoad nos*. Me refiero a los entes que no solo gozan de una cierta participación intensiva del acto de ser en ellos, sino de aquellos que, además, gracias a una especial modalidad de esta participación intensiva, han sido creados como capaces de entregarse de manera voluntaria en el amor. No hay ser que se ofrezca más como “dato” que aquel que se ofrece como “don”, es decir, que aquel que voluntariamente se revela. Solo un “yo” capaz de decir desde la libertad e intimidad de su corazón “soy tuyo”, “me entrego”, puede, al ofrecerse, realizar a la razón en su horizonte último, en su dimensión más profunda y constitutiva.

Esta breve consideración nos permite entender el carácter personalista de la estructura de la razón. La razón no halla su objeto más adecuado sino en el encuentro con las personas. Las personas finitas, las personas creadas, sin duda ofrecen una oportunidad inmensa para la realización de esta vocación. Sin embargo, es en la posibilidad de revelación de una Persona infinita dónde la razón no solo puede quedar plenificada, sino radicalmente rebasada y sorprendida. Precisamente, por este hecho, la razón no solo posee un carácter personalista sino que su estructura más íntima consiste en el deseo incontenible de la unión amorosa definitiva del ser humano con una Persona que no defraude, que siempre permanezca y que se muestre enteramente en su verdad.

Uno de los pasajes más significativos de esta tensión estructural de la razón y del corazón humano hacia el destino se encuentra en el *Fedón*. Platón intuye que las incursiones filosóficas de los naturalistas se quedan en un nivel de penetración puramente fenoménico (primera navegación). Descubre con

gran entusiasmo que el acceso a lo suprasensible es una incursión amorosa y ardua en algo superior (segunda navegación). Sin embargo, en un cierto momento, advierte algo que nunca antes había sospechado: que sería muy deseable que el destino último de la vida se autorrevelara y se mostrara como es:

Me parece [...] que la verdad segura en estas cosas no se puede alcanzar de ningún modo en la vida presente, o al menos solo con grandísimas dificultades. Pero pienso que es una vileza no estudiar bajo todo punto de vista las cosas que se han dicho al respecto, o abandonar la investigación antes de haberlo examinado todo. Porque en estas cosas, una de dos: o se logra aprender de otros cuál es la verdad, o se la descubre por uno mismo, o si esto no se consigue, habrá que agarrarse al mejor y más seguro de entre todos los razonamientos humanos y, sobre este, como sobre una balsa, afrontar el riesgo de una travesía sobre el mar de la vida; a menos que no se pueda hacer el viaje de un modo más seguro y con un riesgo menor sobre una nave más sólida, es decir, teniendo confianza en una revelación divina²⁹. (85)

¿Qué nos enseña Platón en este pasaje? Lo mismo que Benedicto XVI en el discurso de Ratisbona: que el sentido religioso de las personas no es una realidad heterogénea a la estructura constitutiva de la razón sino que es su exigencia fundamental³⁰. Así es como puede entenderse que “una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas” (Ratzinger, *Dios salve* 41). Sin embargo, el papa va más allá cuando sostiene que es también la propia fe cristiana la que por su naturaleza exige de un asentimiento racional: “partiendo verdaderamente de la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, de la naturaleza del pensamiento griego ya fusionado con la fe, Manuel II podía decir: No actuar “con el logos” es contrario a la naturaleza de Dios”.

29 Algunos pensamos que esta es la hipótesis sobre una “tercera navegación” que sin suprimir a la “segunda” (la metafísica) la realice en máximo grado.

30 Cf. Giussani, Luigi. *El sentido religioso*. Madrid: Encuentro, 1998. Impreso.

En resumen, para el cristianismo, la fe es esa clase de gratuidad desbordante a la que hemos sido confiados. La fe si bien involucra a la razón no tiene como factor determinante a la razón humana, sino a un contenido radicalmente imprevisible y extraordinario que se propone de manera enteramente gratuita, personal y racional. “Creer” para el cristiano es un asentimiento que se brinda no delante de una idea o convicción sino delante de una presencia histórica que me interpela. “Creer” es el reconocimiento racional y razonable de un principio absolutamente inderivado en el que todo se explica y del que todo depende. Principio que nunca es formal o abstracto, sino máximamente concreto, cálido y personal. Creer es descubrir un rostro, una singularidad personal, en la que se cumplen todas las exigencias constitutivas del corazón humano sin excepción. Desde este punto de vista la Verdad antes que definirse como *adequatio* ha de comprenderse como “acontecimiento” (Erignis): irrupción totalmente libre de una piedad infinita dentro de la historia. La Verdad es Jesucristo vivo, Dios encarnado real, que cumple y rebasa la vocación de la razón humana hacia la verdad.

Estas distinciones permiten comprender que las relaciones entre fe y razón *son relaciones entre dos personas que se encuentran*. Su esclarecimiento y maduración, entonces, no se logra, principalmente, por vía lógica o formal, sino por vía de la comprensión del significado del encuentro personal.

Para facilitar el itinerario de la razón y de la libertad, Dios ha querido manifestarse a través de situaciones reales, de encuentros, que nos permitan verificar y vibrar con particular intensidad. Dios se sirve de rostros concretos gracias a los cuales la vida se devela interesante y bella. Delante de aquello que más nos atrae, que más nos interesa, se vuelve urgente implicarse con toda nuestra persona para comprender y abrazar hasta el fondo lo que tenemos delante. Nunca, como en esas situaciones, *nuestra humanidad ha necesitado una respuesta de significado exhaustivo*. Jamás basta una respuesta parcial o superficial. Precisamente, esta estructura antropológica dispone el encuentro con la fe, es decir, con Jesucristo. *El conocimiento afectivo del otro, de la otra, en cuanto signo del Misterio presente, es la modalidad vivida de una relación de*

amistad entre razón y fe. Que esto no es un proyecto particular, sino el método esencial para un cristianismo *conforme a la razón*, es la tesis central de la *Fides et ratio*, del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona y del texto preparado por el papa para ser leído en la Sapienza.

A modo de conclusión

Las perspectivas del personalismo son múltiples en el presente y de cara al futuro. Hemos revisado cinco grandes áreas en las que es posible advertir no solo que el personalismo vive, sino que ha dado y sigue dando respuesta a múltiples desafíos. A modo de conclusión solo quisiera anotar una cosa más: la verdad profunda del personalismo no se descubre, principalmente, en las exposiciones académicas y en las discusiones más o menos solemnes. La verdad sobre el personalismo emerge en la conciencia cuando verifico en mi propia vida, en mi propia historia, que amar a las personas y vivir en comunión es una posibilidad real si me dejo interpelar por mi prójimo y, eventualmente, por Dios. Algunas filosofías proponen como camino metodológico primero entender y, luego, aplicar lo entendido en la vida. En el personalismo se reconoce la parte de verdad que posee este aserto, pero todavía más se afirma que es preciso vivir primero en la verdad y el bien para poder comprender hasta el fondo esa misma verdad y bien de manera teórica.

Esto presupone una experiencia particular: la experiencia del *seguimiento* y la *pertenencia* a un Amor que me precede. Solo cuando adquiero conciencia de ello, solo cuando descubro que decir “yo” es decir “soy hecho, existo por fuerza y voluntad de Otro”, puedo, eventualmente, acercarme a la verdad con la docilidad necesaria para no querer gobernarla o administrarla a mi antojo. Es, precisamente, esta actitud la que nos regala la apertura necesaria para acoger y abrazar a las personas, compartir la vida con ellas y no naufragar en el intento.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

Persona y bioética *

Pablo Arango Restrepo**

Introducción histórica

Siempre se ha dicho que la bioética nació en 1970. Sin desconocer los méritos de Van R. Potter al advertir los riesgos para la humanidad por los adelantos biotecnológicos, la bioética es la misma ética que ha existido siempre. La ética es una rama de la filosofía que orienta los actos humanos y ha sido un tema de estudio por los filósofos a lo largo de la historia. El Código de Hammurabi (primera dinastía babilónica) en el siglo XVII a.C es la más antigua colección de leyes que se conoce, algunas de ellas relacionadas con la ética médica. En la antigua Grecia filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles dejaron un legado importante a la humanidad en el campo de la ética. La *Ética a Nicómaco* de Aristóteles es una obra maestra y perdurable, al punto que

*Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C., octubre 4 al 8 de 2010.

**Médico cirujano ortopedista, doctorado en bioética. Profesor investigador Departamento Bioética, Facultad de Medicina, Universidad de La Sabana, Chía, Colombia. pablo.arango@unisabana.edu.co.

algunos piensan que después de ella lo que se ha escrito son solo “comentarios o anécdotas”. Contemporáneo de Aristóteles es Hipócrates que nos dejó el *Juramento Hipocrático*, documento de enorme vigencia en el campo de la medicina y también aplicable en otras profesiones por los valores que profesa. En la Edad Media diferentes autores con Tomás de Aquino a la cabeza escribieron tratados muy importantes sobre ética.

En los siglos pasados hubo momentos en los que a la sociedad le interesaba que el comercio se realizara de una manera justa, recta y respetuosa, y se escribieron algunos códigos de ética comercial. En otros momentos, enfrentados a múltiples guerras de todo tipo, se hablaría de la ética de la guerra, de si hay guerra justa o no. Las guerras también han sido motivo de elaborar códigos de ética, después de la II Guerra Mundial y de las atrocidades cometidas por los Nazis en los campos de concentración se realizó el Juicio de Núremberg y se promulgó el Código de Núremberg, que es el primer documento o código de ética de la época moderna. En 1964 la Asociación Médica Mundial promulga la Declaración de Helsinki, por medio de la cual se dictan principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos, que, con algunos ajustes y modificaciones, está vigente. En el año 1971, Van Rensselaer Potter¹, bioquímico y oncólogo norteamericano, preocupado por los adelantos tecnológicos (la bomba atómica) y con tantos adelantos biotecnológicos (la fecundación in vitro entre otros) y los peligros para el ecosistema hace un llamado a científicos y humanistas para que se pongan de acuerdo para evitar la destrucción de la humanidad. Comienza a hablar de la bioética, disciplina llamada a tender un puente entre la ciencia y las humanidades a fin de evitar una catástrofe. Hoy en día preocupa mucho la nanotecnología y se están estudiando sus implicaciones bioéticas; dentro de cincuenta años, cuando los viajes espaciales sean una realidad, podrá haber personas preocupadas por los problemas que estos generan y se comenzará a hablar de ética intergaláctica. Pero, sea cual sea la preocupación del momento histórico o las necesidades, la ética es una.

1 En 1970 el oncólogo Van Rensselaer Potter escribió un artículo titulado “The Science of Survival”, y al año siguiente escribió el libro *Survival, Bridge to the Future*.

La ética y la bioética

La ética ha sido una preocupación de la humanidad desde siempre, porque los hombres quieren actuar correctamente y la ética procura dar unas normas de conducta dependiendo, en parte, de las preocupaciones del momento. Indudablemente, hay corrientes diferentes, pero hay que buscar una ética que sea respetuosa de las personas y que sea lo más universal posible.

La bioética es algo de enorme actualidad, muchos de los adelantos tecnológicos actuales, como la investigación con embriones, la posibilidad de la clonación humana, el uso de ciertas células madre, los trasplantes, el diagnóstico de muerte cerebral, tienen relación con la vida humana, y es necesario que para que sean éticos sean respetuosos de la vida humana.

Éticas particulares

En Colombia tenemos guerrilla, narcotráfico, violencia de muchos tipos y los autores defienden su “ética”: los guerrilleros, por ejemplo, hablan de la “ética revolucionaria”, para ellos está justificado el secuestro y el asesinato con el fin de conseguir el cambio social. En cuanto a los narcos tienen su “ética” que más o menos dice: “el que la hace la paga”. Algunos científicos tienen una ética pragmática: “lo que es técnicamente posible se puede hacer”, sobre lo que Ernesto Sabato, doctor en física y, posteriormente, gran literato dice:

Este es el hombre moderno. Conoce las fuerzas que gobiernan el mundo, las tiene a su servicio, es el dios de la tierra: es el diablo. Su lema es: todo puede hacerse. Sus armas son el oro y la inteligencia. Su procedimiento es el cálculo. (15)

La bioética Norteamericana de los últimos cincuenta años, basada en los principios de Beauchamp y Childress², hace énfasis en los principios de

² El libro *Principles of Biomedical Ethics*, de Tom Beauchamps (utilitarista) y James Childress (deontologista kantiano), es el que tiene más importancia histórica. Hablaba, inicialmente, de tres principios, luego añadió el de no maleficencia y explicó que no solo se debían aplicar a la investigación, sino a toda práctica médica. Buscan una referencia práctica y conceptual. Los principios entre sí no están coherentemente vinculados mediante una antropología personalista fundamental. No aclaran qué se debe entender por cada uno de ellos. Los principios llevan a una actitud de obediencia pasiva, más que un comportamiento activo de compromiso moral.

beneficencia, autonomía y justicia. La beneficencia y la autonomía son entendidas en los debates éticos actuales de diferente manera, apoyados en estos principios hay quienes defienden la eutanasia y quienes la atacan, igual ocurre con el tema del aborto, en ambos casos algunos afirman que hay vidas que no valen la pena ser vividas.

La bioética norteamericana no tiene un fundamento filosófico ni antropológico que le dé sustento. La autonomía sin responsabilidad, sin unos principios rectores fuertes, conduce al relativismo, y el relativismo termina por permitir todo.

Con base en la autonomía los científicos han hecho barbaridades en investigación biomédica, desconocen el estatuto biológico y moral del embrión humano; los argumentos de los científicos no son propiamente de índole filosófica, refiriéndose al bebé medicamento en mi tesis doctoral (Arango) encontré argumentos como es el “triunfo del sentido común” (Springgs y Savulescu 289), “hay que respetar la autonomía de los padres”, para salvar a otro “se debe hacer”, “con la biopsia del embrión no se ha comprobado que se le cause lesión, no le hace daño a nadie”, lo cual es fácil de decir pero hay muchos autores que advierten de los riesgos que existen y son serios. Se observa que algunos autores piensan que son el *mesías*, así Verlinsky llega a decir que “¿si la Naturaleza hace ya una selección por qué no hacerla nosotros?” (24-26).

La bioética norteamericana naufragó, las barbaridades de los Nazis fueron poca cosa frente a lo que se está haciendo hoy en día en el campo de la medicina y de la biotecnología.

Los sistemas de salud andan mal, las enfermedades huérfanas matan millones de seres humanos en todo el mundo, los abusos de los financieros llevan a crisis económicas con millones de damnificados, el hambre en el mundo se podría erradicar en siete años, pero no hay quien se empeñe seriamente en ello.

¿Por qué todo esto? No tenemos una escala de valores. Estamos en el mundo del tener no en el del ser. “Cuanto tienes cuanto vales”. No se valora la persona, no se habla de dignidad, la persona no vale nada, lo importante es el dinero. Estamos en un mundo de las cosas, del placer, del bienestar mío, no me importan los demás. Los valores los creo y los defino yo, el relativismo impera, en el pulso entre Aristóteles y Protágoras va ganando el segundo. Desde la Reforma protestante el libre examen ha ido ganando terreno, las éticas particulares predominan y los conceptos de bien y mal no son universales. El relativismo promulga verdades relativas, pero en su afirmación es absoluta. El relativismo se cae por su propio peso, si todo es relativo no hay razón para perseguir a los delincuentes, a los terroristas tendríamos que apoyarlos, para ellos sus acciones son buenas. Si se aceptara que todos tienen derecho a tener su propia ética, si la autonomía no marcha junto con la responsabilidad y el respeto, caeríamos en el relativismo que imposibilita la convivencia, la vida en sociedad. En una sociedad relativista habría que permitirle a todo el mundo que hiciera lo que quisiera, y no podríamos quejarnos de los que secuestran, de los que ponen bombas, de los que usan el lenguaje de la dinamita. En el tema del respeto por la vida humana, nuclear en bioética, quedaría al arbitrio de cada uno, y resulta que si yo puedo disponer de la vida de otro, el otro también podrá disponer de la mía. No todo puede ser relativo. ¿Quién está de acuerdo con la violación, con condenar a un inocente? La mentira está mal, a nadie le gusta que le digan mentiroso, a nadie. Hay una serie de hechos que, sea quien sea el que los practique y sea cuales sean las circunstancias, están mal. Estos hechos son llamados absolutos morales. La verdad no se define por mayoría, ni es lo “políticamente correcto”. La justicia como la verdad no admiten término medio.

La ética norteamericana, que realmente no es solo de ellos, es la ética pragmática, es el utilitarismo; lo importante es lo útil, lo que produce dinero, y su apoyo filosófico es el relativismo, no se puede hablar de verdades, todo es relativo, porque hablar de verdades es ir, de alguna manera, contra el pragmático, lo que le interesa a uno puede que no le interese al otro, entonces

nos ponemos de acuerdo en que lo correcto es lo que a cada uno le parece y, pacíficamente, resolvemos el entresijo. En definitiva, la verdad la interpreta cada uno a su manera. El libre examen, que comenzó en el siglo XVI con Lutero y que se ha ido estableciendo en el mundo entero, es muy bien recibido en el mundo moderno. Si alguien se atreve a decir algo en contra se le dice sencillamente “yo te respeto y tú me respetas”, se vive en paz, todo parece pero nada es, en fin, el relativismo tiene éxito. Estamos sufriendo la “dictadura del relativismo que amenaza al hombre, su destino y su bien último” como sabiamente lo ha denunciado el papa Benedicto XVI.

Necesidad de la ética de la persona

Pero no podemos fundamentar la ética en lo que es voluble, en lo efímero, en lo fácil, en lo cómodo, en lo que a cada uno le parece. La ética debe ser igual para todos porque, de lo contrario, ¿para qué la ética? Al lado de unos hechos o costumbres de aspecto cultural, que varían de un lugar a otro, hay unos aspectos que deben ser universales. Cicerón, hablando de la Ley Natural, dice:

Ciertamente existe una ley verdadera, de acuerdo con la naturaleza, conocida de todos, constante y sempiterna [...] A esta ley no es lícito ni arrogarle ni derogarle algo, ni tampoco eliminarla por completo. No podemos disolverla por medio del Senado o del pueblo. Tampoco hay que buscar otro comentador o intérprete de ella. No existe una ley en Roma, otra en Atenas, otra ahora, otra en el porvenir; sino una misma ley, eterna e inmutable, sujeta a toda la humanidad en todo tiempo [...]. (22-23)

Esto que se escribe sobre la Ley Natural es perfectamente aplicable a la ética. La ética es una sola, debe fundarse en el respeto de unos por otros por la común condición de ser seres humanos, de ser personas. Todos los seres humanos somos personas, somos únicos e irrepetibles, tanto en nuestro ser

espiritual como en el corporal, la biología nos demuestra que los seres humanos tenemos un genoma propio de los seres humanos y diferente de los demás. Hay personas jóvenes y otras adultas, hombres y mujeres, blancos y negros, inteligentes o no, sanos y enfermos, pero todos somos personas con diferentes cualidades. De igual manera, hay automóviles finos y ordinarios, grandes y pequeños, veloces y lentos, pero todos son automóviles. La elegancia, la velocidad, el tamaño son aspectos que califican al automóvil, pero no le cambian su condición esencial de automóvil.

Alguien podría pretender fundar la ética en la inteligencia de la persona, en su salud, en su tamaño, en su apellido, pero estos elementos accidentales, pueden estar presentes o no, unas personas los tienen y otros no, por tanto, no nos sirven para fundar una ética universal. La condición de persona sí es común a todos y en el respeto a la persona podemos fundamentar una ética.

Los griegos buscaban el *Arkhé* o el fundamento de las cosas, e hicieron varias aproximaciones: para Pitágoras era el fuego, para Anaximandro el aire, para Tales de Mileto el agua que podía estar en estado sólido, líquido y gaseoso. Aristóteles habla de esencia y existencias, sustancia y accidentes, y se aproxima mejor a la realidad de las cosas. El ser humano no es solo materia, es un espíritu encarnado, es un ser personal constituido por un cuerpo y un alma sustancialmente unidas, podríamos decir que el fundamento de la especie *homo sapiens sapiens*, su *Arkhé*, es la persona. Pero esta persona solo se puede conocer en profundidad a la luz de la Persona de Cristo (*Catecismo de la Iglesia católica*).

La persona es única e irrepetible, dice Joaquim Clotet: “La persona es el ser más importante que existe en el universo. La persona es el ser de mayor valor de todo cuanto nos rodea. La persona es el protagonista de la cultura y de la historia” (*Una introducción*). Y si buscamos en Kant encontramos que nos dice que la persona tiene dignidad, no tiene precio, lo que no se puede comprar tiene dignidad y debe ser respetado, nunca se puede usar como medio sino como fin, fin en sí mismo.

El respeto incondicionado a la persona no es algo políticamente correcto en algunos espacios de la sociedad actual. La ética fácil es más aceptada por algunos que no quieren absolutizar las cosas, que se mueven en el terreno del consenso, de la ética blanda, de una ética de mínimos. Pero al lado de muchas cosas opinables el respeto por la vida humana debe ser un principio universal. ¿Los principios universales están fuera de lugar en el mundo moderno? ¿Están pasados de moda? Indudablemente no. ¿Que son los Derechos humanos que se defienden en todas partes sino el reconocimiento de que hay unos límites que no podemos traspasar? La ética basada en una sana antropología tiene que respetar al ser humano, tiene que respetar la vida humana desde la fecundación. Necesitamos, necesariamente, unos puntos de referencia, unos “inamovibles”.

En esta publicación estamos tratado el tema de la persona y hay que decir que “el cuerpo humano no es simplemente un objeto que se puede tocar, pesar, es también y sobre todo parte coesencial del sujeto, es decir de la persona” (Sgreccia 126).

¿Qué es la vida? ¿Por qué un diamante por perfecto que sea no crece, no se reproduce y no muere? Los seres vivos nacen, crecen, se reproducen y mueren. Tienen un principio vital que hace que lo que comen lo transformen en su propio cuerpo, un billón de células del cuerpo humano trabajan coordinadamente, más de cincuenta mil procesos bioquímicos diferentes están coordinados, trabajan armónicamente, de manera autónoma, si un tejido u órgano se rompe o se enferma, el cuerpo lo cura, lo cicatriza. ¿Que hace que un billón de células trabajen conjuntamente, coordinadas, y si se detiene todas mueran? El principio vital que coordina todo esto es el alma espiritual, que además tiene capacidades intelectuales, volitivas y afectivas, es libre, y hace que esa persona viva sea digna y merezca todo nuestro respeto.

El embrión humano es persona, proviene de gametos humanos, se desarrolla autónomamente, de manera coordinada y ordenada, tiene en su pequeño cuerpo toda la información genética que le permite desarrollarse hasta llegar

a ser un adulto. Destruir un embrión, un feto, un niño, es destruir un ser humano. ¿Hasta cuantos embriones o cuantas personas podemos destruir para realizar un experimento que beneficie a los demás? Ninguno.

Destruir o matar a un embrión, feto, un niño, un adulto, por el motivo que sea, es matar a una persona. El cuerpo es signo, lugar y manifestación de la persona, independientemente de que esté sano o enfermo, joven o viejo, quiera vivir o quiera morir.

El respeto por la vida humana es considerado por algunos bioeticistas como una postura irracional cargada de criterios religiosos y, en base a esto, descalifican a todo aquel que quiera defender la vida. La vida se ha respetado siempre, aún en pueblos poco desarrollados, en todos los tiempos, no es una postura religiosa, hay muchas personas que desde un enfoque eminentemente filosófico valoran el bien de la vida y la respetan. Las acciones contra la vida no son inevitables, algunos nos presentan el aborto y la eutanasia como algo necesario, como el único recurso, pero no es así, siempre hay alternativas, los delitos contra la vida no son inevitables³.

El pluralismo debe existir, pero con principios filosóficos. Tener principios es profundizar en la filosofía, los argumentos no pueden ser “yo quiero”, “yo no le estoy haciendo daño a nadie” cuando se toman decisiones respecto a la vida. La “calidad de vida” es otro concepto con muchas dificultades, apoyándose en ella se toman decisiones de vida o muerte, se justifica el aborto o la eutanasia, a pesar de ser un concepto prácticamente imposible de definir que cambia de un día para otro, de una persona a otra.

Aunque encontrar la verdad ética es más difícil que encontrar la verdad matemática en un problema de geometría, es importante que el científico conozca filosofía, estudie los clásicos para poder comprender un poco más las realidades que indudablemente son más que lo que podemos ver con los ojos.

³ Juan Pablo II hizo esta mañana uno de sus llamamientos más sentidos a favor de una movilización social contra «la silenciosa y cruel selección por la que los más débiles son eliminados injustamente». Pronunció estas palabras al recibir a los 250 participantes en la Jornada conmemorativa del quinto aniversario de la encíclica

«Evangelium vitae» («El evangelio de la vida») convocada en el Vaticano por los Consejos Pontificios para la Familia y la Salud, así como por la Academia Pontificia para la Vida. Noticia Zenit 14 de febrero 2000.

Conclusiones

La bioética es la misma ética que se ocupa de unos campos relacionados con el respeto a la vida y a la protección del medio ambiente. Esta preocupación por el medio ambiente, desde cierto punto de vista, ha ayudado a despertar una preocupación ética en el campo de las ciencias de la vida, que hay que procurar se amplíe a todos los campos del quehacer humano.

Esta bioética no puede seguir siendo una ética pragmática utilitarista, no una ética sociobiologista o liberal radical, no puede estar movida por sentimientos, debe ser una ética fundada en la persona. La filosofía personalista tiene mucho que decir en este siglo XXI.

En el campo de la biomedicina los científicos deben comprender que no todo vale, no todo se puede hacer y no todo lo técnicamente posible es correcto. Pienso que todos podemos hacer una labor importante para fundamentar la bioética en un personalismo naturalmente respetuoso por la vida, el cual debe irradiar principios y ayudar a que los científicos, los médicos, los biólogos, y a todos aquellos que trabajan con la vida humana en cualquiera de sus estadios, tanto en la clínica como en la investigación básica y en la salud pública, respeten al ser humano a lo largo de toda su existencia, desde la fecundación hasta la muerte natural.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

Persona y familia*

Ana María Araújo**

Al pensar en el tema que nos convoca, persona y familia, aparecen múltiples caminos por los cuales enfocar este texto. Al ser esta una publicación en la que queremos privilegiar las realidades con una clara referencia a la persona, he considerado trabajar tres aspectos.

Necesidad de la familia para ser persona, tanto ontológica como vitalmente

Una mirada a la persona nos pone de manifiesto su ser personal, íntimo y trascendente, llamando a una madurez en tantos ámbitos que la naturaleza por sí sola es incapaz de desarrollar. De ahí que requiera de un ámbito personal, tanto para su desarrollo físico, como emocional, espiritual y social.

* Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C., octubre 4 al 8 de 2010.

** Profesora. Universidad de la Sabana.

El ser humano no es factible en soledad, por ello requiere de la familia, y cuando por alguna razón no es posible crecer en ella se hace indispensable encontrar quienes hagan sus veces. “El ser humano tarda muchos años en ser viable [...] El hombre nace biológicamente prematuro” (Polo 71), precoz, con relación a otros animales, los cuales, en pocas horas, semanas o meses, están preparados para enfrentar su vida y dar vida, gracias a un precioso sistema biológico que se abre a través del conocimiento y el apetito sensible, y actúa de modo instintivo.

Los filósofos personalistas parten de la filosofía clásica para comprender la persona, y quieren, desde ella, asomarse a su carácter dinámico e inacabado. Por ello, considero pertinente acudir a las nociones Aristotélicas de acto y potencia que nos permitirán ver, simultáneamente, al ser humano en su naturaleza y en su crecimiento, que, a su vez, deja un poso de mejora y le abre nuevas potencialidades. El bebé nace en un estado de indefensión, de inmadurez, de posibilidades que han de ser actualizadas lentamente, dados los hilos delicados y plurales con que debe tejer la filigrana de su propia vida. Por ello, necesita un largo período de maduración tanto biológica, como intelectual y social, pues debe hacerse cargo de sí mismo, de su misión en el mundo. Por ello, vivir es un quehacer permanente, que se realiza acogiendo el pasado y volcándose hacia adelante, futurizo, en un permanente ser y disponerse a ser. Para ello, es indispensable que sea acogido y cuidado en un lugar donde se le quiera irrestrictamente y, a la vez, se le guíe, apoye y exija, preparándolo para llegar a ser en plenitud lo que ya es ontológicamente: “Hombre, atrevete a ser quien eres”, decía con fuerza Píndaro. El ser humano es simultáneamente un yo donde habita y atesora su intimidad, clausura que le hace dueño de sí mismo, capaz de valorar ese ser personal ataviado con su propia grandeza, sus virtudes, sentimientos y, también, herido por sus vilezas, dolores y sufrimientos. Y es desde esa interioridad que puede abrirse al mundo, de manera única, libre.

La familia requiere integrar un buen número de factores, de posibilidades, oportunidades y realidades personales que deben ser acogidas por ser tales.

Es ella el principal agente humanizador y personalizante, dado que acoge a cada quien por quien es, irrepetiblemente, en su grandeza personal, aún antes de conocerlo.

Se trata de la distinción decisiva entre cosa y persona [...] lo que es el hijo puede “reducirse” a sus padres y al mundo; pero el hijo no es lo que es. Es alguien. No un qué, sino un quién. Alguien a quien se dice tú, que dirá en su momento, dentro de algún tiempo, yo. Y este quien es irreductible a todo y a todos, desde los elementos químicos a sus padres [...] Cuando se dice que el feto es “parte” del cuerpo de la madre, se dice una insigne falsedad, porque no es parte: “está alojado en ella”, mejor aún, implantado en ella (en ella y no meramente en su cuerpo). Una mujer dirá “estoy embarazada”, nunca “mi cuerpo está embarazado. (Marías 10-11)

Pero no basta con preguntarse ¿quién soy?, esta cuestión debe ir de la mano de otra pregunta igual de importante: ¿Qué será de mí? Decíamos que ser persona es simultáneamente ser y disponerse a ser. ¿A ser qué? a ser feliz a través de su vida, y para una felicidad perenne, porque no es solo biología, sino biografía construida por este ser que trasciende la materia, que no termina con ella, con su destrucción física, entonces, la muerte es solo un límite (peras y no telos). Es imperativo dar respuesta a qué hay al otro lado del límite, llamado, telos, capaz de albergar y plenificar ese ser personal, entrando cada uno, en “últimas cuentas”, desde la verdad, de haber sido capaz de ser quien es, sabiendo decir sí a “aquellas cosas frente a las cuales la muerte no es una objeción” (Marías 278).

Intimidad y apertura, individualidad y relacionalidad, instalación y vectorialidad, naturaleza y cultura, rasgos que se desarrollan de modo especial en la realidad familiar.

¿Qué es pues lo que realmente hace que una comunidad de personas sea una familia? Más que unas funciones y tareas que realizará con mayor o menor

eficacia, más allá de que sus miembros compartan unos objetivos para el bien común e individual, que procuren la educación y perfeccionamiento de sus miembros, que haya una autoridad que vele por los demás, porque todo esto también sucede en muchas empresas, sobre todo si son educativas, una de sus características fundamentales es ser:

la institución natural que hace posible al hombre desde su nacimiento –o, mejor, desde su concepción–, el disfrute o el ejercicio de algunos derechos esenciales: el derecho a la vida –es decir, a nacer–; el derecho a la educación –es decir, a crecer–; el derecho a completar en las mejores condiciones su proceso educativo –es decir, a morir–. En definitiva, el derecho a ser persona. (Otero 71)

La familia es cuna, custodia y forja de humanidad. La importancia de las personas en la familia no les viene otorgada por lo que hacen, por el puesto que ocupan en la sociedad o por su nivel sociocultural o económico, sino que surge de su ser. Por ello, la aceptación, el apoyo y el amor entre los miembros de esa comunidad familiar debe ser irrestricta, y se extiende a toda la vida, a todas las situaciones. Ahora bien, como estas son variadas y muchas veces imprevisibles, lo que realmente importa es la voluntad firme de buscar el bien de sus miembros en todas las circunstancias, lo que afianza el vínculo familiar, el sentido de pertenencia y propicia las relaciones personales en las que cada quien se forja, madura y se abre al mundo. Apertura a la cultura, a los principios, a las virtudes y actitudes aprendidas en el hogar.

Es importante para la familia, en sus años de crianza y desarrollo, que sus miembros habiten:

en un mismo lugar, compartiendo espacio, comida, utensilios, etc. En esta vida de relación, los comportamientos de cada uno son, en su mayor parte, imprevisibles. Es decir, los miembros no cumplen con funciones determinadas y, por tanto, se llega a pensar en la persona más por lo que es que por lo que se hace. (Isaacs 2)

El hogar se constituye en un yo familiar, matriz del desarrollo y crecimiento personal que propicia la apertura de sus integrantes a la sociedad y al mundo, a su destino final.

La familia es el hábitat primario de humanización puesto que ella acoge y responde al ser y a las necesidades de cada uno de sus miembros. Por contraste, cabe mencionar la soledad radical del hombre –de la mujer– que ha perdido esos lazos y no ha logrado establecer nuevas relaciones –como la amistad benevolente– donde sea aceptado irrestrictamente. Así se cae, entonces, en la más tremenda soledad. De allí que, en una sociedad que sobrevalora los aspectos periféricos y subvalora los personales, necesitemos a la familia desde antes de nacer hasta la muerte,¹ allí somos hijos, padres, madres, sobrinos, tíos, nietos abuelos y lo seremos siempre. Lo anterior, aunque las relaciones estrictamente biológicas –alumbrar, amamantar– ya no sean necesarias, puesto que las afectivas y espirituales siempre lo serán. De este modo, la familia no solo tiene la misión de caminar junto a sus miembros, mientras los ayuda a crecer, también, tiene la misión de intentar –siempre respetando las libertades personales– sacar de la Caverna a aquellos que no quieren enfrentar el bien, la verdad, la belleza y el amor benevolente.

Dificultades y posible camino de solución para las dificultades que, en el mundo actual, enfrentan los padres para compatibilizar hogar, trabajo, relaciones, etc.

Históricamente podemos ver sociedades en las que las relaciones de familia estaban enmarcadas dentro de la división del trabajo, propiciando roles bastante definidos –caza- casa– u otras actividades en las que se otorgaba la jefatura del hogar y de la sociedad extendida al padre o a la madre; como consecuencia de lo que se valorara más en cada cultura. En nuestras sociedades occidentales se ha privilegiado la autoridad del varón sobre la mujer y la prole. Esto fue desarrollando un antagonismo creciente que

¹ Cfr. Araujo, Ana María et al. *Persona y familia en el mundo actual*. Bogotá: Universidad de La Sabana, 2000. Impreso.

buscaba la igualdad de derechos. Hoy estamos desarrollando un modelo de negociación sobre las tareas, derechos, tiempos y responsabilidades que la mayoría de las veces se siguen de modo estricto, conllevando a una permanente fiscalización de todos sobre los demás miembros de la familia, con el fin de exigir el cumplimiento de los deberes pactados. Cabría preguntarse, ¿qué ha posibilitado que algunos de estos modelos realmente subsistieran y resultaran gratificantes? Me niego a pensar que fuera el modelo por el modelo el que permitiera que las familias pudieran cumplir con su misión humanizadora, aunque, ciertamente, hubo modelos más proclives u hostiles con el cumplimiento de esta misión. Lo permanente en la familia es el compromiso con el bien de todos y de cada uno de sus miembros. Propongo que hacia adelante se transite por un modelo basado en la cooperación benevolente.

Para terminar, quisiera detenerme en un aspecto más práctico, de cuestión actual. Debido al cambio de roles, al ejercicio más pleno de la libertad, al reconocimiento casi universal de los derechos de las personas, en el siglo XX se dieron grandes cambios en los roles femenino y masculino, en las relaciones entre los varones y las mujeres que conllevó a replantear muchos de los modos de vivir. Muchas personas encuentran dificultades en el modo de hacer frente a un mundo tan complejo con mil requerimientos profesionales, sociales, comerciales y familiares; bajo el signo de una competencia por la excelencia personal, profesional y familiar, y disponiendo para ello de las mismas veinticuatro horas por día. Y propone, en ese orden, construir una pirámide en cuya base estén los quehaceres, en el centro la convivencia y en la cúspide la educación. La pirámide se podría cortar por la base, sin perder su forma piramidal, pero si se la corta por encima o por el medio, la pierde. “Los tres ámbitos o planos en que se desarrolla la vida del hogar no tienen la misma importancia. Las tareas deben orientarse a crear una convivencia agradable, y esta le prepara, a su vez, un ambiente propicio a la educación” (Navarro 158).

En lo que a mí respecta, propongo poner en la cúspide la convivencia y pensar que es en ella en donde, de manera más genuina, nos manifestamos y

somos personas, a la vez, únicas y relacionales. Es dentro de esa convivencia en donde se educa y se realizan las tareas, incluidas la consecución y administración de los recursos. Visto así, habría que privilegiar las relaciones personales sobre otros oficios en los cuales podemos ser parcialmente sustituidos, por algunos centros educativos que se dedican, fundamentalmente, a educar aquellos aspectos repetibles, científicos, evaluables, y solo parcialmente los irrepetibles, aquellos que apuntan al núcleo personal. Corresponde a la familia atender tales aspectos, como son: el sentido de la vida, del mundo, de la propia profesión, etc. Tal vez ayude preguntarse: ¿dónde es mi presencia y trabajo como persona más relevante?, y así delegar en lo menos, sin renunciar a la primacía de lo personal.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

Persona y medio ambiente*

Leonor Rubiano Segura**

¿Puede el hombre comprender las leyes del universo?

Los primeros filósofos de los que tenemos noticia, conocidos como presocráticos o filósofos de la naturaleza, lo son, precisamente, por su interés en indagar. Ahora bien, ¿por qué es como es y no de otra manera? Ellos inician la llamada racionalización del mito, con su actitud de asombro ante las reglas que seguían el día y la noche. Por ejemplo, con casi el mismo tiempo de luz y de oscuridad, o con la forma circular que veían repetidas veces a su alrededor en los astros y en muchas acciones que la generaban, como es el caso de arrojar un objeto a un estanque y ver que lo que se forman son ondas circulares, independientemente, de la forma que tenga la piscina, lago o estanque. Pues bien, aunque es cierto que Grecia hereda mucho de las investigaciones científicas de los sacerdotes del templo de Amón, en Egipto, es en los escritos

* Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre "Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista", realizado en Bogotá D.C., octubre 4 al 8 de 2010.

** Profesora. Universidad Tecnológica de Pereira. Colombia.

adjudicados a Pitágoras y, especialmente, en el *Timeo* de Platón, donde podemos rastrear ese interés único, particular y propio del ser humano por conocer cómo funcionan las leyes de la naturaleza.

La filosofía siempre ha indagado por lo aparente, lo evidente que aparece como normal, lo obvio. Sin embargo, su pregunta siempre se dirige a ver qué hay detrás de los fenómenos, cómo se explica, por ejemplo, para seguir con el *Timeo*, que en nuestro espacio visible solo podamos construir cinco sólidos regulares y no más. La pregunta a hacerse, entonces, es: ¿cuáles son las características de nuestro universo? Sabemos que los llamados sólidos platónicos en realidad proceden de uno de ellos, el dodecaedro, cuyas caras pentagonales se caracterizan por la denominada proporción aurea, que luego sería investigada con mayor detalle por Luca Paccioli y su alumno Leonardo Da Vinci, y por físicos como Johannes Kepler, quienes retoman la idea griega de que tal proporción es algo singular en los seres vivos, sin que ocurra lo mismo en los procesos inorgánicos, pues en estos predomina la forma cúbica y hexagonal. Lo anterior, llevó a Kepler a comparar la forma hexagonal de los cristales de nieve con la forma pentagonal de las estrellas de mar, para hipotetizar que los organismos vivos surgieron por el paso de la simetría hexagonal cristalina a una pentagonal dominada por la sección aurea. Entonces, ¿qué significa esto?, que si nuestro espacio visible o multiplicidad discreta se ordena según los parámetros de armonía y orden, que establece la sección aurea, el proceso que explica tales características debe ser un proceso semejante al de los organismos vivos. Esto es desarrollado por Kepler en sus obras *Harmonius Mundi* y *Mysterium Cosmographicum*, donde intenta demostrar la relación necesaria entre la creación del universo y la acción de rotación, a partir de su observación de que el orden armónico del universo se puede derivar del círculo y, más específicamente, de la rotación, pues el círculo mismo proviene de ella.

La acción de rotación pasa a ser, entonces, una acción generadora de cosas que, aparentemente, son simples y fáciles de explicar, pero que en realidad

son más complejas de lo que parecen. Tal como ocurre con la línea y el punto, por ejemplo, que nacen de un primer doblez del círculo sobre sí mismo, media rotación, en el caso de la línea recta o diámetro, o el punto que se determina a partir de tres rotaciones del círculo, algo no tan sencillo como se quiere hacer ver. Es a partir de esto que se ha creado el cuadrado y el triángulo, para finalizar diciendo que la rotación del círculo sobre su eje genera la esfera, lo cual permitió a Kepler, declarado discípulo del cardenal Nicolás de Cusa, decir que solamente la rotación es válida como acción generadora básica en geometría, pues no hay geometría sin el círculo, ni círculo sin rotación. Esto nos recuerda la historia que dice que en la entrada de la Academia de Platón había un rotulo que decía: “No entre quien no sepa geometría”, algo que algunos han llamado “la ciencia de la esférica”.

El gran cardenal Nicolás de Cusa, quien fue el organizador del Concilio de Florencia, en 1438, reelabora, en su obra *De Docta Ignorantia*, el teorema isoperimétrico propuesto por los griegos, que expresa que de todas las curvas posibles el círculo es la que abarca la mayor superficie, demostrando con ello que el círculo representa el proceso más eficiente en términos de esfuerzo y acción, es decir, se abarca lo máximo con la mínima acción. Sin embargo, el gran aporte de Cusa, al repensar la cuadratura del círculo, que tanto preocupó a los pitagóricos y, posteriormente, a Leibniz, estaría en su esfuerzo por hacer inteligible la realidad subyacente del universo, pensar su leyes por medio de la reflexión acerca del proceso de creación, en tanto creación misma, que no sería otra cosa que seguir el mandato del génesis, o como lo expone Platón en *La República*, cuando Sócrates se refiere al Bien y a la inteligencia como dos reyes: “Imagínate que el Bien y el Sol son reyes, el uno del mundo inteligible y el otro del mundo visible. He aquí por consiguiente, dos especies de seres, visibles los unos, los otros inteligibles” (Libro VI 550). Lo que se nos presenta aquí, son dos geometrías propias de la epistemología platónica, la correspondiente a la simple percepción sensorial, o mundo de las sombras, y la otra representativa de los principios universales descubribles por la mente humana. Lo inteligible es, dice Sócrates:

aquello que el alma capta inmediatamente por vía del razonamiento, haciendo algunas hipótesis que no considera como principios, sino como simples suposiciones, y que le sirven de grados y de puntos de apoyo para elevarse hasta un primer principio independiente de toda hipótesis. Aduéñase de ese principio, y uniéndose luego a todas las conclusiones que de él dependen, desciende desde ahí hasta la última conclusión, sin recurrir a cosa alguna sensible, apoyándose sobre todo en ideas puras, por las cuales empieza, procede y termina su demostración. (Libro VI 459)

Luego, en el libro VII, dice Sócrates que:

se admite la belleza y el orden de los astros de que esta ornado el cielo, más como después de todo, son esos objetos sensibles, quiero que se ponga su belleza muy por debajo de la belleza verdadera que producen la rapidez y la lentitud reales en sus relaciones mutuas y en los movimientos que comunican a los astros, según el verdadero numero y todas las verdaderas figuras. Ahora bien, esas cosas escapan a la vista, y solo pueden ser captadas por el entendimiento. (574)

Es claro que, para Sócrates y Platón, la verdad se esconde detrás de los astros que vemos, y es la razón la encargada de descubrir las leyes que los rigen. Es mediante la capacidad de razonar que el hombre elabora la hipótesis adecuada para describir tales leyes.

Esto es lo que hace el cardenal Nicolás de Cusa cuando dice, en el capítulo 12, del libro II, de su *De Docta Ignorantia*, que la Tierra no ocupa el último lugar en el universo, ni es diferente a los demás planetas, en términos cualitativos, y que si uno la observara desde una posición bastante alejada en el universo nos parecería una estrella y luciría como las demás, en cuanto a calor y radiación. Lo interesante de estas afirmaciones es que fueron hechas hace seis siglos, desde su pensamiento, sin ninguna posibilidad de orbitar por medio de la Nasa. Ahora, lo que me parece más provocador es su declaración de que:

Aunque Dios sea el centro y circunferencia de todas las regiones de las estrellas, y procedan de Él las distintas naturalezas de las noblezas, en ninguna región deja de haber habitantes y no hay ningún lugar de los cielos ni de las estrellas que esté vacío, y no parece ser sólo esta tierra la habitada por cosas menores. Sin embargo, por la naturaleza intelectual que habita en esta tierra y en su región no parece que pueda darse más noble y perfecta según esta naturaleza, aunque haya habitantes de otro género en otras estrellas. (88)

Entonces, Cusa también es un pionero de la exploración espacial.

Es así como al conocimiento de los principios universales que rigen la naturaleza, acordes con la Ley Natural, ha estado orientada la investigación de importantes filósofos y científicos que ponen de manifiesto esa cualidad ontológica absoluta, particular, única y distintiva del ser humano: la creatividad, expresión de la *Imago Viva Dei*, que se traduce en su *Capax Dei*, lo cual le hace responsable, con el mandato del Génesis 1:26-31, pues, ante todo, es *Filius Dei*, ya que no solo se trata de describir los principios que rigen el universo, conocerlos e interpretarlos, sino que el hombre es responsable de las consecuencias por su actuar en la naturaleza. Por ello el estudio de la obra de Cusa y, en especial, su *De Docta Ignorantia* da las bases para deducir si las implicaciones teológicas, allí presentadas, corresponden o no a la naturaleza de los poderes que rigen ese universo real, en el cual ha de ubicarse el tratamiento que Cusa le da a la ciencia y la teología. Lo anterior, debido a que, en la obra citada, Cusa propuso algo realmente revolucionario para la época: la concepción del universo como autolimitado y, a la vez, creciente, pero no en términos de extensión lineal o de tamaño, sino en cuanto a su complejidad, con principios demostrables. Por estas ideas, Cusa tuvo una influencia decisiva en el Renacimiento italiano del siglo quince, pues con ellas sentó las bases conceptuales de la posterior astrofísica kepleriana. Por lo tanto, y tal como lo planteó el físico matemático Albert Einstein, la esencia de los verdaderos logros de la ciencia física europea moderna yace en el concepto

eficiente de la relación de la mente humana con el desarrollo del universo mismo, lo astrofísico, a diferencia de un simple universo astronómico. La pregunta, entonces, se dirige a indagar si el universo físico, como lo resume Einstein, tiene por característica el ser antientrópico, en vez del entrópico. En otras palabras, que si el universo busca el orden, como lo intuyeron los primeros filósofos, en vez del caos, como se pregona ahora.

Las capacidades divinas en el ser humano se evidencian en las aplicaciones de la ciencia y la tecnología, para aumentar voluntariamente la densidad de población. Se diría que es la prueba empírica de que el ser humano expresa una distinción que se manifiesta como una facultad especial y propia. El hombre posee una cualidad esencial, un poder a semejanza del Creador para intervenir y cambiar el universo en el que la humanidad existe, pero hacer tales cambios cualitativos en la relación de la especie humana con el universo, e incluso, cambiar la cualidad del universo en el que habita nuestra especie, además de hacerlo con creatividad, al servicio fiel de la obra continua del Creador, exige responsabilidad.

Es por ello, que la pregunta de hoy está dirigida a saber si, en caso de que muera nuestro universo, aceptamos el postulado de Nietzsche que indica: "Dios ha muerto". Estaríamos aceptando, de hecho, la creación como algo terminado, y con ello se estaría suponiendo que el Creador mismo sería incapaz de intervenir a voluntad para alterar su composición. Sin embargo, si se define el universo como *antientrópico*, como un proceso que manifiesta un ordenamiento coherente en estados sucesivos de existencia superior, mediante el desarrollo, tenemos un universo en el que nuestro Sol, en su juventud, era un objeto solitario que giraba con rapidez en su esquina del espacio sideral, pero que generaba esos estados superiores de la materia expresados en la tabla periódica de los elementos, a partir de los cuales se generaron, en su mayor parte, los planetas y otros cuerpos de nuestro sistema solar: un universo que representa *un principio antientrópico universal*. Este es un universo como el del aforismo de Heráclito, en el que el Creador y el hombre colaboran en un proceso

deliberado de desarrollo del universo hacia estados superiores; *un universo en el que nada es permanente, excepto un principio universal de cambio antientrópico*. El proceso ilimitado de actos sucesivos de creación a voluntad, realizados por personas hechas a semejanza del Creador, entonces, nunca termina.

Por lo tanto, reconociendo que la ciencia y la tecnología han estado siempre como estructuras de la vida humana, como formas de relacionarse con su hábitat, la pregunta que nos interpela ahora está relacionada con ese hacer que afecta al ser, porque la tecnología, paradójicamente, se orienta a solucionar problemas, pero, a la vez, crea nuevos problemas, el logotecnológico pasa a ser el primado del hacer, donde la eficacia es quien legitima el saber. La tecnología se convierte en una especie de generador de moral, al establecer parámetros éticos de rendimiento y resultados en la búsqueda de tal eficacia. Lo verdadero adquiere, así, un radical sentido pragmático e instrumental que hace olvidar al hombre su *phatos*, que es descubrir la razón de ser de su hábitat, todo su ecosistema, incluyendo su mismo ser, y sus relaciones con todos los seres vivos y no vivos, sin olvidar el sentido y significado de ellas.

La tecnología soluciona problemas al exterior del hombre, crea bienestar, mientras desorienta su ser, lo que genera que el hombre de hoy sea el ser más incomprendido e incommunicado. Por ejemplo, las “redes sociales” dan la opción de tener 3000 amigos, ¿será posible? A veces es tan difícil tener siquiera uno. Los jóvenes, en especial, chatean largas horas con desconocidos, pero también con el que tienen al lado, con alguien que no importa ver, solo comunicarse, pasar el tiempo, compartir fotos y con ello olvidar la soledad. Pero esta incertidumbre que vive el hombre se ha generalizado a partir de los esquemas individualistas que se han impuesto culturalmente, alerta que lanzaba ya Juan Pablo II, en 1995, en su encíclica *Evangelium Vitae*:

La difusión de una cultura contraria a la solidaridad, en muchos casos se configura como verdadera cultura de la muerte. Esta estructura de pecado está activamente promovida por fuertes corrientes culturales, económicas y políticas, portadoras de una concepción de la sociedad basada en la eficacia. (7)

Y agrega más adelante que:

El criterio propio de la dignidad personal –el del respeto, la gratuidad y el servicio– se sustituye por el criterio de la eficacia, la funcionalidad y la utilidad. Se aprecia al otro no por lo que es, sino por lo que tiene, hace o produce. Es la supremacía del más fuerte sobre el más débil. (12)

Tenemos entonces que la intersubjetividad se asume ahora como relaciones de poder, sojuzgamiento y dominio del otro, tratándolo como simple objeto, medio o instrumento, los otros pasan a ser casi unas especies de prótesis o apoyos para el proyecto individual de autosuficiencia.

Aquí tendríamos, también, que cuestionar la esencia del hombre que ha perdido su sentido de ser genérico y gregario, entendido como lo propiamente humano, para asumir hoy lo individual como lo esencial de su existencia. Es esta actitud la base de la relativización de la moral y el conocimiento, el tener emerge como el principio sustentador de la esencia del hombre. De nuevo, encontramos el binomio hacer/ser como la guía que puede permitir vislumbrar qué tipo de regulaciones o límites deben ejercerse sobre la investigación tecnocientífica. El relativismo moral ha llevado a confundir el bien con el mal y a tomar a uno por el otro. El hombre se ha reificado, y esta cosificación le ha hecho perder el horizonte de su existencia, como una realidad diferente y especial.

La criatura, fruto de sus capacidades creativas, es mistificada y se despliega como lo extraño y ajeno. Los medios y los fines son confundidos, el fin es tener, hacer, lograr la eficacia económica, y para ello la ciencia y la tecnología son utilizadas en la programación, control y dominio del nacer y morir. La racionalidad científica pierde los alcances del respeto a la naturaleza originaria y al hombre mismo, en el afán utilitarista de lo práctico. La trascendencia del hombre queda reducida a un simple materialismo producto del relativismo ético.

Históricamente las sociedades se han mantenido o caído gracias a los valores que promueven, siendo la dignidad de la persona el primero, fundamental e inviolable de ellos, realizado socialmente por medio del Bien Común. Es este el que hace no solo necesario sino urgente emplear la ciencia y la tecnología como instancias de colaboración y cooperación, propiciando el acercamiento entre los hombres al hacer uso de sus productos en el mejoramiento de las condiciones de vida. Si se pierde este norte, al cual la bioética apunta cual brújula que indica y orienta el camino, el desconcierto y el irracionalismo prevalecerán en la toma de decisiones al momento de iniciar o proseguir investigaciones de tipo científico.

La vida en común, en este limitado universo en el cual solo es posible construir cinco sólidos regulares, debería ser pensada a partir de una normatividad económica, política y social fundamentada en el Bien Común, que haga de la solidaridad el eje central y transversal de tal convivencia y que, a su vez, permita la participación libre y autónoma del hombre en todo tipo de comunidad, ya sea de orden científico o, simplemente, desde la cotidianidad. Es en tal participación que encuentra su sentido de superioridad y trascendencia al reconciliar libertad y finitud. No se trata de la añoranza por una sociedad bucólica, o un panteísmo absurdo. El desafío es no perder el control de la investigación básica o aplicada, en ciencia y tecnología, sino a partir de ellas imponer los designios de quien se sabe amo, señor y administrador de la naturaleza, eliminando todo poder dominante de la criatura, al trazarle reguladores a los cuales se debe someter.

No se trata, en últimas, de caer en absurdas fetichizaciones de la ciencia y la tecnología, por el bienestar que proporcionan y el concepto de desarrollo que conllevan, ni caer en extremos que las hacen culpables de todos los males, incluyendo el calentamiento global que, en su mayor expresión, obedece a procesos propios del universo. Lo cierto es que el hombre, sobreponiéndose a toda adversidad, es la única especie que ha logrado incrementarse en términos casi exponenciales. La preocupación actual gira alrededor de

los impactos negativos de la ciencia y la tecnología, al expresarse solamente en relaciones de eficacia y eficiencia, por encima inclusive del mismo hombre. El asunto es reconocer y potenciar los logros de la ciencia y la tecnología, pero dentro de unos parámetros que no signifiquen atropellar al mismo hombre y su hábitat.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.

Bibliografía

1. El personalismo: una antropología para el siglo XXI

- Bartnik, Czeslaw. *Personalism*. Lublin: KUL, 1996. Impreso.
- Bartnik, Czeslaw. *Studies in Personalist System*. Lublin: KUL, 2006. Impreso.
- Burgos, Juan Manuel. *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*. Madrid: Palabra, 2007. Impreso.
- Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. 4ª ed. Madrid: Palabra, 2008. Impreso.
- Burgos, Juan Manuel. *Repensar la naturaleza humana*. Pamplona: Eiunsa, 2008. Impreso.
- Burgos, Juan Manuel. *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Eds. José Luis Cañas y Urbano Ferrer. San José, Costa Rica: Promesa, 2008. Impreso.
- Burgos, Juan Manuel. *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Madrid: Palabra, 2009. Impreso.
- Díaz, Carlos. *Qué es el personalismo comunitario*. Salamanca: Fundación Mounier, 2002. Impreso.
- Díaz, Carlos. *Treinta nombres del personalismo*. Salamanca: Fundación Mounier, 2002. Impreso.
- Domingo Moratalla, Agustín. *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Madrid: Pedagógicas, 1985; Rigobello, Armando. *Il personalismo*. Roma: Città Nuova, 1978. Impreso.
- Lubac, Henri de. *El drama del humanismo ateo* (1943). Madrid: Epesa, 1967. Impreso.
- Maritain, Jacques. *Humanismo integral*. Madrid: Palabra, 1999. Impreso.
- Maritain, Raïssa. *Les grandes amitiés*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949. Impreso.
- Mondin, Battista. "Le antropologie personaliste". *Storia dell'Antropologia Filosofica*. vol. 2, por Mondin. Bologna: ESD, 2002. 514-660. Impreso.
- Mounier, Emmanuel. *El personalismo*. Madrid: PPC, 2004. Impreso.
- Ricoeur, Paul. "Meurt le personnalisme, revient la personne". *Esprit* (enero de 1983): 195-202. Impreso. Millán-Puelles, Antonio. *La formación de la personalidad humana*. 7ª ed. Madrid: Rialp, 1989. Impreso.

2. De la ontoteología a Dios-como-fenómeno

- Bartnik, Czeslaw. *Personalism*. Lublin: KUL, 1996. Impreso.
- Bartnik, Czeslaw. *Studies in Personalist System*. Lublin: KUL, 2006. Impreso.
- Biblia de Jerusalén*. Trad. Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1976. Impreso.
- Burgos, Juan Manuel. *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra, 2007. Impreso.
- Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. 4ª ed. Madrid: Palabra, 2008. Impreso.
- Burgos, Juan Manuel. *Repensar la naturaleza humana*. Pamplona: Eiunsa, 2008. Impreso.
- Burgos, Juan Manuel. *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Eds. José Luis Cañas y Urbano Ferrer. San José, Costa Rica: Promesa, 2008. Impreso.
- Burgos, Juan Manuel. *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Madrid: Palabra, 2009. Impreso.
- Díaz, Carlos. *Qué es el personalismo comunitario*. Salamanca: Fundación Mounier, 2002. Impreso.
- Díaz, Carlos. *Treinta nombres del personalismo*. Salamanca: Fundación Mounier, 2002. Impreso.
- Domingo Moratalla, Agustín. *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Madrid: Pedagógicas, 1985; Rigobello, Armando. *Il personalismo*. Roma: Città Nuova, 1978. Impreso.
- Heidegger, Martin. "La constitución Onto-Teo-Lógica de la metafísica". *Identidad y diferencia*, por Heidegger. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1990. 99-157. Impreso.
- Heidegger, Martin. "Fenomenología y teología". *Hitos*, por Heidegger. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000. 49-73. Impreso.
- Hillesum, Etty. *Diario de Etty Hillesum. Una vida conmovida*. Trad. Asunción Sains Lerchundi. Barcelona: Anthropos, 2007. Impreso.
- Jonas, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Ed. Herder, 1998. Impreso.
- Lubac, Henri de. *El drama del humanismo ateo* (1943). Madrid: Epesa, 1967. Impreso.
- Maritain, Jacques. *Humanismo integral*. Madrid: Palabra, 1999. Impreso.
- Maritain, Raïssa. *Les grandes amitiés*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949. Impreso.
- Mondin, Battista. "Le antropologie personaliste". *Storia dell'Antropologia Filosofica*. vol. 2, por Mondin. Bologna: ESD, 2002. 514-660. Impreso.

- Mounier, Emmanuel. *El personalismo*. Madrid: PPC, 2004. Impreso.
- Ricoeur, Paul. "Meurt le personnalisme, revient la personne". *Esprit* (enero de 1983): 195-202. Impreso.
- Vargas Guillén, Germán. *La experiencia de ser. Tratado de metafísica*. Bogotá: San Pablo, 2005. Impreso.
- Vargas Guillén, Germán. "Excedencia y saturación: fenomenología de la presencia y ausencia de Dios. *Franciscanum*". *Revista Universidad San Buenaventura* 51.152 (2009): 181-204. Web.

3. Ética y persona

- Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993. Impreso.
- Henry, Michel. *Yo soy la verdad*. Salamanca: Sígueme, 2001. Impreso.
- Levinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001. Impreso.
- Stein, Edith. *El problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004. Impreso.

4. La intimidad personal. Infinitud, misterio y morada

- Cruz, San Juan de La. "Cántico espiritual B". *Obras completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad. Impreso.
- Mariás, Julián. *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1993. Impreso.
- Mariás, Julián. *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza, 1994. Impreso.
- Mariás, Julián. *Persona*. Madrid: Alianza, 1996. Impreso.
- San Agustín. "XXXIX". *Obras Completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1995. Impreso.

5. Libertad y modernidad

- Ameriks, Karl, ed. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Impreso.
- Beiser, Frederick. "The Enlightenment and idealism". *Ameriks* (2000): 18-36. Impreso.
- Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento*. T. 3 *Los sistemas postkantianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. Impreso.
- Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*. T. 7 *de Fichte a Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel, 1982. Impreso.

- Franks, Paul. "All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Reinhold and Maimon". *Ameriks* (2000): 95-116. Impreso.
- Giusti, Miguel, ed. *El retorno del Espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. Impreso.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Valencia, España: Editorial Pre-Textos, 2006. Impreso.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006. Impreso.
- Henrich, Dieter. *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1987. Impreso.
- Horstmann, Rolf-Peter. "Kant y el «punto de vista de la eticidad». La crítica de Hegel a la filosofía kantiana". *Giusti* (2003): 137-150.
- Hoyos, Luis Eduardo. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Siglo del Hombre Editores, 2001. Impreso.
- Hoyos, Luis Eduardo, ed. *Lecciones de filosofía*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia – Universidad Nacional de Colombia, 2003. Impreso.
- López, Virginia. *Fichte: acción y libertad*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995. Impreso.

6. La persona desde el franciscanismo

- Gniecki, Czeslaw. *Visione dell'uomo negli scritti di Francesco d'Assisi*. Roma: Edizioni Anontianum, 1987. Impreso.
- Gourevich, Aron. *La naissance de l'individu Dans l'Europe Médiévale*. Paris: Seuil, 1997. Impreso.
- Herrera Restrepo, Daniel. "La personalidad como fin de la persona". *Surgan. Revista Bimestral de Orientación Psicopedagógica* 478 (2002): 39-46. Impreso.
- Merino, José Antonio. *Umanesimo francescano. Francescanesimo e mondo attuale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1984. Impreso.
- Merino, José Antonio y Francisco Martínez Fresneda, coords. *Manual de Filosofía Franciscana*. Madrid: BAC, 2004a. Impreso.
- Merino, José Antonio y Francisco Martínez Fresneda, coords. *Manual de Teología Franciscana*. Madrid: BAC, 2004b. Impreso.
- Puttalaz, François-Xavier. *Figures franciscaines*. Paris: Cerf, 1997. Impreso.
- San Agustín. *Confesiones*. Madrid: Alianza Editorial, 2006. Impreso
- Schmitt, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard, 2001. Impreso.

7. Persona y alteridad

- Boltanski, Luc. *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Trad. Inés María Pousadela. Buenos Aires: Amorrortu, 2000. Impreso.
- Boltanski, Luc y Laurent Thevenot. *De la Justification. Les Économies de la Grandeur*. Paris: Gallimard, 1991. Impreso.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad seguido de el oído de Heidegger*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Trotta, 1998. Impreso.
- Ferry, Jean-Marc. *Les puissances de l'expérience*. Vol. 1 y Vol. II. Paris: Éditions du Cerf, 1991. Impreso.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica*. Trads. Augusta & Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1976. Impreso.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pretextos, 2006. Impreso.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta, 2009. Impreso.
- Henaff, Marcel. *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 2002. Impreso.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Trad. Manuel Ballesterero. Barcelona: Ed. Crítica, 1997. Impreso.
- Jacob, Andre. "L'éthique comme anthro-po-logique: conscience, sujet et personne aujourd'hui". *Encyclopédie Philosophique Universelle. L'Univers Philosophique 1*. Paris: PUF, 1989. 213-223. Impreso.
- Jacques, Francis. *L'Espace Logique de la Communication*. Paris: PUF, 1985. Impreso.
- Kanaris, Jim y Mark J. Doorley, eds. *In deference to the Other. Lonergan and Contemporary Continental Thought*. Albany: SUNY Press, 2004. Impreso.
- Labarrière, Pierre Jean. "L'alterité de l'autre". *Encyclopédie Philosophique Universelle. L'Univers Philosophique 1*. Paris: PUF, 1998. 80-86. Impreso.
- Lawrence, Frederick. "The Human Good and Christian Conversation". *Communication and Lonergan. Common Ground for Forging the New Age*. Eds. Thomas J. Farrell y Paul A. Soukup. Kansas City: Sheed & Ward, 1993. 248-268. Impreso.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Paris: Librairie Générale française, Livre de poche, 1974. Impreso.

- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Libraire Générale française, Livre de poche, 1974. Impreso.
- Loneragan, Bernard. *Method in Theology*. New York: Herder & Herder, 1972. Impreso.
- Loneragan, Bernard. "The Subject (The Aquinas Lecture, 1968)". *A Second Collection. Papers by B. Lonergan*. Eds. William F.J. Ryan y Bernard J. Tyrrell. Londres: Darton, Longman & Todd, 1974. Impreso.
- Loneragan, Bernard. *Insight: A Study of Human Understanding*. Eds. Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Vol. 3. Toronto: University of Toronto Press, 1992. Impreso.
- Loneragan, Bernard. "The Mediation of Christ in Prayer". *Philosophical and Theological Papers 1954 n. 24-1964*. Vol. 6. Eds. Robert C. Crocken, Frederick E. Crowe, and Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press, 1996. 160-182. Impreso.
- Nussbaum, Martha C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Impreso.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Du Seuil, 1990. Impreso.
- Ricœur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Trad. Agustín Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. Impreso.
- Sierra G., Francisco. "Communication: Mutual Self-Mediation in Context". *Communication and Lonergan. Common Ground for Forging the New Age*. Eds. Thomas J. Farrell y Paul A. Soukup. Kansas City: Sheed & Ward, 1993. 269-293. Impreso.
- Weil, Éric. *Logique de la philosophie*. 2ª ed. Paris: J. Vrin, 1974. Impreso.
- Weil, Éric. *Filosofía y Violencia. Introducción a la lógica de la Filosofía*. Trad. Francisco Sierra Gutiérrez. Bogotá: CEJA, 2002. 109. Impreso.

8. La formación de valores en las universidades cubanas

- Martí, José. *Obras completas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1991. Impreso.

9. Persona y educación universitaria en las enseñanzas de Juan Pablo II

- Concilio Vaticano II. *Gaudium et spes*. Biblioteca Electrónica Cristiana (BEC) VE Multimedia, 1965. Web.
- Juan Pablo II. "A los universitarios romanos". Roma: 5/IV/1979; IGPII (1979/1) 802-809.
- Juan Pablo II. "Discurso en la clausura de la reunión plenaria del Sacro Colegio Cardenalicio". 9/XI/1979 n.6.

- Juan Pablo II. "Discurso a los profesores universitarios y hombres de la cultura en la Universidad de Oporto". 15/V/1982.n.3
- Juan Pablo II. *Ex Corde Ecclesiae*, No 2.
- Juan Pablo II. "A los docentes universitarios de Emilia-Romaña". Bolonia: 18/IV/1982, IGPII V (1982/1) 1223-1232.
- Juan Pablo II. "Mensaje al mundo universitario de América Central". Ciudad de Guatemala: 7/III/1983; IGPII VI (1983/1) 640-645 n.6.
- Juan Pablo II. "A los delegados del 'Inter Agency Consultative Group'". Roma: 7/XI/1986 IGPII IX (1986/2) 1359-1363, n.4.
- Juan Pablo II. *Spiritus Domini*. 1987. Web.
- Juan Pablo II. "Homilía para la celebración de la Palabra en la Universidad de Lublin". 9/VI/1987 IGPII X (1987/2) 2064-2072, n.2.
- Juan Pablo II. "Encuentro con el mundo de la cultura y con los docentes y estudiantes en la sede del ateneo de Turín". Turín: 3/IX/1988 IGPII XI (1988/3)lo II. "Encuentro con el senado académico de la Universidad de Bolonia".) 548-556 n.4.
- Juan Pablo II. Bolonia: 7/VI/ 1988, IGPII XI (1988/2) 1886-1892.
- Juan Pablo II. "El Magisterio de Juan Pablo II al mundo universitario. Discurso a los académicos universitarios". Roma: 9/IX/2000. Web.
- Juan Pablo II. "Discurso a los docentes universitarios". Roma: 9/IX/2000; n.7.
- Juan Pablo II. "Discurso del santo padre Juan Pablo II a un grupo de rectores de universidades y de centros de estudios superiores de Polonia". Polonia. Jueves 30 de agosto de 2001. Web.
- Juan Pablo II. "La libertad de investigación, tan valiosa, no puede significar neutralidad indiferente ante la verdad". Mensaje del Papa al VI Encuentro Nacional Italiano de Profesores Universitarios Católicos. L'Osservatore Romano N° 41, 12 de octubre de 2001. Roma. Pág. 2
- Juan Pablo II. Carta Encíclica *Redemptor Hominis* del sumo pontífice Juan Pablo II a los venerables hermanos en el episcopado, a los sacerdotes, a las familias religiosas, a los hijos de la Iglesia y a todos los hombres de buena voluntad. Al principio de su ministerio pontifical. Web.
- Miguens, Fernando. *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*. Madrid: Ediciones Palabra, 1994. Impreso.
- Unesco. Discurso en la Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura, París. 2 de junio 1980. Impreso.

10. Persona y ética del límite

- Atencio, Lilia de. *Ética del límite y condición humana*. Maracaibo: Luz, 2004. Impreso.
- Aubenque, Pierre. *El problema del ser en la metafísica de Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1982. Impreso.
- Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Madrid: Crítica, 1999. Impreso.
- Donadio, F. *Intersubjetividad y persona*. Napoli: 1999. Impreso.
- Hernández-Pacheco, Jair. *Los límites de la razón*. Madrid: Tecnos, 1992. Impreso.
- Martin, Fiorino. *Desafíos actuales de la ética aplicada*. Maracaibo: UNIOJEDA, 2008. Impreso.
- Peter, Ricardo. *Una terapia para la persona humana*. México: UAP, 2002. Impreso.
- Trias, Eugenio. *Ética y condición humana*. Barcelona: Península, 2002. Impreso.

11. Persona y poesía: La obra literaria y el pensamiento de Karol Wojtyła

- Dybciak, Krzysztof. *Jan Pawel II w literaturze polskiej. Antologia tekstów literackich*. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2008. Impreso.
- Ferrer, María Pilar. *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyła*. Pamplona: EUNSA, 2006. Impreso.
- Harciarek, Mirosław. *Podstawy psychologii realistycznej według Karola Wojtyły czyli od fenomenu do fundamentu*. Katowice: Wydawnictwo KOS, 2008. Impreso.
- Karon - Ostrowska, Anna. *Dramat spotkania*. 2ª ed. Warszawa: Wiez, 2010. Impreso.
- Wierzbicki, ks. Alfred Marek. *Wokół Tryptyku rzymskiego Jana Pawła II*. Lublin: Towarzystwo naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003. Impreso.
- Wojtyła, Karol. *Personalismo tomista en Aby Chrystus sie nami poslugiwal*. Kraków: Znak, 1979. Impreso.
- Wojtyła, Karol. *Amor y responsabilidad*. 2ª ed. Ed. Juan Manuel Burgos. Trad. Jonio González y Dorota Szmidt. Madrid: Ediciones Palabra, 2009. Impreso.
- Zarebianka, Zofia. *Przestrzen słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Red. ks. Jan Machniak. Kraków: Uniwersytet Jagiellonski, Papiéska Akademia Teologiczna, 2006. Impreso.

12. Personalismo: perspectivas hacia el futuro

- Benedicto XVI. "Fe, razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones", Discurso con los representantes del mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona. 12 de septiembre de 2007. Impreso.

- Díaz, Carlos. *La persona como don*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001. Impreso.
- Emery, Guilles. *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*. Web
- Guerra López, Rodrigo. "El aporte filosófico de Juan Pablo II". México: Universidad Panamericana, 2003. Impreso.
- Juan Pablo II. *Ecíclica Veritatis splendor*, n. 48. 6 de agosto de 1993. Impreso.
- Platón. *Fedón*. Navarra: Ediciones Folio S.A., 1999. Impreso.
- Ramos, Alejandro. *La ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino*. Mar del Plata: Universidad FASTA, 2008. Web.
- Ratzinger, Joseph. *Fede, verità, tolleranza*. Milano: Cantagalli, 2003. Impreso.
- Ratzinger, Joseph. *Mi vida*. Madrid: Encuentro, 2005. Impreso.
- Ratzinger, Joseph. *Dios salve la razón*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2011. Impreso.
- Rhonheimer, Martin. *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética filosófica*. Madrid: Rialp, 2000. Impreso.
- Ricoeur, Paul. "Muere el personalismo, vuelve la persona...". *Amor y justicia*, por Ricoeur. Madrid: Caparrós, 2000. Impreso.
- Wojtyla, Karol. "La persona: sujeto y comunidad". *El hombre y su destino*, por Wojtyla. Madrid: Palabra, 1998. Impreso.
- Wojtyla, Karol. *L'uomo nel campo della responsabilità*. Trad. L. Cristanti Bompiani. 2002. Impreso.
- Wojtyla, Karol. *Amor y responsabilidad*. Madrid: Palabra, 2008. Impreso.

13. Persona y bioética

- Arango, Pablo. "Diagnostico Genético Preimplantatoria (PGD). Juicios éticos emitidos". *Revistas biomédicas y bioéticas: un análisis crítico de los mismos desde la bioética personalista* (2009): 301-320.
- Benedicto XVI. "Homilia del santo padre", *Glasgow. Bellahouston Park. Jueves 16 de septiembre de 2010*. Web.
- Catecismo de la Iglesia católica*. Tercera parte: La vida en Cristo. Web.
- Cicerón. *De Republica*. III. 22-23.
- Clotet, Joaquim. "Una introducción al tema de la ética". *Universidade Federal do Rio Grande do Sul*. Web

- Sgreccia, Elio. "Los desafíos de la bioética". *Serie Colección de ensayos* 22 (1995): 126. Web.
- A., Rechitsky, S., Tur-Kaspa, I. *et al.* "Preimplantation Genetics: Improving Access to Stem Cell Therapy". *Ann N Y Acad Sci.* 1054 (2005): 223-7. Web.
- Sabato, Ernesto. *Hombres y engranajes*. Madrid: Alianza editorial, 1973. Impreso.
- Springgs, J., Savulescu, Julian. "Savior Siblings". *J Med Ethics* 28 (2000): 289. Web.
- Verlinsky, Yuri. "Designing Babies: What the Future Holds". *Reprod Biomed Online* 10 (2005) supp 1: 24-26. Web.

14. Persona y familia

- Isaacs, David. *El valor permanente familiar de la Familia*. Colección ICE. Pamplona: Universidad de Navarra, 1990. Impreso.
- Mariás, Julián. "Una visión antropológica del Aborto". *Separata de la Revista Cuenta y Razón* (marzo-abril 1983): 10-11. Impreso.
- Mariás, Julián. *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1973. Impreso.
- Navarro Ferrer, Ana María. *Feminismo, familia, mujer*. Pamplona: Eunsa, 1982. Impreso.
- Oliveros F., Otero. *La familia como centro de intimidad y de apertura*. Colección ICE. Madrid: Universidad de Navarra, 1987. Impreso.
- Polo, Leonardo. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Perú: Universidad de Piura, 1993. Impreso.

15. Persona y medio ambiente

- Cusa, Nicolás de. *De Docta Ignorantia*. Trad. Manuel Fuentes Benot. Argentina: Aguilar, 1981. Impreso.
- Juan Pablo II. *Evangelium Vitae*. 25 de marzo de 1995. Impreso.
- Platón. *La República o el estado*. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Espasa Calpe, 2007. Impreso.



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia

Editado por la Universidad Católica de Colombia, en agosto de 2013.
Se imprimieron 300 ejemplares sobre papel Vilaseca de 70 gramos, en
tipografías Palatino Linotype 11 puntos, en los talleres de DIGIPRINT
editores e. u.

Sapientia aedificavit sibi domum

Bogotá, D. C. Colombia

El personalismo como filosofía cristiana, viene abriéndose espacio gracias a las propuestas y soluciones concretas que ofrece frente a los problemas del hombre actual.

La dignidad de la persona es el referente más importante a nivel epistemológico desde el mismo concepto de persona, como una forma específica de entender en toda su dimensión y trascendencia al ser humano.

El segundo congreso internacional *Philosophia Personae*:

Una antropología para el siglo XXI, invitó a conocer y a entender a la persona desde su libertad y autonomía como expresión del amor divino, señalando el camino de la vivencia teórica y práctica de la realidad personal. Cada uno de las ponencias expuestas en estas memorias reflexionan sobre el hombre como un ser subsistente, autónomo, esencialmente bondadoso y social, comunitario, libre, moral, capaz de amar y de actuar en función del otro convirtiéndolo en un ser con valor en sí mismo.